


DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA
Taylor Institution.

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Zehnter Band.

Mormonismus bis Pajon.

Gotha.

Verlag von Rudolf Besser.

1858.

Mormonismus. Dieß ist die gewöhnlichste Bezeichnung einer vor ungefähr 25 Jahren in den Verein. Staaten von Nordamerika entstandenen Sekte, die sich selbst gern „die Braut des Lammes“ oder auch „the Latter-Day-Saints of the Church of Jesus Christ" nennt.

Ungefähr um das Jahr 1809 lebte in Neu-Salem (bisweilen Conaught genannt), in Ashtabula-Grafschaft, St. Ohio, ein Mann Namens Salomo Spaulding, der im Dartmouth-Collegium in Hannover, St. New-Hampshire, studirt hatte, eine Zeit lang als Presbyterianer Predigerdienste that, dann, wie dieß in Amerika nicht selten der Fall ist, einen weltlichen Beruf ergriff, dabei in Cherry-Valley, St. New-York, fallirte und sofort nach Ohio zog. Hier nun, in Neu-Salem, betrat er die Bahn der Schriftstellerei, indem er eine erdichtete Geschichte der amerikanischen Ureinwohner verfaßte. Die Richtung auf diesen Gegenstand mögen seiner Phantasie die in dieser Gegend sich findenden Antiquitäten, indianische Grabhügel, Waffen und Aehnliches, gegeben haben. Auch hoffte er Verbesserung seiner äußeren Verhältnisse durch den Verkauf jenes Buches, welches unter dem Titel „Gefundenes Manuscript“ als „Uebersetzung einer alten Handschrift“ in die Welt gehen sollte. Er knüpfte an die bekannte Fabel der Abstammung der amerikanischen Ureinwohner von den Juden an. Die Indianer sollen nämlich herkommen von einem jüdischen Manne Lohi, Bürger zu Jerusalem, der mit vier Söhnen, Laman, Lamuel, Sam und Nephi, und mit deren Frauen zur Zeit König Zedekia's in die Wüste gegen das rothe Meer zog. Die Familie gelangte zuletzt nach langen Wanderungen unter der Leitung Nephi's, des nach Art Joseph's unter seinen Brüdern Auserlesenen, nach Amerika. Ihre Glieder waren aber längst mit einander im Streit, zerstreuten sich auf dem neuen Continente, Städte gründend und das Land bauend. Laman und seine Nachkommen sind besonders kriegerisch geschildert. Die Nephiten sind die Kinder des Friedens. In Folge ihrer Streitigkeiten sanken die Stämme zur Wildheit der jetzigen Indianer, ihrer Nachkommen, herab.

Dieß Werk der Dichtung war etwa ums Jahr 1812 fertig. Spaulding zog nach Pittsburg und gab es in die Hände eines gewissen Druckers Patterson, der es verwahrte, zog nach Amity, St. New-York, und starb im J. 1816. Seine Wittwe gab an, daß er das Manuscript dahin mitgenommen habe. Nach seinem Tode habe es in einem Hause in Oswego-Grafschaft im Koffer mit anderen Manuscripten gelegen. Man stellte in Folge der Prätensionen des nachher zu erwähnenden Joseph Smith im Jahre 1839 Untersuchung daselbst an, fand aber nichts. — Während aber das Manuscript sich bei Patterson in Pittsburg befand, nahm ein gewisser Sidney Rigdon, der eine Zeit lang selbst Prediger, nachher Drucker war und religiöse Disputationen liebte, von demselben Abschrift, wie er wenigstens selbst nachher oft bezeugte. Es wäre möglich, daß es auch erst viel später aus jenem Koffer gestohlen wurde. Sidney Rigdon kam etwa 12 Jahre nach Spaulding's Tod in Berührung mit Joseph Smith, dem Stifter des Mormonismus, und seit dieser Zeit gelangte das Manuscript zu seiner Bedeutung als die Bibel der Mormonen. (Mormon ist wahrscheinlich, wie viele andere Namen in der Mormonenbibel, eine Erfindung von Spaulding. Die Mormonen be-

haupten, das Wort sei geoffenbarten Ursprungs. *Μορμών* = Gespenst, Schreckbild, Larve. Ein englischer Schriftsteller sagt, doch ohne nähere Begründung, das Wort Mormon sei gaelischen Ursprungs.)

Es ist hier der Ort, über den Karakter dieses Buches noch etwas zu sagen, nachdem der Inhalt seiner fingirten Geschichte bereits kurz bezeichnet ist. Es will eine Compilation sein von Büchern, angeblich von Nephi, Jakob, Enos, Jaram, Omni, Mormon, Mosiah, Alma, Helaman, dessen Sohne Nephi, Ether, Moroni herrührend, die etwa im Zeitraume von tausend Jahren gelebt haben sollen. Mormon sei der Sammler gewesen. Er habe aus der Menge der geschichtlichen Urkunden seines Volkes diese Sammlung ausgezogen und sein Sohn Moroni die Arbeit fortgesetzt. Sie bedienten sich dabei metallener Platten und der „reformed Egyptian" Schriftzüge. Das Hebräische, heißt es, hätte zu viel Raum eingenommen (s. engl. Ausg. 1830, S. 538). Moroni soll um das Jahr 420 n. Chr. die Platten nach dem Tode Mormon's in Cumora, Ontario-Grafschaft, N.-Y. Staat, vergraben haben. Das Buch ahmt, auf 588 Octavseiten, den Styl zum Theil der historischen, zum Theil der prophetischen Schriften des A. T. nach, enthält auch viele Ausdrücke aus dem N. T., Alles in ganz phraseologischer Weise. Es ist darin keine Spur von ächter religiöser Begeisterung, von Gedankentiefe, von heiligem Ernste. Der in England und Amerika heimischen Betrachtungsweise des göttlichen Wortes, welche den Buchstaben in äußerlich supranaturalistischer Weise ehrt, entspricht es in seinen stereotypen Ausdrücken noch viel mehr als der deutschen. In den in die älteste Zeit gestellten Theilen sind Weissagungen ex eventu auf Christus und die christliche Aera eingewoben (z. B. S. 160 ff.), besonders aber finden sich viele bittere Invectiven gegen die römische Kirche, völlig im bekannten Geist der englischen und amerikanischen Anti-Popery-Zeloten. Das Ganze aber ist unbeschreiblich langweilig, die Fiktionen ohne allen poetischen Reiz, ohne irgend einen tieferen, ethischen Sinn; die sogen. göttlichen Offenbarungen enthalten keinen Gedanken, der nur entfernt den Anspruch auf Neuheit machen könnte. Ueber sein Verhältniß zur Bibel sagt das Buch (S. 115. 116), daß aus dem Dasein der Bibel gar nicht zu schließen sei, daß sie das ganze Wort Gottes enthalte, oder daß Gott nicht auch an anderen Orten, wo man die Bibel nicht habe, sich offenbaren könne. Es schließt sich der kirchlichen Lehre von der Dreieinigkeit an, verwirft die Kindertaufe und verheißt die fortwährende Gabe des Wunderthuns. Vielleicht daß Letzteres Interpolation derer ist, die dem Buche Oeffentlichkeit gaben. Sehr entschieden spricht es sich gegen die Vielweiberei aus (z. B. S. 588). Die Schreibart ist nicht nur durchaus monoton, eine endlose Repetition stehender Phrasen, sondern auch voll der auffallendsten Verstöße gegen die Syntax und selbst gegen die Elementargrammatik, die auf den ersten Schreiber und nicht auf die späteren Redaktoren zurückzuführen sind.

Dieß Buch nun fiel als Manuscript in die Hände Joseph Smith's, des Stifters der neuen Sekte. Er war als ein Knabe von etwa zehn Jahren im J. 1815 von Windsor-Grafschaft im Staate Vermont nach Palmyra im Staate N.-York mit seinen Eltern gezogen. Sein Vater, ursprünglich Landwirth, hatte, wie es scheint, keinen festen Beruf, sondern trieb hausirenden Kleinhandel, wie das viele Neu-Engländer thun, jene bekannten Yankees, die schlauen, überall in der neuen Welt zu findenden christlichen Schmusjuden Amerika's. Die Familie scheint bei den Nachbarn in keiner besonderen Achtung gestanden zu haben. Hier wuchs der junge Joseph nicht unter den besten Einflüssen auf; er widmete sich keinem besonderen Beruf und lernte frühe mehr durch Schlauheit im Schacher, als durch regelmäßigen Fleiß sein Brod verdienen. Schlauheit, Frechheit und Sinnlichkeit sollen die sprechendsten Züge seines geistlosen Gesichtes gewesen sein. Eine Epoche seines Lebens bildete eines jener bekannten amerikanischen, fanatischen Revivals, das in Palmyra stattfand, als er etwa 14 Jahre alt war. Er wurde in die wilde Aufregung hineingerissen, und bald hatte er von wichtigeren Erfahrungen zu sagen, denn alle seine Genossen. Während eines heißen Gebetes kam nämlich eine Licht-

säule auf ihn zu. Die Finsterniß um ihn her war gebrochen und über ihm standen zwei lichte Gestalten. Daß diese erklärten, alle Sekten seien im Irrthum und er solle sich an keine derselben anschließen, das sagt er viel später in seiner in Briefen geschriebenen Selbstbiographie. Indessen fand der religiöse Enthusiasmus des jungen Erweckten, gerade wo man ihn am besten kannte, am wenigsten Glauben. Mehrere Jahre hindurch scheint er ein unstetes Leben geführt zu haben, bald da bald dort vagirend, und der Beiname „der Schatzgräber", den er in jener Gegend genoß, deutet genugsam an, wie er, obwohl ärmlich, seinen Lebensunterhalt sich verschaffte. Da kam durch den genannten S. Rigdon das Manuscript Spaulding's etwa zwölf Jahr nach dessen Tode in seine Hände. Jetzt rückte Smith zunächst im Kreise seiner Familie mit Angaben heraus, von denen anfangs schwer etwas Anderes zu denken war, als daß er seine Leute zum Besten haben wolle. Doch fand sich bald auch Vertrauen. Auch ein leichtgläubiger Deutscher, Peter Wittmer, war unter den frühesten Gläubigen (s. den deutschen Kirchenfreund von Dr. theol. Ph. Schaff, Prof. am reform. Prediger-Seminar Mercersburgh, Penns., Jahrg. V. S. 107 ff.). Smith sagt, ein Engel habe ihm einen Bündel goldener Platten voll geheimer Schriftzeichen gewiesen, er dürfe sie aber Niemand zeigen. Bald kam hinzu, daß der Engel ihm ein Instrument von Silber, worin zwei Steine gefaßt seien, gezeigt und gegeben habe. Diese Steine seien das Urim und Thummim, ohne welche die geheimen Schriftzeichen nicht zu übersetzen seien. — Indessen verließ Smith als ein „Märtyrer der Offenbarungen", wie sein Anhänger Orson Pratt will, oder richtiger, weil er in jener Gegend sehr verdächtig geworden war, den Staat New-York und ließ sich im nördlichen Theile Pennsylvaniens, nahe dem Susquehannafluß nieder. Dort soll auch der damals ihm eng verbrüderte S. Rigdon gewohnt haben, und dort ging auch die angebliche Uebersetzung der Metallplatten vor sich. J. Smith, selbst ein schlechter Schreiber, soll mit der Urim- und Thummim-Brille, hinter einem Vorhang sitzend, laut übersetzt und ein gewisser früherer Schullehrer, Oliver Cowdry, niedergeschrieben haben. Ihnen Beiden erschien am 15. Mai 1829 der Täufer Johannes, legte die Hände auf sie, weihte sie zur aaronitischen Priesterschaft und befahl ihnen, daß Einer den Anderen taufe, was sie auch sofort thaten. Es gelang ihnen, nach und nach eine Anzahl Gläubiger zu sammeln. Ein gewisser Landmann, Martin Harris, der bei verschiedenen Sekten keinen Frieden gefunden hatte, schoß Geld vor; er durfte zwar die Metallplatten nicht selbst sehen, aber er legte wirklich dem Prof. Karl Anthon in New-York ein mit vielen aus allerlei Alphabeten gewonnenen Schriftzeichen bedecktes Papier vor, wurde auch von diesem vor Betrug gewarnt (s. Prof. Anthon's Brief an Herrn Howe, mitgetheilt in Utah and the Mormons etc. by B. G. Ferris. 1854). Bald darauf erschien the book of Mormon im Druck, fand aber wenig Verkauf. Harris kam um sein Vermögen.

Es läßt sich denken, daß Leute, die von dem Manuscripte Spaulding's nichts, von dem jungen Smith aber wußten, daß er in litterarischer Hinsicht völlig unerzogen war, über „the Book of Mormon. by S. Smith junior" staunten. Freilich die drei Zeugen, deren Angabe am Schlusse des Buches besagt, daß ein Engel ihnen selbst die Platten mit den Schriftzeichen gewiesen, und die acht anderen Zeugen, welche dort behaupten, daß Smith die Platten habe und daß er sie ihnen gezeigt habe, fallen nicht sehr in's Gewicht, wenn man bedenkt, daß die meisten von ihnen nahe und nächste Verwandte Smith's waren, andere von ihnen der gemeinsten Verbrechen, des Diebstahls, Falschmünzens u. s. f. angeklagt wurden und überdieß einander selbst gründlich verachteten, wie dieß nachher an die Oeffentlichkeit kam.

Indessen organisirte Joseph Smith mit 30 Gliedern am 1. Juni 1830 die neue Kirche in Fayette (oder Manchester?), Ontario-Grafschaft in St. New-York. Die zweideutige Meinung, welche in der Umgegend über seine Anhänger herrschte, veranlaßte ihn schon im ersten Jahre der neuen Kirche, Anfangs 1831, nach Kirtland in Ohio mit der Gemeinde der Gläubigen zu ziehen. Nun enthüllten sich die Gnadenmittel der „Hei-

ligen der letzten Tage“ immer rascher; jeder Beitretende wurde wieder getauft; Smith empfing die Gabe der Weissagung und Offenbarnng. Besonders folgenreich wurde es, daß der obengenannte S. Rigdon, der an litterarischer Bildung J. Smith weit überlegen war, um jene Zeit sich förmlich in die neue Sekte aufnehmen ließ. Er übte für längere Zeit bedeutenden Einfluß auf die Gestaltung derselben aus. Er begann die „Doctrines and Covenants“, eine Art neuen Testamentes der Mormonen, wo aber statt der kirchlichen Dreieinigkeit eine Zweiheit der göttlichen Personen gelehrt wird (Doctr. and Cov., S. 47); er mag wahl auch die Lehre der „Taufe für die Todten“ aufgebracht haben und überdieß die später so furchtbar auftretende materialistische Richtung des Systems. Auch wurde wohl unter seinem Einfluß die bisherige einfache presbyterianische Organisation der Kirche mit teaching and ruling Elders aufgegeben und sämmtliche biblische Aemter wurden restituirt — dieß ist ein Berührungspunkt mit den Irvingianern—: Apostel, Propheten, Patriarchen (Ebr. 7, 4.), Evangelisten, Bischöfe, Aelteste, Diakonen, Prediger, Lehrer, außerdem eine doppelte Priesterschaft, die des Melchisedek und die des Aaron. Diese Organisation gab vortreffliche Gelegenheit, alle individuellen Kräfte der Gemeinde zu entfalten und den Trieb des Ehrgeizes bei Vielen zu befriedigen. S. Rigdon wußte es dahin zu bringen, daß J. Smith in ihm in Folge besonderer Offenbarung einen Propheten neben sich erkannte.

Der Erfolg, den die neue, so ganz eigenthümliche Bewegung bei manchen Leichtgläubigen und Unerfahrenen hatte, mußte den Muth ihrer Stifter und Leiter erhöhen. J. Smith war gewandt in Benutzung aller der Mittel, die anderswo Wirkung hatten, um die Prätension neuer Offenbarungen zu besiegeln. Er verstand alle Künste einer camp-meeting-Aufregung. Die Kühnheit und der erstaunliche Ernst, womit er das Unglaubliche aussprach, die gewagte Neuheit der Offenbarungen, die Fülle von Phrasen, die seinen und des Mitpropheten Rigdon und anderen begabten Lippen gemäß bekannter amerikanischer Nationalfertigkeit entströmten, und dazu nun jene grenzenlose religiöse Unerzogenheit und Erfahrungslosigkeit der Volkshaufen, die bearbeitet wurden — das Alles wirkte zusammen, und auf dieser Grundlage erbaute sich der Mormonismus und wuchs durch Zufluß — 1200 Seelen in wenigen Monaten — besonders aus den östlichen Staaten der Union, namentlich von dem Zeitpunkt an, als J. Smith und Rigdon, denen Oliver Cowdry auf einer Missionsreise zu den „Lamaniten“, den Indianern vorangezogen war, in Folge eigener Inspektion eine Gegend in Missouri noch im J. 1831 als den künftigen Sammelplatz ihres Volkes ersehen hatten und die Menge desselben hinzog. Die Leiter wußten wohl, daß sie an den damals äußersten Grenzen der Civilisation am wenigsten Conflikt zu fürchten hätten. Alles, der Auszug, die Wahl des Ortes, die Lage des neuen Tempels u. s. f. wurde geleitet durch jeweilige Offenbarung, welche fortan als Deus ex machina aus jeder Verlegenheit half. Hier kam nun, wo jetzt Independence in Jackson-Grafschaft steht, eine Kolonie mit unglaublicher Schnelligkeit zu Stande. Die Gläubigen, meistens Kleinbauern, Kleinhändler, Handwerker, kauften Land, bauten Häuser und gründeten schon im J. 1832 in ächt amerikanischer Weise eine Zeitung, „the Evening and Morning Star“, die ein verunglückter Politiker aus dem Staate New-York, W. W. Phelps, redigirte. Smith kehrte zurück nach Kirtland, wo noch manche Freunde wohnten und wo er die Interessen der „Kirche“ glaubte besser fördern zu können. Bald aber zeigte sich Eifersucht gegen ihn bei einigen der obersten Leiter und er fand für gut, durch Offenbarung „Vergebung der Sünden S. Rigdon's und Fr. G. William's und deren Gleichstellung mit ihm“ zu promulgiren (März 1883). Gefährlicher wurde ein Sturm von außen. Die neuen Heiligen, erhoben durch ihren bisherigen Fortschritt, redeten von einer Erbschaft des ganzen Landes, die ihnen zufallen müsse, denn „Gott nehme und gebe, wie einst bei den Aegyptern und Israeliten, wem er wolle“; auch machten sie sich durch die Praxis gewisser, den „Heiligen“ zukommender Freiheiten in der Umgegend verhaßt. Die Sklavenhalter in Missouri wurden namentlich durch einen Artikel in der Phelps'schen Zeitung gereizt. (Später

änderten sich die Grundsätze der Mormonen bezüglich der Sklaverei.) Eine Volksversammlung beschloß am 20. Juli 1833 die Vertreibung der Mormonen aus Jackson-Grafschaft. Im Schrecken versprachen sie auszuziehen, wandten sich aber auf Smith's Rath an den Gouverneur des Staates, der sie wieder an die Gerichte wies. Dieß konnte bei der herrschenden Erbitterung nichts helfen, es kam zu Gefechten und die Mormonen zogen, der Gewalt weichend, und trotz durch Smith erhaltener Verstärkung, im November 1833 auf die andere Seite des Missouri nach Clay-Grafschaft. Hier sowohl wie in benachbarten Grafschaften hatten sie vier Jahre Ruhe, Habe und Anhänger sammelnd.

Smith, der von Kirtland aus Apostel und Evangelisten in die Welt sandte, hatte das Unglück, von Ungläubigen mit „Theer und Federn" mißhandelt zu werden, hielt sich aber und gründete ein Handelsgeschäft und eine Bank. Die Taxen, die jedes Glied pünktlich einzuzahlen hatte und die bei seiner Verschwendung nöthigen außerordentlichen Zuschüsse standen ihm zu Diensten. Aber die Gläubiger, und darunter sogar einige Gläubige, wurden dringend, und eines kalten Januarmorgens 1837 hatte Smith und sein Coadjutor Rigdon Kirtland verlassen und fanden, als sie nach Clay-Grafschaft in Missouri kamen, die „Heiligen" auch hier abermals von Verfolgung getroffen. Zwar war deren Zahl wunderbar gewachsen, sie hatten zwei Städte gegründet, weit umher das Land bebaut, fühlten sich auch stark zum Kampfe, und Smith entflammte ihren Muth noch mehr. Aber nach unentschiedenen Gefechten zwischen den „Heiligen" und den „Heiden" rief der Gouverneur des Staates das Staatsmilitär zu den Waffen, die Mormonen lieferten sogar Smith aus und versprachen den Staat zu räumen. Unter Novemberstürmen über die Prairien und den Mississippi ziehend, fanden sie Mitleiden beim Volke des Staates Illinois. Smith, der Haft entsprungen, ward ihnen wie durch ein Wunder wieder geschenkt. Mit unverwüstlicher Ausdauer bauten sie bald auf einer vom Mississippi umströmten Landzunge die Stadt Nauvoo. Offenbarung befahl, „ein schönes Wohnhaus für meinen Knecht Smith und alle seine Nachkommen", welches als Nauvoo-House zugleich der Gasthof der Stadt war, zu bauen und einen Tempel, jenen bekannten styllosen Bau von weißlichem Kalkstein, zu errichten, dessen Grundstein mit großem Pompe im Jahre 1841 gelegt wurde. Die Stadt erhielt einen Freibrief vom Staate, Smith wurde Mayor, und durch Organisirung einer sehr zahlreichen Bürgermiliz selbst General. Er hatte jetzt überhaupt oberste Gewalt in Allem, und „Offenbarung" vom Juli 1843 erlaubte ihm und wem er es gestatte, eine unbeschränkte Anzahl von Weibern zu haben. Dieß Mysterium des neuen Glaubens wurde aber zehn Jahre hindurch nur einzelnen Eingeweihten mitgetheilt. Alles schien indessen einen neuen Aufschwung zu nehmen; Proselyten kamen von allen Seiten; in einem Jahre sollen 10000 Seelen in England getauft worden sein; die Kunde ihrer Verfolgungen selbst gewann den Verfolgten Theilnahme und Anhänger.

Aber bei Grundsätzen des Glaubens und Lebens, welche von dem in christlichen Ländern und bei christlichen Nachbarn sonst Gültigen so sehr verschieden waren, konnte die Ruhe von innen und außen nur von kurzer Dauer seyn. Innerlich erregte das „spiritual-wife-system" großes Aergerniß. Denn wenn auch die Lehre hierüber, so ließen sich doch nicht die Praxis und ihre Folgen verbergen. Es half nichts, daß Smith nun öffentlich diese Anklagen läugnete und sogar einige gefallene Eingeweihte preisgab. Solche Vorfälle ließen die ungläubige Welt einen Blick in das innere Verderben der äußerlich blühenden Gemeinde werfen. Allerdings war aber die Moraliät der Gemeinde im Ganzen viel besser, als die Smith's und seiner nächsten Umgebung. (Daher solche günstige Schilderungen, wie sie Thomas C. Kane entwirft in dem Discourse on the Mormons, gehalten vor der Historic. Society of Pennsylv. vom 26. März 1850 mit dem Motto „O quantus fervor omnium religiosorum in principio suae sanctae institutionis fuit!".) Von außen aber wurde die Feindschaft auch in Illinois rege durch die aufreizenden Phrasen der Mormonen, die von allen Andersdenkenden nur als von

Heiden redeten und die Hoffnung, bald in den Besitz des Landes und der Gewalt zu kommen, nur wenig verbargen. Als aber in Nauvoo selbst von einem Dr. Foster, der durch die polygamistischen Tendenzen der Leiter an seiner Ehre war gekränkt worden, und von einem Manne Namens Law eine Zeitung, der „Expositor", gegründet wurde, die nicht schonte, sondern die Schäden aufdeckte, und als nun Smith durch sein Militär das Zeitungsbureau zerstören ließ, da wurden die Beleidigten Kläger bei der Staatsgewalt, Smith mußte mit schwächeren Kräften der Uebermacht weichen, wurde in der Stadt Carthago in Illinois mit seinem Bruder Hyrum in's Gefängniß geworfen, die schwache Gefängnißwache wurde aber am Abend des 27. Juni 1844 von etwa 200 bemalten und verkleideten Bewaffneten übermannt, das Thor erbrochen und die Brüder erschossen. So fiel in seinem 39. Jahre der neue Prophet der Gesetzlosigkeit, an dem nichts groß war als seine Betrügereien und die Frechheit, mit der er Glauben forderte, ein Opfer der Wuth einer gesetzlosen, über ihn und sein verbrecherisches Treiben ergrimmten Volksmasse, bestehend zum Theil aus seiner eigenen Jüngerschaft. Sein Leichnam wurde mit größtem Pomp in Nauvoo beerdigt. Das Mormonen-Journal Times and Seasons sagt S. 584 von ihm: „Er war Einer der Besten, die je auf Erden lebten. Das Werk, das er im kurzen Zeitraume von 20 Jahren, seit der Engel des Herrn ihn in sein Amt rief und ihn ausrüstete, Zion zu fördern, so weit ausführte, um ächte Religiosität zu gründen und die große Sammlung Israel's anzubahnen, übertrifft Alles, wovon die Geschichte uns meldet."

Sechs Wochen nach Smith's Tode wurde Brigham Young, der Präsident des apostolischen Concils, zum „Seher, Offenbarer und Präsidenten der Mormonen" erwählt. S. Rigdon, der auf diese Würde Anspruch gemacht hatte, wurde mit ein Paar Anderen excommunicirt und soll später Haupt einer kleinen Mormonen-Kolonie in Pennsylvanien gewesen seyn. Im Uebrigen hörte weder die innere Uneinigkeit, noch der Haß von außen auf; kein Wunder, denn es ist eine unbestrittene Thatsache, daß, um die Sache der Heiligen zu stärken, Menschen vom elendesten Karakter, Diebe, Räuber, Fälscher u. s. f., in Nauvoo Aufnahme fanden. So ward der Gedanke, der allmählich in der Gemeinde reifte, in frommer Abgeschiedenheit von den „Heiden" Ruhe zu suchen, eine Maßregel der Klugheit; dort ließen sich Unzufriedene in der Gemeinde leichter bewältigen und Collision mit Nachbarn und Staatsgewalt erschien unmöglich. Dazu wurden die Felsgebirge im Westen erlesen. Man sandte eine Schaar von 1500 Kundschaftern voraus. Sie zogen früh im J. 1846 über den Mississippi und Missouri, legten unterwegs Landgüter an, bauten den Boden, besäeten ihn und zogen weiter, auf daß die später nachziehende Masse Ernte und Brod auf dem Wege fände. Eine Schaar von 500 von diesen trat in die Dienste der Verein. Staaten als Angriffstruppen gegen das damals noch ganz mexikanische Californien, und sie sind es, die auf diesem Zuge die Goldlager des neuen Ophir entdeckten. Die in Nauvoo Zurückgebliebenen bauten noch fort am Heiligthume der Gemeinde und weihten es mit Glanz im Mai 1846 ein. Da entstand bei nachbarlichen „Heiden" der Verdacht, daß die Mormonen ihr öffentlich gegebenes Versprechen des Auswanderns nicht halten wollten; neue Streitigkeiten brachen aus, und im September desselben Jahres wurden die weit umher Verhaßten mit Waffengewalt vertrieben. Sie verbrachten einen furchtbaren Winter auf den Prairien und im großen Lager im Missourithal.

Im Frühjahr 1847 zog eine Schaar von 143 kräftigen Männern vorwärts; sie legten im großen Salzseebassin zwischen den Wahsatsch- und Nevada-Gebirgen am Fuße majestätischer Gipfel die Grundsteine der neuen Heimath und bauten zuerst ein Fort zum Schutze gegen die Indianer. Alsobald hatte der Präsident Brigham Young eine Vision, worin ihm Jos. Smith die Stelle des künftigen Tempels zeigte. Im nämlichen Jahre sammelten sich dort etwa 4000 Mormonen, die den Weg von tausend Meilen über die öden Prairien, über Ströme und unwirthbare Gebirge nicht scheuten. Andere kamen später nach, und noch immer sammeln sich, besonders aus nördlichen und nord-

westlichen Gegenden der alten Welt, von Missionären gelockt, die „Heiligen der letzten Tage". Es wird ihnen auch zur Reise Unterstützung aus einem „Emigrationsfunde" gegeben. Der neue Präsident, Brigham Young, früher ein Zimmermann, von geringer litterarischer Bildung, von viel Menschenkenntniß und Weltklugheit, in seinen Planen selbständig, der bei nicht besonderer Beredtsamkeit den Muth hat, in öffentlicher Volksversammlung die Sittenlosigkeit des mormonischen Haremhaltens für Gehorsam gegen göttlichen Willen auszugeben, regiert als der Träger der Offenbarung und als Priesterfürst.

Fassen wir kurz das Wichtigste der äußeren Geschichte des Mormonismus seit der Gründung der Salt-lake-city in Utah (oder Deseret, Bienenland in der Mormonensprache) zusammen. Die Absicht war offenbar, hier einen ganz unabhängigen Staat zu gründen. Gleich die erste Proclamation Brigham Young's, von der neuen Kolonie aus gegeben, lud daher nicht nur die „Heiligen" ein, sondern sprach in den brüderlichsten Ausdrücken von Allen, die guten Gesetzen günstig seyen und Jesus als den Christus anerkennen, sie sollen Alle willkommen seyn. Man bringe mit, was jede civilisirte Gesellschaft bedürfe, Arbeitszeug aller Art, Bücher, wissenschaftliche Geräthe und Sammlungen, Metalle, musikalische Instrumente u. s. f. Auf Gemeindekosten wurden großartige Werkstätten eingerichtet, außerdem eine höhere Bildungsanstalt (University), eine Normalschule zur Bildung von Lehrern, öffentliche Schulen in der Stadt und im Lande umher für Jung und Alt. Als nun durch den Frieden mit Mexiko 1848 die Verein. Staaten als die Besitzer jener Gegend bis zum Stillen Meere anerkannt wurden, blieb den Mormonen nichts übrig, als sich möglichst schnell als besonderer Staat in den Staatenbund aufnehmen zu lassen. Nach der Constitution der Verein. Staaten bilden sie indessen nur ein Territorium (Congreßbeschluß vom J. 1850) mit einem vom Präsidenten der Verein. Staaten zu ernennenden Gouverneur. Klugerweise wurde dazu B. Young ernannt. Er berief im J. 1851 sofort eine gesetzgebende Versammlung des Territoriums, die einige unerläßliche Gesetze entwarf, welche der Congreß nachher ratificirte. Im Ganzen aber wird Alles durch die Kirche, d. h. durch die obersten kirchlichen Würdenträger oder eigentlich durch B. Young regiert. Widerspruch gegen ihn ist unbekannt; Wahlen, Gesetze, Gerichte, Urtheil, Alles ist unter seinem Supremat. Ja, es existirt laut gerichtlichen Zeugnisses eine Bande, „Daniten", welche nach Art der alten Vehme geheimes Gericht und Rache ausüben und über den armen Verführten, die, in Utah angekommen, mit geöffneten Augen ihre furchtbare Täuschung und die Unmöglichkeit des Entfliehens durch die endlose Wildniß erkennen, besiehlt der Schrecken. Sieht man von den Greueln der schmutzigsten Vielweiberei auch ab, so muß ein furchtbares, durch erzwungenes Schweigen doppelt großes Maß von Elend in den Familien von Utah herrschen. Wie muß es dem „Weib der ersten Liebe" zu Muthe seyn, wenn der Mann eine zweite, dritte u. s. f. „Gattin" in's Haus führt? Den Fanatismus der Gläubigen suchen die Mormonen mit allen Mitteln rege zu halten. Besonders wird ihr Eifer auf die Erbauung eines neuen, großartigen Tempels gelenkt. Die Bevölkerung des Territoriums, das etwa eine Million Menschen soll nähren können, beträgt jetzt wohl mehr als 60000 Einwohner (Januar 1856). Da finden sich die eigentlichen Agitatoren, die Propheten, Seher, Apostel, Priester u. s. f., die, unter sich durch tausend Interessen verbunden, den Glauben und die Gläubigen beherrschen und unter der Aegide des Systems ihre weltlichen Geschäfte betreiben, neben der passiven Masse der völlig im Glauben befestigten „Heiligen", denen keine Wunder, selbst nicht die crassesten Widersprüche der Offenbarungen zu verwunderlich sind. Außerdem findet sich eine Menge von verkommenen, von der gesitteten Gesellschaft Europa's oder Amerika's ausgestoßenen Subjekten und auch manche Leute, die der Reiz der Neuheit oder die Hoffnung einer Verbesserung ihrer äußeren Lage dahin zog. Da die Mormonen die Sache des Proselytenmachens durch ihre Missionäre eifrigst betreiben, so finden sich leichtgläubige Anhänger in allen Theilen der Welt. Doch darf man den Alles übertreibenden Mormonenberich-

ten auch hierin keineswegs trauen. Mormonengemeinden finden sich in den größten Städten der Union, in New-York, Philadelphia und an anderen Orten; sie kündigen ihre Gottesdienste öffentlich an, machen aber kein Aufsehen, da sie sich hüten, mit den Gesetzen in Conflikt zu kommen, und da die Zahl ihrer Glieder ohnehin nicht bedeutend ist.

Ob die Verein. Staaten mit den Mormonen in Utah in förmlichen Conflikt kommen werden, das muß von dem ferneren inneren Entwickelungsgange des Mormonismus selbst abhängen. Es gibt in Utah selbst schismatische Mormonen, die „Gladdimiten", so auch an anderen Orten, wie die unter „König Strong" auf einer Insel im Michigan-See. Die Mormonen selbst sehen Utah nur an als eine ihrer Wanderstationen (stakes) und reden noch immer von einer dereinstigen Versammlung aller „Heiligen" im bleibenden Zion, nämlich in jener Jackson-Grafschaft in Missouri. Gründliche Kenner der Verhältnisse glauben nach eigener Anschauung, daß der Mormonismus seinen Gipfelpunkt bereits überschritten habe.

Je überraschender die geschichtlichen äußeren Erfolge des Mormonismus sind, mit desto größerem Interesse wendet man sich zu seinen *inneren Zuständen*, als zu der Bedingung dieser ungewöhnlichen Entwickelungsfähigkeit. Hier tritt die *gesellschaftliche Organisation* als der wesentlichste Hebel in den Vordergrund. Sie ist im eigentlichen Sinne die starke Seite des Mormonismus, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird.

Der Mormonismus ist die *Imitation einer irdischen Theokratie, demokratischen Verhältnissen und unserer Zeit möglichst angepaßt.* Er lehnt sich viel mehr an an das Alte Testament als an das Neue und gibt auch den neutestamentlichen Aemtern ceremonialgesetzliche Bedeutung. Der Begriff der *Kirche*, als einer äußerlichen, sichtbaren, göttlich geordneten Gemeinschaft, tritt ganz in den Vordergrund. Die Organisation der Kirche nach angeblich primitiver, apostolischer Einrichtung ist Glaubensartikel. Natürlich muß die Annahme göttlicher Offenbarung und Institution als das Grunddogma, als die conditio sine qua non der ganzen Maschinerie bei der Menge der Gläubigen vorausgesetzt werden. Dieß zugegeben, so ist die Fortentwickelung des Ganzen leicht zu begreifen, so lange sich die geschickten Organe finden.

Den krönenden Schlußstein des ganzen Baues bildet die Würde „des Sehers, Propheten und Offenbarers", der der „Präsident" der Kirche ist und alle höchsten Aemter in sich vereinigt; er ist „ernannt durch Offenbarung, anerkannt durch die Stimme der Kirche". Eigentlich ist er durch Offenbarung Prophet, durch Wahl der Gemeinde Präsident. Der ausdrückliche Beschluß der halbjährlichen Generalconferenz bestätigt ihn immer auf's Neue in letzterer Capacität. Der Präsident bildet zugleich die Spitze der „Priesterschaft Melchisedek's", wohin nur „Hohepriester und Aelteste" gehören. Sie bilden einen Stand zusammen, der gewisse geheime Symbole und Weihen und seine besonderen Funktionen hat. Untergeordnet ist das „aaronitische Priesterthum" mit Bischöfen, Priestern, Lehrern, Diakonen und dem Levitendienstpersonal. — Jene Priesterschaft, die des Melchisedek, hat die „Schlüssel aller geistlichen Segnungen", steht in geheimer, unmittelbarer Verbindung mit Gott dem Vater und Christus; diese dagegen, die aaronitische, thut Engelsdienst, verwaltet die äußeren Gebräuche, lehrt den Buchstaben, tauft u. s. f. gemäß der Offenbarung. An der Spitze dieser steht der „Bischof"; an der Sitze jener der „Präsident", neben ihm zwei „Räthe", die zwar im Rathe opponiren dürfen, nicht aber, wenn der Präsident einmal einen Beschluß verkündigte. Diese drei zusammen bilden eigentlich die Präsidentschaft, analog den Apostelfürsten der Urkirche, Petrus, Jakobus, Johannes. Der unter ihnen primus inter pares ist, steht doch über ihnen und an der Spitze des Ganzen, sofern er „Seer", Seher, Offenbarungsvermittler ist. Nun folgt das quorum der „zwölf Apostel", die zwar theoretisch, keineswegs aber in der Wirklichkeit dieselbe Bedeutung haben; sie müssen immer voll-

stimmig und einstimmig beschließen, und da ihr Hauptamt ist, in die Welt zu gehen und zu predigen, so können sie als Collegium nur von geringer Wirkung seyn. Unter ihnen stehen wieder Quorums von „Siebenzigen", die auch nur einstimmig beschließen dürfen und unter der Direktion der Zwölfe predigen. Das Zusammentreten aller dieser Quorums als der geistlichen, absoluten Behörde der Kirche ist die Generalversammlung. Noch findet sich ein „Hoher Rath" von zwölf „Hohenpriestern", um in schwierigen Fällen, wo andere Behörden keine Befriedigung gaben, zu entscheiden. Höchste Appellationsinstanz ist der „Seher".

Das ganze System geht darauf hinaus, daß Alles in der Gemeinde prophetisch geordnet und priesterlich geweiht erscheinen soll. Diese durchgeführte kirchliche Organisation macht eine sonstige bürgerliche Ordnung und Verwaltung unnöthig. Geistliches und Weltliches ist zusammengeschmolzen. Da sind Patriarchen, welche über Einzelne bei verschiedenartigem Anlaß und Zweck den Segen sprechen; Bischöfe werden verwendet, um die Abgaben einzuziehen; Aelteste werden mit einer Schaar ausgesandt, um die Gründung einer neuen Kolonie im Gebiet der Gemeinde zu leiten; Hohepriester und Apostel sind die Richter, und alle Streitigkeiten werden vor geistlichem Gerichte geschlichtet. Die Menge der Aemter, wie sie den Ehrgeiz Vieler befriedigt, gibt auch der Thätigkeit der Einzelnen eine bestimmte Richtung. Auch bleibt es Jedem unbenommen, Träume, Visionen u. s. f. zu haben, so lange es im Geiste des Systems geschieht. So lernt man die Leute kennen und weiß sie zu benutzen. Störende Individuen werden oft auf „Missionsreisen" geschickt, andere excommunicirt und, sind sie reuig, wieder aufgenommen; ein Spionirsystem hilft den schlauen Oligarchen an der Spitze und erklärt uns manche überraschende „Offenbarung" des präsidirenden Propheten. An Ceremonien, vielleicht den Freimaurern nachgebildet, mit denen manche Glieder der Mormonen in Verbindung gestanden haben sollen (Gunnison, S. 59, 60), fehlt es nicht; sie imponiren den Schwachen und halten auch die Starken in Zuchtordnung. Wirksam ist besonders eine auf den Geschmack der Menge berechnete Beredtsamkeit. Alles wird ohnehin controlirt, die Familie, die Geschäfte, der Umgang, die Presse (es gibt Tagesblätter, ein wöchentliches Journal, Missionsberichte, Gesangbücher u. s. f.), die Volksversammlung. Ein großartiges System der kirchlichen Taxen bindet den Einzelnen an das Ganze, weil es ihm Etwas kostet, gibt den obersten Würdenträgern Mittel an die Hand zur Ausführung kostspieliger Pläne, und hält die ganze Maschine im Gang; es vermeidet die Gefahren einer völligen Gütergemeinschaft, welche der Entwickelung individueller Kräfte überall hemmend in den Weg tritt, während es die Interessen der Einzelnen auf's Stärkste mit dem Zustande des Ganzen bindet und sie diesem unterordnet.

Ein besonders wichtiges Glied im Organismus des Mormonenthums ist das Missionswesen. Missionäre gehen aus nach allen Weltgegenden. Gewöhnlich nimmt man Convertiten aus den verschiedenen Völkern zum Dienst an ihren Stammgenossen und stellt sie auch anderen Emissären als Dolmetscher an die Seite. Sie treten auf unter allerlei Gestalt bis herab zum Bettler; sie verbreiten Traktate, geben auch periodische Blätter heraus (z. B. le Reflecteur in Lausanne, Skandinaviens Sterne in Kopenhagen u. s. f.), übersetzen das „Buch Mormons", locken besonders die ungebildete Klasse zur Auswanderung nach Utah, und suchen so bald als möglich sich selbst von den Kirchensteuern der Ungläubigen zu erhalten. In ihren Vorträgen reden sie besonders vom nahen Kommen Christi, vom tausendjährigen Reiche (eine ihrer Zeitungen heißt The millennial Star), von den Wundern, die unter den Mormonen geschehen, und wissen die Leichtgläubigen und mit einer gedrückten Lage Unzufriedenen zu gewinnen. Nirgends hatten sie mehr Erfolg als in gewissen Gegenden Englands.

So fest geregelt nun auch diese Verfassungsform des Mormonismus zu seyn scheint, so ist doch eine plötzliche, durchgreifende Veränderung derselben keineswegs unmöglich. Denn es ist eines der Grundprinzipien des ganzen Systems, daß dasselbe „progressive"

ist, d. h. die Gestaltung desselben hängt völlig von der jeweiligen Offenbarung ab; wie weit diese sich den gegebenen Verhältnissen anschmiegt, bleibt dahingestellt. Dieß gilt nun besonders auch mit Rücksicht auf die dogmatische und ethische Seite des Systems. Man kann also nur sagen, dieser Grundsatz der Ungewißheit ist das Gewisse, im Uebrigen und selbst in Beziehung auf ihn gilt eigentlich nur: um diese und jene Zeit lehrten die Mormonen so oder so. Diese Gattung progressiven Lebens begreift nun nicht die Unterschiede von Entwickelungsstufen, sondern die enormsten Widersprüche in sich. Allein darin liegt eben auch der Beweis, daß es an einem positiven, religiösen Elemente, an originaler Lebenskraft fehlt. Wir haben daher auch keinen Lehrorganismus vor uns, sondern nur ein atomistisches Gemengsel völlig willkürlicher, oft äußerst unklarer Behauptungen, auf deren Gestaltung seit der Excommunication des früher genannten S. Rigdon besonders der „Apostel" Orson Pratt bedeutenden Einfluß ausübte.

Wie sich aus dem bereits Gesagten ergibt, so ist der wichtigste Begriff des dogmatischen Systems der Mormonen der der Offenbarung. Ihr verdankt der Mormonismus seine Existenz, seine Gleichstellung mit dem A. und N. Bund und durch sie wird er ununterbrochen geleitet. Es muß einleuchten, daß dabei das normative Ansehen der heiligen Schrift, selbst des Buches Mormons leiden muß. Dieser Begriff Offenbarung beherrscht nun den ganzen Organismus der Lehre und des Lebens, und durch ihn erscheint die äußere Organisation eben so göttlich, eben so sehr als ein Glaubensartikel, als irgend ein anderer Ort im Lehrbau. Wie vage aber derselbe überhaupt gefaßt wird, geht auch daraus hervor, daß der Ausdruck „das ewige Evangelium" im Sinne der Mormonen oft so interpretirt wird, daß man darunter Nichts verstehen kann, als die Summe der allgemeinen Naturgesetze, die aus den „absoluten Prinzipien Intelligenz und Materie durch deren Verbindung entstehende Ordnung des Universums", den Kosmos. Auch stört es die Mormonen gar nicht, daß J. Smith das Alte und Neue Testament corrumpirte Bücher nannte und die seltsamsten Proben der Restitution des ächten Textes gab. Somit wird an Offenbarung im Sinne von Wort und Lehre keineswegs die Anforderung einer inneren Uebereinstimmung gemacht. Es hängt rein von dem zufälligen Gefühle der Menge ab, daß Dieser oder Jener zeitweiliger Hauptträger der Offenbarung ist, oder Interpretator der Visionen, des Zungenredens, der Träume Anderer. Bei den Gläubigen, worunter wir hier die Menge der vorherrschend Passiven verstehen, herrscht ein einseitig supranaturalistischer Begriff von Religion überhaupt; das Göttliche erscheint ihnen als ein auf Welt und Mensch magisch wirkendes Prinzip; daher die Eingebungen, Zeichen, Wunder und der ganze Apparat von Unglaublichem und Widersinnigem, ohne den sich ein Zusammenhalt der ganzen Genossenschaft freilich gar nicht denken läßt. Wie furchtbar muß aber der Sinn für Wahrheit erloschen sein, wenn der Mormone über die grellsten logischen und ethischen Widersprüche der sogenannten Offenbarungen unter sich und mit der heiligen Schrift hinwegkommt, und wenn er die leidenschaftlichen Ausbrüche, die schlauen, berechneten Einfälle, die Diktate des Sensualismus, die bombastischen Haranguen seiner Propheten, Apostel u. s. f. für göttliche Eingebungen halten kann!

Es konnte, wenn nur einmal ihr Offenbarungsamt Glauben fand, dem J. Smith und seinen Coadjutoren ziemlich einerlei sein, was für ein Lehrgebäude sie auf dieser Basis aufführten, so lange sie nur ihren praktischen Zweck erreichten. Allein es lag in ihrem Interesse, den Schein der Neuheit und — für Lehre und Leben — eine Rechtfertigung zu haben. So wurde denn am System des christlichen Glaubens willkürlichst geändert, ohne sich um Klarheit und Uebereinstimmung zu bekümmern. Die abenteuerlichsten Dinge kommen zum Vorschein. Von Gott lehrt das Book of Mormon (1830) noch im Anschluß an die herrschende christliche Ausdrucksweise und zwar trinitarisch; in Doctrines and Covenants (1835) wird bereits die Persönlichkeit des heiligen Geistes unzweideutig geleugnet, später hieß es (Ferris, S. 225), er habe im Leibe des J. Smith

gewohnt; ja, in gedruckten Reden von O. Pratt und Anderen ist von einer Vielheit göttlicher Wesen die Rede, von denen jedes ganz absolut über einen Distrikt des Universums herrscht; auch von einer zur Zeugung des ewigen Sohnes nöthigen Verbindung des Vaters mit einem anderen göttlichen Wesen, selbst vom Vorhandenseyn eines göttlichen Wesens vor Vater und Sohn, auch von einem ewigen Gebundenseyn Gottes an die Materie. Der heilige Geist wird ein „entkörperter Geist" genannt. Christus heißt der μονογενής, weil er das einzige Wesen ist, für welches der Vater durch Vermittelung einer menschlichen Mutter ein „tabernacle", den Leib schuf. Ursprünglich lehrte man Weltschöpfung, Erhaltung, Regierung in gewöhnlicher, christlicher Weise. Allein jetzt ist ein gewisser roher Pantheismus da und dort bemerklich, der Geist und Weltstoff zusammenfließen läßt, so daß Gott selbst materiell gedacht, sogar seine Allgegenwart geleugnet wird, sofern auch er ein einen Leib bewohnender Geist ist (Millen. Star. vol. VI, p. 20); auch heißt es, er habe seinen Wohnsitz auf dem Centralgestirne Kolob und messe nach dessen Umwälzung den Lauf der Zeiten. Aehnliches betreffend Christus, der als ewiger Sohn Weltbildner sey. Die Materie sey ewig, denn der ewige, sie ewig schaffende Geist sey selbst in gewisser Weise materiell. Intelligenz sey eine Eigenschaft der materiellen Atome oder entspringe aus Berührung und Verbindung von Atomen. Ein anderes Mal wird die sichtbare Welt nur als eine Art Spiegelbild der höheren Welt dargestellt, welche feinerer Materie ist, wo Götter und Göttinnen, Rangordnungen, eine himmlische Hierarchie, Zeugung, Thätigkeiten u. s. f. sich finden wie hier. Auch heißt es wiederum, daß eigentlich kein Wesen geschaffen, alle vielmehr erzeugt seyen.

Es scheint nicht der Mühe werth, diese verwirrte Phraseologie weiter zu verfolgen, um so weniger, da dieser naturphilosophische Mysticismus sich bei den Mormonen nicht zu eigentlichen Dogmen fixirt hat. Auch mit Manchem, was über die Natur der Engel, des Menschen, über Sünde, Erlösung, ewiges Leben gesagt wird, verhält es sich ebenso. Die Engel nehmen im Ganzen eine untergeordnete Stellung im Bau der himmlischen Hierarchie ein; sie sind reine, selige Geister, Diener, Boten, die aber einen höheren Rang nie erreichen können; Mormoninnen, die nicht in gewisse Mysterien auf Erden eingehen, nemlich in die „Versiegelung" durch Heirath, werden, nach einer Rede Orson Pratt's, einmal eben Engel, während den Eingeweihten höhere Grade der Verherrlichung bevorstehen. In Beziehung auf den Menschen scheint die Lehre von der Präexistenz der Seele festzustehen; sie beruft sich auf das Vollendetseyn der Schöpfung am siebenten Tage. Diese präexistenten Seelen waren es, welche nach Hiob 38, 7 als Kinder Gottes jauchzten über dem Weltbau, wo sie ihren Leib fanden; daher sey auch Eccles. 12, 7, vom Zurückkehren des Geistes die Rede. Der Leib wird daher auch mit Vorliebe nur das Tabernakel genannt. Die Seelen waren aber unter sich nicht alle gleich; die gemeineren erscheinen hienieden als Neger (über deren Ursprung aber sonst wieder Besonderes gelehrt wird), Wilde u. s. f. Die edelsten sind die Mormonen, die nach ihrer Rückkehr „Götter" werden, durch Verbindung unter einander kraft ihrer inneren Virtualität neue Welten erzeugen und dergleichen mehr, was an gnostische Phantasieen erinnert. — Der Begriff der Sünde tritt im Lehrgebäude des Mormonismus — auffallend und nicht auffallend zugleich — in den Hintergrund. Doch wird der Sündenfall und die allgemeine Sündhaftigkeit als in den göttlichen Weltplan hereingehörend betrachtet, aber aus Rücksicht auf seine Folge, auf den Tod, der das Mittel sei, daß die „Kinder Gottes" den herrlichen, ewigjungen Auferstehungsleib empfangen können. Die sittliche Bedeutung des Todes, als einer Strafe der Sünde und einer Zuständlichkeit des ganzen sündhaften Geschlechtes wird ganz übersehen. Ausdrücklich wird gelehrt, daß Jedermann für seine Sünde, Keiner für Adams Fall gestraft werde. In den Vorträgen der Mormonenprediger wird in Utah selbst keineswegs darauf hingezielt, ein Bewußtsein der Sünde überhaupt zu wecken, sondern es wird besonders gegen „die schlechte, verdammte Welt, die Heiden", d. h. alle Nichtmormonen losgezogen; den Gläubigen

wird besonders Nachlässigkeit in Erfüllung ihrer Gesellschaftspflichten, Mangel an „Glauben", an Eifer, an Bezahlen der Kirchensteuern u. s. f. stürmisch vorgeworfen. Als die schwerste, unverzeihlichste Sünde gilt der Abfall vom Mormonismus. — Da der Sündenfall voraus bestimmt war, war es auch die Erlösung. Ueber ihre Ausführung sei Streit im Himmel entstanden; Lucifer habe diese Ehre haben wollen und gesagt, er könne Alle retten. Das habe Jesus bestritten, dem nun das Erlöseramt nach himmlischem Beschluß übertragen wurde; die Rebellion des Satans dagegen wurde Anlaß zu seinem und seines Anhangs Sturz (Times and Seas. p. 616); die damals ihm anhängenden präexistenten Seelen müssen zur Strafe hienieden „schwarze tabernacles" tragen und sind Neger, weshalb in neuerer Zeit die Mormonen das Sklavenhalten für recht und christlich ansehen. — Daß die, äußerlich festgehaltene, Bibellehre vom Werke Christi keine tiefere Anwendung findet, kann bei einem so oberflächlichen Verständniß des Wesens der Sünde nicht befremden. Zur Theilnahme an der Erlösung wird aber doch gefordert „Glaube an den Herrn Jesus", Buße, Taufe, Handauflegung und das heilige Abendmahl (früher mit Wein, jetzt mit Wasser und Brod gefeiert). Unter diesen Stücken tritt ganz besonders hervor die Taufe. Sie geschieht nur an solchen, die acht Jahre alt und darüber sind, und zwar durch Untertauchen und ist das rechte, unfehlbare Mittel der Sündenvergebung. Eben zu letzterem Zwecke kann sie auch und zwar oft wiederholt werden. Ja, es ist eine besondere Eigenthümlichkeit des Systems, daß man sich taufen lassen kann an der Stelle Verstorbener, wodurch auch ihnen Sündenvergebung zugesichert wird; diese Taufe soll aber im „Tempel der Heiligen" vollzogen werden. Man sagt, daß J. Smith besonders durch diese Erfindung (sie findet sich schon in Doctr. and Cov. sect. 105. 106.) mit Berufung auf 1. Kor. 15, 29 eine Menge Gläubiger nach Nauvoo gezogen habe. Daß auch der Grundsatz der Polygamie mit der Lehre von der Erlösung in eine gewisse Beziehung gesetzt wird, davon später. — Einen Centralpunkt des Systems bildet die Lehre von der Wiederkunft Christi. Weislich setzen die „Offenbarer" keinen Zeitpunkt dafür fest, so nahe sie dieselbe auch verkünden. Sie erwarten auch — und zwar in diesem Jahrhundert — eine Restauration der Juden und den Beginn eines tausendjährigen Reiches nach einem letzten siegreichen Kampfe gegen das Pabstthum. — In den Vorstellungen vom Jenseits tritt der Materialismus des Systems besonders stark hervor. Doch ist auch da keine Klarheit und Einheit der Lehre. Es scheint, daß die Strafe der Verdammten besonders in Beraubung jeder Art eines materiellen Körpers bestehen soll; nur Apostaten vom Mormonismus haben eine Qual des Leibes und der Seele zu erwarten. Im Uebrigen aber scheint die Lehre einer endlosen Bestrafung nicht zu gelten, vielmehr tritt der Gedanke einer Rückkehr der Seele in diese Welt mit neuem Leib zu neuer Probezeit auf. Der Zustand der Seligen wird — auch hier Berührung mit muhammedanischem Sensualismus — ganz sinnlich geschildert; sie leben freudig in einer zauberhaften Welt. Die Seligkeit der an der Erlösung Theilnehmenden hat drei Stufen, auf deren oberster die Menschen, immer mit einem Leibe begabt, eine Art Untergötter werden, neue Welten und Geschlechter erzeugen und zur Perfektion des Wissens und Wollens gelangen.

Es sey hier dem über Cultus der Mormonen bereits Gesagten noch Einiges beigefügt. Er ist zum Theil geheim, zum Theil öffentlich. Geheim ist er besonders betreffend die Aufnahme und Einweihungen, wobei, auch mit Beziehung auf gewisse Schriftstellen, allerlei symbolische Ceremonien stattfinden, wie Aehnliches bei den Freimaurern, Odd Fellows und ähnlichen geheimen Verbindungen der Fall ist. Diese Ceremonien, verbunden mit furchtbaren Verwünschungen und Drohungen gegen die Apostaten und Treulosen, erschüttern die Schwachen. Der öffentliche Gottesdienst besteht in Singen, begleitet von einer Musikerbande, in Beten, Segnen, Predigen, Feier der heiligen Sakramente. Eine Spur von wahrer Veneration soll sich nicht bei demselben finden. Die Propheten, Priester, Apostel, überhaupt die höheren Würdenträger, haben ihre besondern Sitze; von einer Erhöhung aus wird geredet. Ein besonderer Predigerstand findet sich

nicht; die Gabe des Predigens, Weissagens mag sich bei Vielen offenbaren und der Geist läßt sich nicht dämpfen. Während der Predigt soll an jedem Sonntag das heil. Abendmahl in oben erwähnter Form in den Bänken herumgeboten werden. Die Predigten selbst zeigen die völligste Vermischung des Religiösen und Weltlichen; oft sind es Vorträge über Gründung einer neuen Kolonie, über die Nützlichkeit dieses oder jenes industriellen Unternehmens, oder wird der Fanatismus der Glieder angefeuert. Es wird berichtet über Visionen, wunderbare Heilungen, Missionserfahrungen u. s. f. Dieß Alles natürlich im Namen des Herrn und seiner Sache. Dabei ist es nichts Seltenes, daß die ganze Versammlung in wildes Jauchzen oder schallendes Gelächter ausbricht. Lieutenant Gunnison meldet, daß die Musikerbande oft Walzer und Aehnliches beim Gottesdienst zum Besten gebe und überhaupt Heiterkeit und Leichtsinn herrsche. Man habe ihm auch gesagt, daß wenn einmal der neue Tempel fertig sey, in ihm Thieropfer der Gottheit dargebracht werden sollen.

Noch bleibt uns übrig, einen Blick auf die verrufenste Seite des Mormonismus zu werfen, auf seine sittlichen Grundsätze. Dieß ist der Punkt, über welchen die Ansichten bis heute am meisten getheilt sind unter denen, die keineswegs zum Mormonismus sich bekennen. Die Einen sprechen im Ganzen rühmend nach eigener Anschauung vom Zustand der Moralität unter den „Heiligen“, wenn schon Einzelnes tadelnd. Die Anderen sind geneigt, den Mormonen überhaupt den ehrenwerthen Karakter abzusprechen. Gewiß ist, daß die Verfolgungen, die sie erduldeten, die Energie, mit der sie die enormsten Schwierigkeiten überwanden, die überraschenden Erfolge, die sie hatten, den Mormonen viele Sympathie erweckten. Kommt der Reisende nach einer Wanderung von tausend Meilen durch die Oede und Wildniß endlich auf jenen köstlichen Punkt im Gebirge, wo vor ihm das weite Basin von Utah sich ausdehnt, sieht er da plötzlich die Stadt, die Straßen, die Gebäude, Kanäle, Brücken, die bebauten Felder, alle die Zeichen eines geordneten Fleißes, so erscheint es ihm undenkbar, daß ein Volk von ausschweifenden Sitten das Alles im Laufe weniger Jahre habe mitten in diesen abgelegenen Winkel der Erde hineinstellen können. Nur ist nicht zu übersehen, daß der Mormonismus seine Stärke am Fanatismus, an der Opposition und an seiner äußeren Organisation hat, nicht an einem in den Einzelnen wirkenden religiös-sittlichen Lebensprinzip. Es ist daher karakteristisch für ihn, daß die erste Anforderung, die an das Individuum gemacht wird, und auch die letzte nichts Anderes ist, als Glauben (faith). Damit ist die absolute Hingabe an die Sache der „Kirche“ gemeint, die zweifellose Gewißheit ihrer göttlichen Ordnung und Wahrheit und die daraus nothwendig entspringende Thatkräftigkeit. Es ist der durch die mormonische Erkenntniß getragene Wille, in dem selbst das Vermögen liegt, das Wunderbare zu vollbringen. Sogar Gott schreiben die Mormonen diesen „Glauben“ als die oberste sittliche Eigenschaft zu; durch Glauben sei Gott Schöpfer. Im Menschen ist es ein ihm einwohnendes Gewißseyn und Selbstvertrauen, das ihn als Gläubigen treibt, zu Handlungen bewegt und worin er nach einem inneren Gesetz sich schöpferisch erweist. Der Begriff der Liebe tritt in Beziehung auf Gott und Menschen völlig in den Hintergrund; dem Glauben wird Alles zugeschrieben und daraus werden auch die angeblichen Wunderheilungen und Verwandtes erklärt. Allerdings soll der Dekalog seine Bedeutung dabei nicht verlieren als allgemeines Sittengesetz. Daher heißt es in einer Art von kurzem mormonischen Symbol: „Wir glauben an Ehrenhaftigkeit, Wahrheit, Keuschheit, Mäßigkeit, Wohlthätigkeit, Tugendhaftigkeit, Geradheit und allgemeine Menschenliebe; an Alles, was „etwa eine Tugend oder ein Lob ist“, aber ein träger, müssiger Mensch kann kein Christ seyn noch an der Erlösung Theil haben“ (Frontier Guardian, by Orson Hyde [Apostel]). Doch wird aller Gehorsam gegen göttliche und menschliche Gebote regulirt durch den obersten Grundsatz der glaubensvollen Diensttreue gegen die Kirche und deren Offenbarungsdiktat. Das ist der Bann, der auf Gewissen und Willen liegt, und ihm gegenüber ist Nichts mehr fest, heilig, gültig. Wenn die Mormonen daher z. B. von Patriotismus mit allem Feuer ihrer in den er-

travagantesten Bildern sich ergehenden Beredtsamkeit sprechen, so hindert dieser Patriotismus sie keinen Augenblick, die Gesetze der Vereinigten Staaten, wie z. B. das der Monogamie umzustoßen. Niemand sollte noch bestreiten wollen, daß Polygamie, und zwar in der Form der Vielweiberei förmliche, durch „Offenbarung“ eingeführte Sittenordnung bei den Mormonen ist und den „Heiligen“ öffentlich zur Pflicht gemacht wird. Denn sie wird selbst mit der Lehre der Erlösung in Verbindung gebracht, sofern behauptet wird, Weiber können nur dadurch am vollen Segen der Erlösung Theil haben, daß sie, „patriarchalischer Ordnung gemäß“, oder gar nach dem Beispiel Jesu, dessen Verhältniß zu Martha und den Marien Orson Hyde im Guardian (Dec. 26, 1851) herbeizieht, „einem Heiligen versiegelt“, d. h. angetraut sind, oder neben seiner ersten Gattin seine „*spiritual* wives“ werden, welcher Begriff aber der Sache selbst direkt widerspricht. Hierin liegt nicht nur eine sittliche Erniedrigung besonders des Weibes, sondern auch die gemeinste Perversion sittlicher Begriffe. Allein darin karakterisirt sich das ganze System. Denn wo weder bestehendes Landesgesetz noch Schrift, noch altehrwürdiges Herkommen der Christenheit, noch daran gebildetes Gewissen dem Individuum ferner eine Norm seines sittlichen Handelns ist, da ist jede Basis sittlicher Welt- und Lebensordnung gesunken und die Unterordnung unter jenes Phantom von „Offenbarung“ ist nur der Dienst eines Götzen, der eben dazu dient, über das Gelüste des eigenen bösen Herzens den Segen sprechen zu lassen. Wenn nun gesagt wird, daß die Polygamie der Mormonen die Prostitution vieler weiblicher Personen, die sich sonst findet, hindere, so ist der Unterschied nur der, daß die Mormonen der Prostitution mit gänzlicher Verläugnung reineren Gefühles sogar den heiligen Namen der Ehe geben. Ueberhaupt melden uns Ohrenzeugen, daß man in Utah fortwährend Reden höre, die in christlichen Ohren völlig profan klingen, bei den Mormonen aber als berechtigt erscheinen. Das Verwünschen und Verfluchen sey dort etwas ganz Gewöhnliches, nur den Namen Gottes spreche man im gewöhnlichen Umgang dabei nicht aus. — Wenn nun eine große Anzahl Mormonen keineswegs in der Praxis solchen Grundsätzen huldigt, so zeigt sich hier einerseits die Nachwirkung einst gewohnter christlicher Sitte, deren vis inertiae bei Vielen noch nicht ganz erschöpft ist; andererseits aber auch die innere Haltungslosigkeit des Mormonismus, der unter solchen Verhältnissen den gefährlichsten Feind seiner Fortdauer an sich selbst hat. Das ist auch das übereinstimmende Zeugniß Aller, die mit unbefangenem Auge die Zustände in Utah gründlicher beobachtet haben.

Noch mag sich die Frage aufdrängen, wie denn eine solche Sekte mit solchen Malzeichen in unserem Jahrhundert inmitten christlichen Gebietes habe entstehen können. Sofern dieselbe das Produkt absichtlicher Betrügerei ist, ist die Frage nicht schwer zu beantworten. Denn Betrüger gab es immer, und ob Religion oder etwas Anderes ihnen zum Mittel der Erreichung schlechter Absichten diente, thut Nichts zur Sache. Daß aber eine solche Menge Betrogener sich findet, das mag freilich auffallender erscheinen. Es zeigt sich aber darin die allgemeine Krankheit der Zeit, die unendlich weit verbreitete Unsicherheit der Menschen in Beziehung auf die obersten Grundsätze ihrer ganzen Welt- und Lebensanschauung. Der feste Boden ist ihnen unter den Füßen gewichen; besonders verderblich wirkt das bei der Menge der Schwächeren, die weder genügend sittlich befestigt sind, noch die nöthige Geisterprüfungsgabe besitzen. Ihnen hauptsächlich ist es Bedürfniß, sich an eine Auktorität anzuklammern; wer ihnen mit Ungewöhnlichem zu imponiren weiß, der gewinnt sie. Hinzu kommt, daß in einer Zeit weitverbreiteter Unzufriedenheit mit einem niederen Lebensloose die Leute gern nach den Wolkengebilden glänzender Chimären greifen. Und man weiß, daß der Mormonismus sich bisher hauptsächlich aus den untersten Schichten der europäischen Gesellschaft, besonders aus dem Pauperismus Englands rekrutirt hat. In Amerika trat er unter der Menge der vorhandenen protestantischen Sekten auf und war ja Anfangs keineswegs, was er unter dem Druck von Außen und durch die sich immer dreister enthüllende Entsittlichung seiner Leiter allmählig wurde. Die religiöse Erziehung der Masse in den

Vereinigten Staaten war und ist entsetzlich vernachlässigt; denn die Staatsschulen nehmen aus Prinzip den Religionsunterricht nicht in sich auf, die Sonntagsschulen aber ersetzen die in den meisten protestantischen Gemeinschaften so gänzlich vernachlässigte Katechese keineswegs. Viele aus Europa Eingewanderte werden in diesem Sektengewirre völlig confus und schwimmen zwischen den verschiedenen Kirchenparteien herum, bis sie endlich in dieser oder jener — wer weiß von welchen zufälligen Einflüssen beherrscht — sich niederlassen. Die Zeit aber, der der Mormonismus seinen Ursprung verdankt, war ohnehin karakterisirt durch jene unter dem, Amerika eigenthümlichen System der „Neuen Maßregeln" hervorgerufene, religiöse Aufregung. Das wilde Feuer der methodistischen „Revivals" lief damals helle brennend durch das Land. Beinahe alle Sekten waren davon angesteckt; viele schwächere Gemüther, aufgeregt durch ein gemüthloses Stürmen und die grelle Höllenmalerei der schwärmerischen, auf die „Angstbank" die Sünder rufenden Bußprediger, und unbekannt mit der einfachen, innigen Majestät des Evangeliums und der Gnade, waren fähig zu allen Extravaganzen. Auch die Milleriten, die zum Theil in weißen Kleidern auf freiem Felde selbst in der Umgebung großer Städte an bestimmtem Tage die Ankunft des Herrn und ihre Auffahrt mit ihm erwarteten, konnten damals eine Rolle spielen. Das Stiften neuer Sekten ist überhaupt in Amerika gar nichts Ungewöhnliches. Man denke an die Otterbeiner, Weinbrennersleute, Albrechtsleute, Campbelliten u. A. — Daß aber gerade in Amerika, also in seiner eigenen Heimath, der Mormonismus so frühe entlarvt und so gründlich gehaßt wurde, hier, wo Dutzende von Sekten schon lange friedlich neben einander vegetiren, das ist nicht nur ein Gericht über den Mormonismus, sondern auch ein Zeugniß des richtigen sittlichen Taktes und des bedeutenden Maßes von gesundem Menschenverstand, woran die neue Welt die beste menschliche Bürgschaft ihres Bestehens bisher hatte. Nur wer Amerika gar nicht kennt noch versteht, kann im Mormonismus eine Macht wähnen, die für die Zustände der jetzt mehr als 25 Mill. E. der Vereinigten Staaten von irgend einer allgemeineren, bleibenderen Bedeutung werden könnte. Das Philad. Evening Bulletin sprach (Nov. 13, 1855) das hier allgemein feststehende Urtheil aus, wenn es sagt: The Mormon settlement, in the Utah, is a standing monument of infamy to the United States of America — a disgrace to the country, and all the more so, because it appears to be regarded with almost incomprehensible apathy. Were we a Godless race without a Church or a Bible, Mormonism, from its very social features, would still be a burning disgrace to us — as it is, it is monstrous. Einem Konflikt mit der exekutiven Gewalt des Landes hat die Mormonen, seit sie in Utah sind, eben nur diese ihre geographische Isolirung entzogen, und diese selbst ist ein Gericht über sie.

Wir schließen mit Angabe einiger Quellen. The book of Mormon, Palmyra 1830 (s. oben; die Originalausgabe ist ziemlich selten auf dem Markte zu finden und wird jetzt gewöhnlich in Amerika mit etwa zehn Dollars bezahlt; das Werk ist aber bereits ins Französische, Schwedische, Deutsche [bei Nestler und Melle, Hamburg] und in andere Sprachen übersetzt). — Doctrines and Covenants, Ausgabe von Nauvoo 1846. — The Evening and Morning Star, edited by W. W. Phelps, 1832, 1833. — Times and Seasons, gegründet und herausgegeben in Nauvoo 1843 ff. — The Seer, edited by Orson Pratt, Washington (das am Regierungssitz des Landes herausgegebene Organ des Mormonismus). — Deseret News (seit mehreren Jahren in Salt Lake City erscheinend, worin manche Vorträge der Mormonenprediger mitgetheilt werden). — Millennial Star, Liverpool (Wochenschrift, 15 Bände bis 1853). — Patriarchal Order, or Plurality of Wives, by O. Spencer, Chancellor of the University of Deseret, 1853. — Voice of Warning to all Nations, by Parly P. Pratt (dieß Buch soll mehr als alle andern mormonischen Publikationen zur Verbreitung der Sekte beigetragen haben). — Reports of the Scandinavian, Italian, Prussian Missions of the Latter Day Saints; Liverpool 1853. — The Mormons, by Th. Kane 1850 (s. oben). — An Expedition to the Valley of the Great Salt Lake of Utah etc., with an

authentic account of the Mormon Settlement etc. by Howard Stansbury, Capt. Corps. Topogr. Engineers, U. St. A., Philad. 1852 (bedeutend für die Geographie, mit Bildern und zwei guten großen Karten versehen, beurtheilt die Mormonen im Ganzen günstig, geht aber auf ihr Lehren und Leben nicht gründlicher ein). — History of the Mormons, by Lieut. Gunnison, Philad. 1852 (gibt Augenzeugniß und viel geschichtliches und doctrinelles Detail). — The Mormons, illustrated by Forty Engravings, London 1852. — Utah and the Mormons etc. by B. G. Ferris, late Secretary of Utah Territory, New York 1854 (durch Mittheilung eigener Beobachtungen werthvoll und den Mormonen keineswegs günstig). — Mormonism, in der Edinburgh Review 1854. — Ursprung und Begründung der Vielweiberei unter den Mormonen, von Dr. Karl Andree, im „Ausland", XXVIII, Nr. 1. p. 3 ff. — In neuester Zeit erschienen manche Werke, die Anspruch auf historische Treue machen, aber unverkennbare Spuren der Fiktion an sich tragen, z. B. Female Life amongst the Mormons 1855, u. a. — Une visite chez les Mormons; extrait du journal de M. Jules Remy, naturaliste françois (Courrier des Etats-Unis, Février 1856). Olshausen, Geschichte der Mormonen.

Nachtrag: Die neuesten Ereignisse betreffend Utah und die Mormonen zeigen deutlich, daß die Mormonenfrage wenigstens nach der Seite der Politik der Vereinigten Staaten zu einer Entscheidung kommen muß.

Im Jahre 1850 wurde eine Territorialregierung für Utah begründet. Utah kam dadurch förmlich unter die Constitution und die Gesetze der Vereinigten Staaten, sofern dieselben dort Anwendung finden. Das betreffende Gesetz verlangt, daß der Präsident der Vereinigten Staaten, unter Zustimmung des Senates, einen Gouverneur für das Territorium ernenne, der zugleich Superintendent der Angelegenheiten mit den Indianern seyn soll; ebenso ernennt der Präsident einen Secretary, drei Richter als obersten Gerichtshof, einen Marschall und einen Staatsanwalt. In Folge später erlassener Gesetze wurden noch andere Beamte ernannt. Am 20. Sept. 1850 wurde sofort der oft genannte Brigham Young zum Gouverneur von Utah ernannt und bekleidet das Amt seither. Wir wissen, daß er zugleich das geistliche Haupt der Mormonen — und das sind die meisten Bewohner des Territoriums — ist und daß sein Wort absolutes Ansehen genießt.

So lange nun die Gesetze der Vereinigten Staaten überhaupt in Achtung stehen und die Territorialbeamten nach denselben in ihrem Amte handeln oder in Gemäßheit derselben zu handeln nicht behindert sind, so kann um religiöser Fragen willen keine Collision zwischen der obersten Centralgewalt und dem Territorium entstehen. Allein es sind klare Beweise genug vorhanden, daß Gouverneur Young, auf den Fanatismus seiner Anhänger und auf seine lokale Isolirung pochend, um die Gesetze der Vereinigten Staaten sich wenig bekümmert und dieselben keineswegs in Ausführung bringt. Natürlich waren damit den übrigen Beamten die Hände völlig gebunden und ihre Lage wurde so bedenklich, daß sie sich alle, mit Ausnahme zweier untergeordneten, um ihrer persönlichen Sicherheit willen von Utah zurückzogen.

Somit bestand fortan eigentlich keine die Centralgewalt der Vereinigten Staaten repräsentirende Regierung bei den Mormonen, sondern nur die monarchische Oberpriestergewalt Youngs. Um daher einer deutlich vorliegenden Pflicht zu genügen, ernannte Präsident Buchanan einen Gouverneur (Cumming) an Youngs Stelle. Letzterer aber erließ sofort eine Proclamation, worin er entschieden erklärte, seine Position mit Gewalt behaupten zu wollen. Da er hiebei der Zustimmung seiner Anhänger sich erfreut, so befindet sich das Territorium im Stande offener Rebellion gegen Gesetz und Exekutivgewalt der Vereinigten Staaten, der erste derartige Fall in der Geschichte derselben. Es ist kein Zweifel, daß Young das Eintreten dieses Verhältnisses längst erwartete. Er hat seit Jahren im Stillen Kriegsrüstung betrieben und Waffenvorräthe angehäuft. Die nicht zum Mormonenthum übertretenden Ansiedler wurden bedrückt und

erlangten kein Recht. Die Indianer wußte Young kluger Weise auf seine Seite zu bringen und gegen die Vereinigten Staaten Gewalt zu erbittern, und er hofft auf ihre Hülfe im Falle eines Krieges. Alle den Mormonen zu Gebote stehenden Kräfte concentrirt er seit Monaten in Utah. Die Vorposten und Missionsstationen in Europa und Amerika wurden meistens alle schnell aufgegeben und die Gläubigen sammelten sich um ihr Oberhaupt. Es sollen Vorräthe aller Art auf wenigstens drei Jahre angehäuft seyn, und wenn je der Kampf der Waffen ungünstig für die Mormonen ausfallen sollte, so würden sie, der Gewalt weichend, sich mit ihren Vorräthen auf die Flucht in die Gebirge des Nordwestens begeben. Man hört, daß sie ohnehin eine Auswanderung nach Vancouvers-Insel im Sinne haben.

Der Präsident der Verein. Staaten genügte nur einer deutlich vorliegenden Pflicht, indem er einen Theil der Armee der Verein. Staaten unter obwaltenden Umständen gegen Utah in Bewegung setzte. Dasselbe wird wohl bald einem Doppelangriff, nämlich vom Missouri und zugleich von Californien her, ausgesetzt seyn. Die öffentliche Meinung in den Verein. Staaten ist ganz einstimmig darüber, daß Geduld und Nachsicht gegen die Mormonen erschöpft sind und energische Maßregeln nicht länger aufgeschoben werden dürfen. Die neuesten Nummern der A. Ztg. haben, wie bekannt, über diese Maßregeln und ihre Resultate Bericht erstattet.

(Vergl. noch The President's Message to the Senate and House, Dec. 1857.)

Philadelphia, December 1857. **W. J. Mann.**

Morone. Der Cardinal Giovanni de Morone hat im sechzehnten Jahrhundert eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Eine Zeit lang war er von der Wahrheit der evangelischen Grundsätze durchdrungen und schloß sich den ausgezeichneten Männern an, deren Stellung und Einfluß am päbstlichen Hofe die Hoffnung möglich machte, es könnte eine Reformation aus dem Schoße der katholischen Kirche selber hervorgehen. Durch die Angst vor Schisma und Ketzerei irre gemacht, wurde er nachher eine der Hauptstützen des Pabstthums, obgleich der humane, hochgebildete Mann, der selbst Verfolgung erduldete, in seinem Benehmen stets mäßig blieb. Selbst seine protestantisch gewordenen Landsleute erkannten dieß an; in einem seiner Dialoge (Basel, 1563. 378 f.) läßt Ochino durch Morone die Todesstrafe der Ketzer gegen Pius IV. bestreiten. Er ward geboren den 25. Januar 1509 zu Mailand aus einer der ersten Patrizierfamilien der Stadt. Nachdem er zu Padua seine Studien vollendet, wurde er bereits im Jahre 1536 Bischof von Modena. In demselben Jahre sandte Paul III. den durch Geburt, Kenntnisse und Gewandtheit gleich hervorragenden jungen Prälaten als Nuntius zu König Ferdinand mit dem Auftrage, den Zwiespalt zwischen den Lutherischen und den Zwinglischen genau zu beobachten, weil man auf diese Entzweiung die Erwartung stützte, die Reformation würde in sich selbst zusammenfallen, und zugleich zu versuchen, ob nicht die deutschen Reichsstände vereinzelt und durch Ueberredung kluger Mittelspersonen zur Kirche zurückzuführen wären. Im Jahre 1540 sollte Morone dem Religionsgespräche von Speier beiwohnen; als die Versammlung nach Hagenau verlegt wurde, weigerte er sich, ihr dahin zu folgen, weil er befürchtete, es möchte Manches geschehen, das der dem römischen Stuhle gebührenden Achtung zuwider wäre; auch hatte ihm der Papst verboten, sich mit den Lutherischen in Disputationen einzulassen. Er fand sich indessen bei dem Colloquium von Worms ein, wo unter seines Freundes, des Legaten Contarini, Einfluß die Katholischen ziemlich versöhnliche Gesinnungen äußerten. Auf dem Reichstage zu Speier (Februar 1542) erschien er abermals als Nuntius; seine Instruktionen empfahlen ihm Klugheit, doch sollte er sich über den Reichsabschied vom 29. Juli 1541, welcher den Nürnberger Frieden erneuert hatte, beklagen, und wegen des verlangten Concils einerseits des Pabstes Wunsch, demselben beizuwohnen, und sein Alter vorschützen, andererseits die Furcht aussprechen, wenn das Concil in Deutschland gehalten würde, möchte der Zungenstreit leicht zu einem Schwerterkampf führen; daher sollte er eine italienische Stadt vorschlagen und nur nothgedrungen Tri-

dent zugeben. Er hielt seinen Vortrag den 23. März; die katholischen Stände nahmen zuletzt Trident an; der Kaiser jedoch, der der Hülfe der Protestanten zum Türkenkriege bedurfte, verlängerte ihnen den Religionsfrieden.

Während seiner Anwesenheit in Deutschland wurde Morone zum Cardinal erhoben; als solcher kehrte er in sein Bisthum Modena zurück. Hier begann er alsbald eine ganz andere Thätigkeit, als einem römischen Bischof geziemte. Wie viele Andere seiner damaligen Landsleute, war Morone schon früh von dem Zuge ergriffen worden, der Männer wie Contarini, Fregoso, Reginald Pole u. A., unabhängig von der deutschen Reformation, zur Wiederaufnahme der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben führte; was er in Deutschland gesehen und gehört, mag dazu beigetragen haben, diese Gesinnungen in ihm zu befestigen. So erklärt sich sein Benehmen zu Modena. Schon im J. 1530 waren hier Protestanten; zehn Jahre später sammelte sie der Sicilianer Paolo Ricci zu einer Gemeinde, an welche 1541 Luther ein Schreiben richtete. Diese Gemeinde nun ließ Morone ruhig gewähren; er soll sie sogar, sowie die zu Bologna, seines Schutzes versichert haben. Sein Caplan, Girolamo da Modena, war Vorsteher einer Akademie, in welcher mehr von dem Evangelium geredet wurde, als von gelehrten und literärischen Dingen. Morone selbst predigte die Rechtfertigung und das Unverdienst der guten Werke, und soll sich über die Heiligen, die Reliquien, die Anbetung der Maria in reformatorischem Sinne geäußert haben. Vornehmlich aber verbreitete er das im J. 1542 zu Modena gedruckte Buch „Del beneficio di Giesu Christo crocifisso verso i christiani"; dem Buchdrucker ließ er sagen, es unentgeltlich an die Armen abzugeben, er selbst werde die Kosten tragen. Im August 1542 sandte ihn der Pabst mit den Cardinälen Reginald Pole und Parisio nach Trident, wohin durch eine Bulle vom 22. Mai das Concil ausgeschrieben war, das aber dießmal noch nicht zusammen kam. Selbst von Trident aus schrieb noch Morone an seinen Vicar zu Modena, er solle darauf halten, daß die Geistlichen nur von dem Vertrauen auf das Blut Christi predigen und daß sie in der Beichte nicht selbst absolviren, sondern nur im Namen Christi Absolution hoffen lassen. Wäre Morone von festerem Karakter gewesen, so hätte er in seiner hohen Stellung ein Reformator Italiens werden können oder wäre denjenigen seiner Landsleute gefolgt, die ihr Vaterland verließen, um ihrem Glauben treu zu bleiben. Als aber in dem nämlichen Jahre, 1542, die römische Inquisition eingesetzt wurde und alsbald die Verfolgung begann, wurde er schwankend, und es dauerte nicht lange, so siegte bei ihm das Cardinals-Interesse über das reformatorische Bestreben. In einem Briefe an Contarini klagte er selber, daß man behaupte, Modena sei eine ganz lutherische Stadt; mit Sadolet und Cortese bemühte er sich, die Mitglieder der Modenenser Akademie zu überreden, ihre Anhänglichkeit an das Pabstthum zu bezeugen. Er meinte, den Glauben an das einzige Verdienst Christi neben der römischen Dogmatik behalten zu können; er fürchtete, die Einheit der Kirche zu zerreißen, und blieb auf halbem Wege stehen.

Ende August 1544 sandte Paul III. Morone an Karl V., um ihm ein Schreiben voll bitterer Vorwürfe über den Speierer Reichsabschied vom Juni 1544 zu überbringen, der den Protestanten zu günstig war. Kurz darauf wurde er Legat von Bologna; 1548 resignirte er diese Stelle, sowie das Bisthum von Modena, wogegen er das von Novara erhielt. Im J. 1555 war er Nuntius auf dem Reichstage von Augsburg, wo er den Religionsfrieden nicht verhindern konnte. Als Peter Caraffa unter dem Namen Paul IV. Pabst geworden war (Mai 1555), begann die Verfolgung der evangelischen Italiener heftiger als je. Paul IV. erinnerte sich an Morone's Benehmen zu Modena im J. 1542. Der Fiscal-Procurator mußte eine Reihe von Artikeln aufstellen, welche Morone vorgeworfen und theils als ketzerisch und skandalös, theils als der Ketzerei verdächtig ausgegeben wurden: er habe die Rechtfertigung gelehrt, das Buch von der Wohlthat Christi verbreitet und Aehnliches mehr. (Diese Articuli contra Moronum wurden 1558 von Bergerio herausgegeben und finden sich wieder abgedruckt bei Schelhorn, Amoeni-

tates literariae, Bd. 12. S. 468, jedoch ohne Vergerio's Bemerkungen.) Im Jahre 1557 wurde Morone gefangen gesetzt; eine Commission von vier Cardinälen, worunter der Großinquisitor Michaele Ghislieri, sollte ihn richten. Mit ihm waren angeklagt San Felicio, Bischof von Cava, und Foscarari, Bischof von Modena. Zugleich kamen der Cardinal Reginald Pole, der von seiner Legation in England abberufen wurde, und dessen Freund, der edle Venetianer Aloisio Prinli, in Untersuchung. Pole richtete an den Pabst ein Schreiben, um seine Unschuld und die Priuli's und Morone's darzuthun; Letzterer blieb jedoch im Gefängniß bis zu Paul's IV. Tode, 18. August 1559. Der neue Pabst, Pius IV. erklärte ihn für unschuldig, verlieh ihm reiche Benefizien und bediente sich seiner Dienste in den wichtigsten Angelegenheiten. Als den 18. Januar 1562 das Tridentiner Concil wieder eröffnet wurde, sandte er ihn als Legaten zu Kaiser Ferdinand. Dieser drang auf tief eingreifende Reformen; Morone, der sich im April zu ihm nach Insbruck begab, brachte es nach langen Verhandlungen dahin, ihn nachgiebiger zu stimmen; er überredete ihn, seine Vorschläge würden auf dem Concil, besonders von Seiten der Spanier, zu viel Widerstand finden, es würde nur Verwirrung und Verzögerung entstehen, übrigens werde der Pabst später Alles, was der Kaiser verlange, gewähren. Ferdinand drang nun auf schnelle Beendigung des Concils; Morone hatte nichts Anderes gewünscht. Das Concil fing nun an, seine Gestalt zu verändern, und ließ sich leichter behandeln, wie Morone, der es im Jahre 1563 präsidirte, berichtete. Er beeilte sich, den Schluß der Versammlung herbeizuführen, der den 4. Dez. 1563 stattfand. In der vorletzten Sitzung sprach er, nachdem er die Resultate des Concils angeführt, das bedeutsame Wort: „Vielleicht hätte noch Größeres gewünscht werden können; Gott wird aber vielleicht, um die auf Vorbereitung und Abfassung der Beschlüsse verwandte Mühe zu belohnen, einst den Weg zu Besserem zeigen.“ Er hielt also die Beschlüsse nicht für absolut vollkommen; er hatte die Ahnung von etwas Besserem und legte, wie Menzel richtig bemerkt (Geschichte der Deutschen, 4, 271), das vielleicht unwillkürliche Zeugniß ab, daß zu Trident nicht das Letzte gesagt sey über die Form der christlichen Wahrheit. Morone's Dienste beim Concil wurden 1564 durch seine Ernennung als Dekan des Sacrum collegium belohnt. Seine eigentliche kirchliche Thätigkeit war beendet. Mehrmals wurde er noch zu diplomatischen Sendungen gebraucht; 1575 sandte ihn Gregor XIII. nach Genua, um daselbst ausgebrochene Unruhen beizulegen; das Jahr darauf ging er wegen der polnischen Angelegenheiten als Legat zu Kaiser Maximilian II. Er starb zu Rom den 1. Dezember 1580. — S. über ihn die sehr unvollständige Abhandlung von Frick in Schelhorn's Amoenitates literariae, Bd. 12. S. 537 f.; Münch, vermischte historische Schriften, Bd. 2. S. 111 f.; und dessen Denkwürdigkeiten zur Geschichte der drei letzten Jahrhunderte, S. 213 f.

C. Schmidt.

Morrison, s. Missionen, protestantische.

Mortuarium, s. Abgaben.

Morus, Samuel Friedrich Nathanael, einer der bedeutendsten sächsischen Theologen aus der Schule Ernesti's, wurde den 30. November 1736 in Laubau in der Oberlausitz geboren. Bis zu seinem 19. Jahre blieb er im elterlichen Hause, wo er sich unter der sorgfältigen Leitung seines Vaters, der die Stelle eines vierten Lehrers an der lateinischen Schule zu Laubau bekleidete, zu einem gelehrten Berufe vorbildete. Dann bezog er im J. 1754 die Universität Leipzig, um dem Beispiel seines Vaters zu folgen und sich für den Schuldienst vorzubereiten. Zu dem Ende hörte er mit großem Eifer theologische, philosophische und philologische Vorlesungen; von allen seinen Lehrern gewann jedoch bald Ernesti, der Reformator der Exegese, einen überwiegenden Einfluß auf den talentvollen Jüngling. Denn das Prinzip der grammatisch-historischen Methode der Auslegung der Bibel und die für die Anwendung dieser Methode unbedingt nothwendige Forderung der Unabhängigkeit der Exegese von dem dogmatischen System — diese beiden Grundgedanken Ernesti's, von denen die in der Mitte des 18. Jahrhun-

derts beginnende Neugestaltung der Theologie getragen wurde, eignete sich Morus vollständig an. Damit hatte er aber eine Errungenschaft für seine geistige Entwickelung gewonnen, die ihn bei seinem religiösen Sinn, bei seiner philologischen Dexterität und bei seiner soliden historischen und philosophischen Bildung befähigte, einmal selbständig an dem Ausbau der wissenschaftlichen Theologie mitzuarbeiten. Auch die Führungen seines äußeren Lebens wiesen ihn auf diesen Beruf. Nachdem er sein Triennium absolvirt hatte, übernahm er nämlich für einige Zeit die Erziehung der Kinder des Dr. Ludwig, des damaligen ersten Professors der Medizin in Leipzig. Durch dieses Verhältniß sollte er aber dauernd an Leipzig gefesselt werden. Denn Ludwig sowohl als Ernesti, mit dem Morus schon von seinen Studienjahren her in innigen persönlichen Beziehungen stand, ermunterten den Jüngling, der sich in dem bildenden Verkehr des Ludwig'schen Hauses immer vielversprechender entwickelte, von einem Schulamt abzusehen und sich der akademischen Lehrthätigkeit zu widmen. Morus folgte diesem Rath und habilitirte sich, nachdem er 1760 die Magisterwürde erlangt hatte, im J. 1761 bei der philosophischen Fakultät. Er begann seine Thätigkeit damit, daß er lateinische und griechische Schriftsteller, namentlich den Longin, mit vielem Beifall erklärte; auch die öffentliche Anerkennung seiner Leistungen ließ nicht lange auf sich warten; 1763 erhielt er eine Collegiatur im Fürstencollegium; 1768 wurde er außerordentlicher Professor, 1771 Professor der griechischen und lateinischen Sprache, 1780 Ephorus der Stipendiaten. Von da an beschäftigte er sich eifrigst mit der Exegese des neuen Testaments und erklärte in seinen Vorlesungen alle Bücher desselben außer der Apokalypse, für deren kühne, bilderreiche Poesie dem mehr nüchternen Interpreten das Interesse und wohl auch das Verständniß abgehen mochten. Diese theologischen Vorlesungen trugen für Morus die Frucht, daß er 1782 beim Tode seines Meisters Ernesti als dessen anerkannt bester Schüler in die theologische Fakultät versetzt wurde, in der er 1785 zur dritten und schon im folgenden Jahre zur zweiten Professur aufrückte. Die Verleihung einer Präbende des Domstiftes Meißen an Morus noch in demselben Jahre und seine im Jahre 1787 erfolgende Ernennung zum Mitglied des Consistoriums schlossen endlich die Reihe der öffentlichen Anerkennungen, die dem um die Blüthe des theologischen Studiums in Leipzig und um den Ruhm der sächsischen Gelehrsamkeit hochverdienten Manne zu Theil wurden. Denn schon den 11. November 1792, kurz vor Vollendung seines 56. Lebensjahres, starb Morus, betrauert von seinen Schülern und Collegen, bis an sein Ende trotz seines schwächlichen Körpers in seltenem Maße treu in seinem Berufe, sein ganzes Leben hindurch ausgezeichnet durch ungeschminkte Frömmigkeit, Demuth und Liebe zum Frieden. — Hauptsächlich hat sich Morus um die Exegese des N. T. verdient gemacht, indem er nicht bloß in seinen Vorlesungen den Fußstapfen Ernesti's folgte, sondern auch namentlich die Theorie der Hermeneutik im Geiste seines Lehrers weiter bildete. Seine hierher gehörenden Abhandlungen: de discrimine sensus et significationis in interpretando, de causis, quibus nititur interpretatio allegoriarum und endlich de nexu significationum ejusdem verbi (in Mori Dissertat. Theol. et Philol. Vol. I. Lips. 1787. Vol. II., nach Morus' Tode herausgegeben von Keil, Lips. 1794) können einen bleibenden Werth in Anspruch nehmen, wenn auch seine Praelectiones über die meisten Bücher des neuen Testaments, nach seinem Tode von dankbaren Schülern aus Collegienheften herausgegeben, unter sich selbst von ungleichem Werth, jetzt nur noch für die Geschichte der Wissenschaft Bedeutung haben. Gerade vermöge seiner exegetischen Tüchtigkeit nahm Morus aber auch in der systematischen Theologie eine selbständige und nicht unbedeutende Stellung ein. Man kann seiner Epitome Theologiae Christianae, einem weit verbreiteten dogmatischen Compendium, das aus seinen Vorlesungen hervorging und das zuerst Leipzig 1789, in zweiter Auflage 1791 erschien, immerhin Mangel an Consequenz und systematischer Schärfe vorwerfen, das Verdienst bleibt ihr, daß sie auf der einen Seite ebenso frei von der Scholastik der damaligen orthodoxen Dogmatik ist, wie sie auf der anderen Seite das entgegengesetzte Extrem vermeidet, den positiven Inhalt des christli-

chen Dogmas neologisch zu verflüchtigen; denn sie macht den Versuch, rein den exegetisch ermittelten und am Consensus der Schrift geprüften Lehrinhalt der Bibel in systematischer Form darzustellen, eine Arbeit, die um so dankenswerther war, je schroffer sich schon damals die alte Orthodoxie und eine neue kritische, aber nur allzu oft unhistorische Richtung zu scheiden begannen, zu der indessen nur ein so gewiegter Exeget, wie Morus, fähig war, der eben aus Respekt vor den Resultaten der Exegese eine Mittelstellung zwischen den streitenden Parteien einnahm. Auch Morus' Vorlesungen über die christliche Moral werden von seinen Schülern gepriesen, wie auch seine Predigten gerühmt werden. Eine Sammlung von diesen letzteren, die 1786 in Leipzig gedruckt ist, zeigt, daß dieses Lob nicht ungerechtfertigt ist; meist behandeln diese Predigten in biblischer Haltung der Gedanken und in ernster, schlichter Sprache Fragen aus der Moral; ganz frei von einer gewissen nüchternen Trockenheit ist freilich keine derselben; aber ein schönes Denkmal von Morus' Pietät, das hier nicht unerwähnt bleiben soll, findet sich in dieser Sammlung, seine Leichenrede auf seinen Lehrer Ernesti, dessen würdigster Schüler unser Morus war. — Seine zahlreichen theologischen und philologischen Schriften finden sich vollständig bei Meusel im Gelehrtenlexikon unter dem Artikel „Morus“ verzeichnet. — Für die Kenntniß seiner Lebensumstände liefern die wichtigsten Beiträge: eine Autobiographie von Morus, mitgetheilt in Beyer's Magazin für Prediger, Bd. 5. Stück 2.; die Recitatio de Moro, habita a Christiano Dan. Beckio, einem Schüler und Collegen von Morus, drei Tage nach dem Tode des Morus in der Leipziger Aula gehalten und sofort gedruckt; endlich Höpfner, auch ein Schüler von Morus, in seiner Schrift: Ueber das Leben und die Verdienste des verewigten Morus, 1793, in der namentlich ausführliche Mittheilungen über Morus' Vorlesungen über Moral enthalten sind. Vergl. außerdem noch: Weiße, Museum für sächsische Geschichte, Bd. 1. S. 26 ff.; Schlichtegroll, Nekrolog der Deutschen, 1792. Bd. 1. S. 304 ff. **Mangold.**

Morus, Thomas, der Verfasser der Utopia, der Kanzler Heinrich's VIII., der Märtyrer des alten Glaubens, ist um's Jahr 1480 in London geboren, wo sein Vater eine Richterstelle der Kings Bench bekleidete. Strengen Gehorsam gegen die Kirche lernte er im väterlichen Hause. Seine wissenschaftliche Bildung erhielt er zuerst in der St. Antonsschule zu London, dann im Hause des Cardinals Morton. Dieser sandte ihn später nach Oxford. In vertrautem Verhältnisse zu den Begründern der klassischen Studien auf der dortigen Universität, Grocyn, Linacre und William Lilly, finden wir ihn mit Aristoteles und Plato, mit Uebungen in Prosa und Poesie beschäftigt; er ist der bedeutendste unter den Jüngern des für jetzt noch verdächtigen Humanismus. Daneben übt auch das Herkommen seine Gewalt über ihn aus; er macht die scholastische Schule, den theologischen Studiengang durch. Zunächst entschied die persönliche Bekanntschaft mit Erasmus nicht nur seine Richtung überhaupt, sondern brachte auch den besonderen Karakter seiner literarischen Thätigkeit zur Entwickelung. Er wandte sich der Satire zu und nahm sich Lucian's Art für die Bekämpfung der Unwissenheit zum Muster. Ueberſetzungen Lucianischer Dialoge und zahlreiche Epigramme bezeichnen diese Periode. Morus' Freundschaft mit Erasmus wurde bald eine sehr innige und dauerte, durch Correspondenz unterhalten, bis ans Ende fort. Sie bethätigte sich von Seiten Morus' in einer Streitschrift gegen den Löwener Dorpius zu Gunsten der griechischen Sprache und der Erasmischen Ausgabe des neuen Testaments. In gleichem Sinne hat er später die Einführung der griechischen Studien in Oxford gegen die Griechenfeinde, „die Trojaner“, durchgesetzt.

Doch der Wille des Vaters drängte ihn zum Studium des Rechts. Er vertauschte Oxford mit Lincolns Inn, und seine Talente, besonders seine Redefertigkeit, ließen ihn auch hier sich auszeichnen. Sehr jung trat er in's Unterhaus, aber der Zorn des Königs über eine muthige Opposition schreckte ihn in die Zurückgezogenheit der Londoner Karthause zurück. Denn seine Verehrung für die Ordnungen der Kirche und für asce-

tisches Leben war von seiner Satire unangetastet geblieben; in diesem Punkte von Erasmus grundverschieden, wäre er sogar in einen Orden getreten, wenn nicht seine gesunde Natur ihn zur Ehe und damit zur Ausübung seines juridischen Berufs geführt hätte. Ein beliebter und vielbeschäftigter Advokat, ein geachteter Untersheriff von London, war er zugleich durch seine gewandte und witzige Unterhaltung berühmt. Geschäftstüchtigkeit und geselliges Talent empfahlen ihn gleich sehr dem Könige. Nachdem er sich in diplomatischen Sendungen, wie z. B. zu einer Handelsconferenz in Brügge (Eingang der Utopia), erprobt, zog ihn 1518 Heinrich VIII. ganz in seine Dienste — ein Tudor den Verfasser der Utopia.

Denn schon 1516 hatte er dieses sein berühmtestes Werk geschrieben, den Typus einer ganzen Gattung von Schriften, der Staatsromane. Unter der Form einer Beschreibung einer Insel der Südsee hatte er (im 1. Buch) seine Kritik des englischen Staatswesens und der europäischen Politik, und (im 2. Buch) die Grundsätze seiner Staatsphilosophie ausgesprochen. Die platonische Republik schwebte ihm vor, aber Einkleidung und Gedanken waren aus der unmittelbarsten Gegenwart genommen; viele Einzelnheiten finden ihren Commentar in gleichzeitigen Parlamentsakten *). Den ungemeinen Erfolg hatte das Buch theils der Neuheit der Composition, theils der einleuchtenden Wahrheit des Prinzips zu danken, das dem imaginären Staate zu Grunde lag: daß alle Glieder der Gesellschaft für sie arbeiten müssen, und daß in dieser Beziehung absolute Gleichheit der Verpflichtung und nur ein Unterschied in der besonderen Art der Arbeit stattfinde. Das Werk richtet sich gegen die Trennung von Arbeit und Besitz, gegen das Bestehen privilegirter Klassen von Müßiggängern, ohne darum die Arbeit von bloß materieller Produktion zu verstehen. Darum fordert es Aufhebung des Privateigenthums, Gütergemeinschaft, gleiche Ansprüche Aller an das gemeinsame Erzeugniß; darum ist in Utopien das Gold das verachtetste Metall. Schnitt schon dieser Gedanke tief in die damaligen Anschauungen ein, so noch mehr der andere, daß Religionsfreiheit in Utopien besteht. Nur eine göttliche Vorsehung und Unsterblichkeit der Seele muß Jeder glauben, der bürgerliche Rechte ausüben will. Die Formen der Religion sind verschieden; die meisten Utopier haben eine Art natürlicher Religion. Der Stifter ihres Staats hat geglaubt, man wisse nicht, ob nicht Gott einen mannichfachen und vielfältigen Dienst verlangend, Verschiedenen Verschiedenes eingebe; denn in Keines Hand stehe es, zu glauben, was er wolle. Man hat zwischen diesen Grundsätzen und Morus' späterer Praxis einen schneidenden Widerspruch gefunden; man glaubte in dem Verfolger der Protestanten den Verfasser der Utopia nicht wieder zu erkennen. Allein einmal hatte seine spätere Intoleranz politische Gründe, und dann verläugnete sich doch der gute Katholik auch hier nicht. Allerdings fehlte es nicht an sarkastischen Ausfällen auf die Trägheit der Mönche und die Unwissenheit der Geistlichen oder auf die Perfidie der Päbste, und die in Utopien erlaubte Priesterehe verurtheilte das Cölibat mit seinen Mißbräuchen. Ja, so stark ist eine Stelle, die die Mönche als Vagabunden zeichnet, daß More sie in späteren Ausgaben auszulassen für gut fand. Aber gegen die Sache selbst gingen diese Ausfälle nicht. Denn nicht nur haben die Utopier für ascetisches Leben große Verehrung, sondern es sind auch ihre Priester von der öffentlichen Gerichtsbarkeit eximirt. Wenn sie ein Verbrechen begangen haben, werden sie Gott und sich selbst überlassen. Gerade gegen die Hauptschäden der Zeit, gegen die kirchlichen, richtet sich seine Satire am wenigsten. Ein Beweis, wie wenig seine allgemeine Grundsätze und seine ganze Auffassung concreter Verhältnisse vermittelt waren.

Es zeigte sich bald, daß er darum, weil er in Utopien Religionsfreiheit verlangte, nicht geneigt sei, in Europa den Pabst zu verlassen. Der erste wichtige Dienst, den er

---

*) Ueber den politischen Werth der Utopia vergl. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften. Ueber die gleichzeitigen politischen und sozialen Verhältnisse Englands s. das erste Kapitel von Froude, History of England etc. Vol. I.

dem Könige leistete, war, dessen Buch über die sieben Sakramente gegen Luther durchzusehen und zu ordnen. Zwar warnte er jetzt noch den König, dem Pabst nicht zu viel Macht zuzuschreiben; es wäre möglich, daß er das später bereuen müßte, wenn er etwa in politischen Streit mit ihm gerathe. Aber bald war er der Hauptkämpfer für das Pabstthum in England. Auf Luther's Antwort an Heinrich ließ er 1523 eine Responsio ad convicia Lutheri ausgehen, durch die er sich das Lob verdiente, er habe die größte Geschicklichkeit unter allen Männern in Europa, Schimpfwörter in gutem Latein zu geben. Den einheimischen Ketzereien begegnete er in englischer Sprache; er vertheidigte die alte Kirche, nicht bloß ihre Dogmen, auch alle ihre Ceremonien in seinem Dyalogue, 1529, und in vielen kleineren, gegen Tindal, Frith und Andere gerichteten Schriften. Dem entsprach auch seine politische Haltung. Zunächst freilich wurde vorzugsweise sein Rednertalent bei den Verhandlungen von Amiens und Cambray geübt. Aber als Kanzler von Lancaster und Mitglied des geheimen Rathes übte er Einfluß auf das Verhalten der Regierung in den kirchlichen Fragen; der König, der gern mit ihm theologisirte, hielt viel auf ihn. Als Wolsey im Herbste des Jahres 1529 fiel, übertrug ihm der König das große Siegel. Es lag etwas darin, daß er, ein Laie, die Kanzlerwürde bekleidete, die seither Cardinälen ertheilt worden war. Es war der erste Schritt der Emancipation von der geistlichen Gewalt. Auf der anderen Seite aber wurde Morus gerade gewählt, weil er der Kirche am nächsten stand; er war so päbstlich als ein Cardinal. Den Ketzern war er gefährlich; es wurden mehrere unter seiner Amtsführung hingerichtet. Er selbst rühmt sich später, er sei ihnen beschwerlich gewesen. „Denn so hasse ich dieses Geschlecht von Menschen, daß ich ihnen, wenn sie sich nicht besinnen, so verhaßt werden will als Einer; denn ich lerne sie immer mehr als Leute kennen, von denen der Welt große Gefahr droht." Denn das Wohl des Reiches war ihm vom Bestehen des Pabstthums abhängig. Er verfolgte nicht ketzerische Meinungen, sondern staatsgefährliche, aber alle ketzerischen Meinungen sind staatsgefährlich, weil sie revolutionär sind. Der Verdacht ruht auf ihm, daß der Haß gegen die Ketzer ihn selbst die strengen Regeln des Rechts habe überschreiten lassen.

In dieser Hinsicht war er mit dem König einig. In der Ehescheidungsangelegenheit war er es nicht. Seine Haltung in dieser Richtung ist schwer zu verstehen. Er hatte seine Ansicht dem Könige gegenüber schon früher ausgesprochen. Ein eigenes Urtheil traue er sich aus Mangel an theologischer Gelehrsamkeit nicht zu; aber das wisse er, daß alle Kirchenlehrer die Ehe mit einer zweiten Frau bei Lebzeiten der ersten verbieten. Er wußte auf der anderen Seite, daß der König schon fest entschlossen war, Anna Boleyn trotz dem Pabste zu heirathen. Eben das hatte ja Wolsey gestürzt. Nichtsdestoweniger nahm er das große Siegel an und trat in ein Kabinet mit dem Vater Annas; er legte im Namen des Königs dem Parlament die Gutachten der Universitäten vor; er sprach die Erwartung aus, daß alle Welt klar sehen werde, der König habe den Handel nur zur Entlastung seines Gewissens, zur Feststellung der Thronfolge unternommen. Daneben widerstand er allen Versuchen Heinrich's, ihn von der Unrechtmäßigkeit seiner ersten Ehe zu überzeugen; fortwährend beobachtete er vorsichtige Zurückhaltung; es stehe ihm nicht zu, darüber zu entscheiden; im Hintergrunde stand es ihm fest, nur der Pabst oder ein allgemeines Concil könne hier Recht sprechen. Heinrich verstand sich endlich dazu, sein Gewissen nicht weiter zu beunruhigen und sich seiner Dienste nur in anderen Angelegenheiten zu bedienen. Als der Riß mit dem Pabste offen und unheilbar wurde, legte More — aus Gesundheitsrücksichten — im Mai des Jahres 1532 das große Siegel nieder. Seine Briefe an Erasmus sind voll von Anerkennung der königlichen Gnade; seine Entlassung war in hohem Grade ehrenvoll. Er lebte nun längere Zeit zurückgezogen, mit Ausnahme einer leicht abgewiesenen Klage wegen Bestechung unbehelligt, mit einer „Apologie" seiner Amtsthätigkeit und kirchlichen Schriftstellerei beschäftigt. Ueber die Angelegenheiten des Tages schwieg er. Man ließ ihn auch dann in Ruhe, als er sich weigerte, der Krönung Anna's anzuwohnen.

Allein immer schroffer traten der König und die päbstliche Partei sich gegenüber. Der Pabst sprach den Bann über den König und den Erzbischof Cranmer aus. Er und Karl V. verkehrten mit Katharina. Um diese hatte sich eine weit verzweigte, durch die Thätigkeit der Bettelmönche wachsende Partei gebildet. Ihr Organ war die „Nonne von Kent", ursprünglich ein sommambules Mädchen, die aber bald dazu mißbraucht wurde, Offenbarungen und Weissagungen wider den König unter das Volk zu bringen. Eine gerichtliche Untersuchung deckte das Complott auf; auch More stand auf der Liste der Angeklagten. Man wußte, daß er auf Katharina's Seite stand, und man wußte, daß er mit der Nonne verhandelt hatte; auf Verheimlichung des Hochverraths lautete die Klage. Doch er rechtfertigte sich. Viel hatte er nie auf ihre Offenbarungen gehalten; nur als eine Heilige hatte er sie besucht und ihr einen Doppeldukaten gegeben, daß sie für ihn bete; vor Einmischung in politische Dinge hatte er sie ausdrücklich gewarnt. Eine Bitte an den König genügte, um seinen Namen von der Anklagebill streichen zu lassen. Sein Mitangeklagter und späterer Leidensgenosse Fisher, Bischof von Rochester, verweigerte jede Entschuldigung; er wurde zur Haft und Vermögenseinziehung verurtheilt; aber das Urtheil blieb auf dem Papier. Von nun aber ruhte des Königs Verdacht, geschärft durch den Haß der Anhänger Anna Boleyn's, auf den beiden, die man als die intellektuellen Häupter der päbstlichen Partei betrachtete. Ihr Urtheil war im ganzen Lande bei den Katholiken Autorität, und ihr Urtheil ging gegen den König, für den Pabst, der den König excommunicirt hatte und jeden Augenblick noch weiter gehen konnte.

Als im März 1534 die Successionsakte erschien, wurden Beide aufgefordert, sie zu beschwören; man wollte sich ihrer versichern. More erbot sich, die Succession der Elisabeth anzuerkennen, denn die Erbfolge könne das Parlament ändern. Aber er weigerte sich, die Rechtmäßigkeit der Scheidung und die Unrechtmäßigkeit der ersten Ehe zu behaupten. Das Gesetz verurtheilte ihn hiefür zu Gefängniß und Vermögensverlust. Nach langer Berathung, ob man sich nicht mit der halben Anerkennung begnügen sollte, siegte die Consequenz im königlichen Rathe; er wanderte in den Tower. Sein Vermögen blieb seiner Familie; im Tower genoß er so viel Freiheit als möglich, insbesondere ungehemmten Verkehr mit den Seinigen. — Im November desselben Jahres forderte eine Parlamentsakte bei Strafe des Hochverraths den König als oberstes Haupt der Kirche anzuerkennen. So wie die Sachen standen, mußte man wissen, wessen man sich von der Geistlichkeit und ihren Anhängern zu versehen habe. Hatte der König Unrecht, so hatte der Pabst Recht und Heinrich's VIII. Königthum war in Gefahr. Das Gesetz gab dem König das Recht, nach Belieben Jeden die Akte beschwören zu lassen. Doch vergingen 6 Monate, ehe More und Fisher dazu aufgefordert wurden. Erst als die Geistlichkeit allmählich sich vom ersten Schrecken erholte, als Unzufriedenheit und päbstliche Sympathien überall laut wurden, als immer deutlicher das Recht des Königs in Zweifel gestellt ward, glaubte man — mit Recht oder mit Unrecht — die Gefangenen im Tower für die Hauptstütze dieser Opposition ansehen zu können, da ihr weithin bekanntes und geltendes Urtheil die feindlichen Bestrebungen ermuthige. Der Suprematseid wurde ihnen vorgelegt, und als sie sich weigerten, ihn zu schwören, der Prozeß wegen Hochverraths gegen sie eingeleitet. Das Verfahren war gänzlich formlos, aber nicht tumultuarisch; man übereilte sich nicht; More's Prozeß dauerte 9 Wochen. Vielleicht wären sie auch dießmal noch entkommen. Aber während sie als Hochverräther, weil Anhänger des Pabstes, vor dem peinlichen Gericht standen, ernannte in unbegreiflicher Verblendung Paul III. den Bischof von Rochester zum Cardinal. Dieß scheint ihr Schicksal entschieden zu haben. Fisher's Haupt fiel am 22. Juni, das Haupt More's am 6. Juli. Seine Festigkeit, seine Ruhe, seine scherzhafte Laune hat er bis zum letzten Augenblicke bewahrt.

Im Tower hatte er sich mit ascetischen Schriften befaßt — so: quod pro fide mors fugienda non sit. Seine letzte Arbeit, in der ihn die strengere Haft des letzten

Prozesses unterbrach, war eine Zusammenstellung der Leidensgeschichte Christi. Seine religiösen und ascetischen Uebungen — er geißelte sich — hat er nie ausgesetzt. Sein Karakter ist unangreifbar. Aber es war eine sonderbare Mischung von hellem Verstand und Befangenheit in den hergebrachten Meinungen und Gewohnheiten in ihm; ein echter Engländer, vermochte er über die Autorität des Bestehenden nicht hinauszukommen; er hat den Geist, der noch jetzt in einem Theile der englischen Kirche fortwirkt, den Respekt vor den funfzehn Jahrhunderten der katholischen Kirche. Sein satirisches Urtheil reichte immer nur an's Einzelne; gerade die Schärfe seines kritischen Verstandes machte ihn einer Autorität bedürftig. Je weiter die Conflikte zwischen dem Neuen und dem Alten sich entwickelten, desto engherziger wurde er. Als das Schuldig über ihn gesprochen war, legte er offen das Bekenntniß ab, das sein ganzes Leben erklärt: die Autorität der Kirche habe ihn in seinem Urtheil geleitet. Bezeichnend ist, was er (bei Strype, I. App. Nro. XLVIII.) an den Sekretär Kromwell schreibt: früher habe er über des Pabstes Primat nicht so hoch gedacht; des Königs Buch gegen Luther habe ihn zuerst eines Besseren belehrt; seitdem habe er bei allen Kirchenlehrern von Ignatius an dasselbe gefunden. Diesen Autoritäten vermöge er nicht zu widerstehen. Doch habe er nie behauptet, daß ein allgemeines Concil nicht über dem Pabst sey. Man sieht deutlich: sein Gewissen ist durch die tausendjährige Uebereinstimmung gebunden; „es wäre sonst in nichts Gewißheit.“

Morus' Hinrichtung machte ungeheueres Aufsehen in ganz Europa. Noch jetzt wird sie als eine der grausamsten Thaten eines tyrannischen Königs hingestellt. Keine Frage: trotzdem, daß das Gesetz zum Prozeß berechtigte und sogar noch weit härtere Strafe vorschrieb, war Morus' Hinrichtung ein Justizmord. Bei seinem Verhör hatten die gröbsten Abnormitäten stattgefunden. Allein damit ist noch nicht gesagt, daß er nur als Opfer eines persönlichen Hasses oder einer tyrannischen Laune fiel. Von der politischen Seite betrachtet, kann man kaum läugnen, daß Grund zu extremen Maßregeln vorhanden war. Es war dahin gekommen, daß nicht bloß Handlungen und Worte, sondern daß Meinungen staatsgefährlich waren. Wo dem König Absetzung von Seiten des Pabstes drohte, da hieß des Pabstes Autorität über die des Königs setzen geradezu so viel als zum Aufruhr bereit seyn. Die Regierung wenigstens hatte ein Recht, es so anzusehen, und sie verfuhr nach den Grundsätzen, die Morus selbst als Kanzler gegen die Ketzer befolgt hatte. Was der ganzen Sache eine gehässige Farbe gibt, ist nur, daß im Anfange des Conflikts zwischen König und Pabst persönliche und politische Motive durcheinander liefen. Aber gegen Morus speziell hat sich Heinrich VIII. nie besonders erbittert, nie persönlich gereizt gezeigt, und eine Ansicht, die in persönlichem Haß die Motive der Verurtheilung sucht, muß die Thatsachen entstellen.

Quellen, Literatur bis 1829 und Verzeichniß von Morus' Werken sind sehr vollständig angegeben bei Rudhart, Thomas Morus, 1829. Rudhart's Darstellung selbst ist trotz der anscheinenden Gründlichkeit in katholischem Interesse stark gefärbt — er folgt meist Lingard — in Manchem geradezu falsch. Seither: Walter, W. J., Sir Thomas More. London 1840. — Mackintosh, the life of Sir Thomas More. 2. ed. 1844. Besonders wichtig: Froude, J. A., Hist. of England from the fall of Wolsey to the death of Elizabeth. Vol. I. II. London 1856. C. Sigwart.

Mosaisches Gesetz ist diejenige Sitten- und Lebenseinrichtung, welche dem israelitischen Volke durch Mose als Gesetzgeber aufgedrückt wurde und wodurch dasselbe erst zu diesem bestimmten, sich von anderen Völkern unterscheidenden Volke geworden ist. Auch andere alte Völker, wie Griechen, Römer, Phönizier, Inder, haben Gesetze und Gesetzgeber aufzuweisen; aber keine Gesetzgebung hat so tiefe und nachhaltige Wurzeln geschlagen als die von Mose dem Volke Israel verkündigte. Wenn sie daher auf Gott als letzten Urheber zurückgeführt ist, so hat dieß eine andere Bedeutung, als das, was von Menes bei den Aegyptern (Diod. Sic. 1, 94.), von Minos bei den Kretern (Odyss. 19, 179.), von Lykurgus bei den Spartanern (Strabo 16, 762.), von Numa Pom-

pilius bei den Römern, von Zoroaster bei den Arimaspen (Dio. Chrysost. Or. 36, 93.), von Zamolxis bei den Geten (Diod. 1, 94.), von Zaleukus bei den Lokrern (Plut. Num. 1, 11.), von Muhammed und anderen Gesetzgebern erzählt wird. Die mosaische Gesetzgebung gründet sich ihrem letzten Ursprunge nach auf wirkliche Offenbarung Gottes, und kann auf anderem Wege eben so wenig verstanden werden, als die ganze Führung Israels, als namentlich der Auszug aus Aegypten und der 40jährige Durchgang durch die Wüste. Das Gesetz stützt sich auf das, was in der Patriarchenzeit angelegt war, und ist die weitere Entwickelung derjenigen Grundzüge, welche schon in dem Bunde Gottes mit Abraham angelegt sind. Wie Gott schon diesen Erzvater aus der Gemeinschaft des Götzendienstes herausgenommen hat (Jos. 24, 2. 3.), damit er dem wahren und unsichtbaren höchsten Gott allein diene (אֵל עֶלְיוֹן 1 Mos. 14, 22., אֵל שַׁדַּי 1 Mos. 17, 1.); so ist von dem Volke, seinen Nachkommen, die er ebenso aus der götzendienerischen Gemeinschaft Aegyptens herausgeführt hat (3 Mos. 17, 7. Amos 5, 26. Ezech. 20, 7. 8.), Jehovah ausschließlich als der eine Gott und unsichtbare König des Volkes (Richt. 8, 23. 1 Sam. 8, 7. Jes. 33, 22.) zu verehren und jeder Götzendienst zu verabscheuen. Da ferner Gott sich dieses Volkes schon in seinen Vätern auf eine so ausgezeichnete Weise angenommen (Ps. 105, 14. 15.) und er sie aus Aegypten mit mächtigem Arm unter Wundern und Zeichen ausgeführt hat, so ist das Volk sein Eigenthum (2 Mos. 19, 4. 5.; vgl. 3 Mos. 26, 12. 5 Mos. 29, 12.), und hat sich dieses Vorrechtes durch Enthaltung von aller Unreinigkeit und Vermischung mit anderen Völkern würdig zu machen (2 Mos. 23, 31—33. 34, 12—16.).

Waren das die Grundgedanken, welche die Ausführung des Volkes aus Aegypten leiteten, so floß daraus mit Nothwendigkeit die Ertheilung eines Gesetzes. Daß dasselbe am Sinai, einem altheiligen Orte (2 Mos, 3, 18. 5, 1—3. 8, 27.), wo, wie zu Kadesch oder Born Mispat (1 Mos. 14, 7., Heiligthum, Quelle der Entscheidung, עֵין מִשְׁפָּט, קָדֵשׁ) eine berühmte Orakelstätte war, gegeben wurde, ist eine so feste Erinnerung des Volkes, daß sie über allen Zweifel weit erhaben ist. Die Grundlage der ganzen Gesetzgebung ist das Zehngebot, und dieses, die reinste Moral enthaltende Gesetz bestimmt demnach auch die ganze übrige Gesetzgebung als sittliche und zur Sittlichkeit hinführende, wenn gleich oft nur der Schein äußerer Legalität uns in den vielfachen Gesetzesvorschriften, deren die Rabbinen 613 *) gezählt haben, als äußerlicher Zweck entgegentritt. Wäre nicht dieser religiös-sittliche Geist des Gesetzes auch für das Volk Israel klar vor Augen gelegen, und hätte dasselbe nicht selbst in den mehr äußerlichen Geboten den verhüllten Geist gefunden oder geahnt, so könnten wir Lobpreisungen desselben aus David's, Hiskia's, Nehemia's Zeit, wie sie uns Ps. 19, 8 ff. 5 Mos. 4, 6—8. Ps. 119. entgegentreten, eben so wenig begreifen als den ernsten, sittlichen und heiligen Sinn, den es bei gottergebenen Menschen und Propheten wirklich und nachweisbar erzeugte. Daß dieses Grundgesetz aus zehn einzelnen Geboten bestand, ist aus 2 Mos. 34, 28. 5 Mos. 4, 13. 10, 4., und daß es auf zwei Tafeln geschrieben ward, die in die Bundeslade gelegt wurden, aus 2 Mos. 31, 18. 32, 15 f. 34, 2. 5 Mos. 4, 13. 5, 22. 9, 10. 10, 1. bekannt. Aber sowohl über die Abtheilung der Gebote als über die Vertheilung derselben auf den zwei Tafeln ist man lange nicht einig geworden, weil man versäumt hat, abgesehen von allem Confessionsinteresse, die Sache aus sich selbst zu betrachten. Erst die neuere Zeit ist darüber zu festen Grundsätzen gekommen. (Vergl. den Artikel „Dekalog“ Bd. 3. S. 319, wo auch der Inhalt näher bezeichnet und klassificirt wird.)

Während nun alle irgend besonnenen Kritiker dieses Zehngebot dem Mose zugeschrieben haben, fühlten sich Manche berechtigt, ihm außer einem Theil der Opfergesetze alle übrigen abzusprechen, ohne jedoch irgend annehmbare, geschweige überzeugende Gründe darzulegen. Denn offenbar ist es kein Beweis gegen die mosaische Urheberschaft, wenn

---

*) Sie sind sämmtlich aufgezählt in 248 Geboten und 365 Verboten bei Jost, Geschichte des Judenthums u. s. Sekten, 1, 451 ff.

auch 2 Mos. 21, 1—23, 19. nach Ewald, israel. Gesch. 1, 75., Knobel im Commentar über Exodus, von einem Werke stammen muß, das einem vorelohistischen Verfasser aus der Richterzeit angehört. Denn dieser hat dann hier ganz sicher nur das ursprüngliche Bundesbuch mitgetheilt, wie es nach 2 Mos. 24, 3. 7. dem Volke, nachdem es von Mose geschrieben war, vorgelesen worden ist. Man findet weder in Sprache noch Zusammenhang etwas, was dieser Annahme widerstrebt; und das wäre doch vor Allem erforderlich, wenn man es wagen will, diese Gesetzessammlung Mose abzusprechen. Dazu ist aber auch nicht einmal der Versuch gemacht worden. Also muß auch, selbst vorausgesetzt, daß die Einfügung dieser Sammlung in ein größeres, uns nur in Bruchstücken erhaltenes Werk stattgefunden hat, diese Gesetzessammlung als ein ächtes Werk Mose's betrachtet und als Grundstock der übrigen Gesetzeswerke behandelt werden, obwohl nicht unwahrscheinlich ist, daß auch die Gesetze 3 Mos. 18. 19. aus dieser mosaischen Gesetzessammlung genommen sind, wenn sie auch erst vom sogenannten Elohisten, der nachher sein Werk schrieb, mitgetheilt wurden. Diese älteste Sammlung, Bundesbuch genannt 2 Mos. 24, 7. סֵפֶר הַבְּרִית, und enthaltend die Rechte (מִשְׁפָּטִים 2 Mos. 24, 3.), unter welchem Titel es gewiß stets bekannt blieb, Mal. 3, 22., auf welche in der Zeit nach dem Exil wieder zurückgegriffen wurde, enthält aber manche Bestimmungen, welche nachher verändert, aufgehoben, ja mit entgegengesetzten vertauscht wurden, woran sich zeigt, daß auch die mosaische Gesetzgebung demselben Wechsel der Zeitlichkeit unterworfen wurde, wie jede andere Gesetzgebung, obwohl die Grundgedanken unverändert blieben. Wir wollen das an einigen Punkten klar machen. In 2 Mos. 20, 22—26., was ursprünglich schon in dieses Bundesbuch gehören mochte, jedenfalls dem Verf. angehört, welcher 2 Mos. 21, 1—23, 19. eingeführt hat, wird den Israeliten gestattet, Altäre von Erde oder Steinen zu bauen. Der Elohist aber kennt 2 Mos. 27, 1—8. 38, 1—7. 39, 39. nur einen Altar, von Holz und mit Erz überzogen, was offenbar eine Abweichung ist. In dem ältesten Werke wird gestattet, an allen heiligen Stätten Altäre zu bauen, wie man denn auch solche an verschiedenen Orten bis zur Zeit Salomo's neben der Stiftshütte hatte und benutzte (Richt. 6, 26. 1 Sam. 7, 17. 14, 35. 1 Kön. 3, 4.); der Elohist kennt nur einen Altar, auf welchem alle Opfer dargebracht werden sollen (3 Mos. 17, 6.). Der Altar hat nach dem ältesten Gesetzeswerk keine Stufen (2 Mos. 20, 26.), beim Elohisten ist er drei Ellen hoch, folglich muß er Stufen gehabt haben. Die Opferverrichter werden beim Vorelohisten ohne Hosen gedacht, weil die Befürchtung ihrer Entblößung ausgesprochen wird (2 Mos. 20, 26.), beim Elohisten dagegen haben die Priester (2 Mos. 28, 42.) Beinkleider. Wenn nun dieß auch ursprünglich und zu Mose's Zeit bei den Priestern so gehalten wurde und die Gesetzessammlung (2 Mos. 20, 22 ff.) nur für das Volk bestimmt war, so ist doch so viel klar, daß diesem nicht alle anderen Cultusstätten, noch das selbständige Opfern zu dieser Zeit schlechthin verboten seyn konnte. Nach 2 Mos. 21, 1—6. muß jeder Hebräer, der sich als Sklave verkauft hat, nach sechs Dienstjahren freigegeben werden. Davon weiß der Elohist 3 Mos. 25, 39 ff. nichts; vielmehr wird zu seiner Zeit der Israelit, welcher sich wegen Armuth zum Knecht, Sklaven, verkauft hat, erst im Jubeljahr frei, was möglicherweise 48 Jahre anstehen konnte. Es muß also in dieser Beziehung eine Veränderung eingetreten seyn, als er sein Werk schrieb. Erst in der späteren Zeit des Deuteronomikers wird wieder auf das ursprünglich mildere Gesetz zurückgegangen, weil das inzwischen eingetretene zu hart erscheinen mochte. In 2 Mos. 21, 12. ist erst überhaupt von Freistädten oder vielmehr Zufluchtsörtern die Rede, welche künftig bestimmt werden sollen, in 3 Mos. 35, 13. 14. aber von sechs Levitenstädten. Jedenfalls ist das erste Gesetz in den Anfang, das zweite in das Ende des Wüstenzuges zu setzen, ist aber sicherlich Beweis von einer sich allmählich näher entwickelnden Gesetzgebung. Nach 22, 28. sollen die erstgeborenen Söhne zum Dienste Jehovah's gegeben werden, wie denn auch 24, 5. Jünglinge, wahrscheinlich Erstgeborene, zum Opfer verwendet werden; nach dem Elohisten (13, 13. 34, 20. 4 Mos. 18, 15.) werden sie gegen die Leviten ausgelöst. Nach 22, 31. darf das auf dem Felde

zerrissene Vieh gar nicht von israelitischen Menschen genossen werden; nach 3 Mos. 17, 15. ist es zwar erlaubt, jedoch muß der Genießende sich im Wasser baden und seine Kleider waschen, nur dem Priester (22, 8) ist es schlechthin verboten. Nach 2 Mos. 23, 16. wird der Jahresanfang, wie 34, 22., in den Herbst gesetzt; dagegen setzt der Elohist 2 Mos. 12, 2. den Jahresanfang in den Frühling. Ebenso wird nach älterer Anschauung 23, 15 f. nur von drei Festen gesprochen, die deutlich als Frühlings-, Sommer- und Herbstfest bezeichnet werden; aber der Elohist (3 Mos. 23, 4 ff.) zählt fünf Feste auf und hat für alle eine religiöse Bedeutung. Nach 2 Mos. 23, 17. haben alle Mannsbilder an den drei Festtagen, also auch am Passah, vor dem Herrn zu erscheinen; aber davon weiß der Elohist 3 Mos. 23. nichts, vielmehr bestimmt er 2 Mos. 12, 43., daß das Passah in jedem Hause verzehrt werden solle. Aus allem dem geht hervor, daß in der Darstellung des Elohisten eine spätere, weiter vorgeschrittene, anderen Verhältnissen gemäße Gesetzgebung sich findet, die in 2 Mos. 12, 1—25. 13, 1—16. 25, 1—4 Mos. 36, 13. mit wenigen Einstreuungen vom sogen. Jehovisten enthalten ist.

Wie es nun nicht zu verwundern ist, daß in den 480 Jahren nach dem Auszug aus Aegypten, um welche Zeit der Elohist sein Werk schrieb (s. Pentateuch), das Gesetz Mose's in manchen Einzelheiten nach den veränderten Verhältnissen Abänderungen erhalten hat, die man aber unbedenklich auf Mose selbst übertrug, weil man wußte, daß es sein Geist war, der in der Gemeine fortlebte; so ist es auch ganz in der Ordnung, wenn wir 3—4 Jahrhunderte später, am Ende der vielbewegten Königszeit, im Deuteronomium eine abermalige Ueberarbeitung des mosaischen Gesetzes antreffen, da sich während dieser Zeit und durch den Einfluß der Königsherrschaft so Vieles anders gestaltet hatte, und wenn wir auch diesen deuteronomischen Verfasser die tiefere Auffassung des religiös-moralischen und die inzwischen eingetretenen Abänderungen des ceremoniellen Gesetzes in einer ähnlichen Weise Mose in den Mund legen sehen, wie der Elohist Alles durch Gottes Mund dem Mose befehlen und dem Volke von diesem vortragen ließ. Denn wie wir als Christen wissen, daß der Geist Jesu in der Gemeine fortlebt und deßhalb die fortschreitende Entwickelung des Bewußtseyns nebst den normativen Einrichtungen ganz richtig dem Einflusse dieses in der Kirche fortwaltenden Geistes zuschreiben, wovon wir ein Beispiel Apostelgesch. 15, 28. haben, so hat auch die israelitische Gemeine die Ueberzeugung von dem Fortwirken des Geistes gehabt und behalten, der in Mose waltete. Es kann uns daher nicht befremden, wenn sie in orientalischer Weise und Anschauung, die allein geeignet war, Eingang zu verschaffen, Mose selbst das anordnen und sagen ließ, was sein Geist in der Gemeinde gewirkt hatte, und zwar um so weniger, als nicht nur das Zehngebot unverändert stehen blieb, sondern auch durch alle die uns bekannten Abänderungen das Wesen der mosaischen Verfassung nicht beeinträchtigt wurde. Ja noch mehr. So fest auf der einen Seite das Vertrauen der Gläubigen auf den unerschütterlichen Bund Gottes mit Israel war (Jes. 54, 10.), so gewiß lag in der Einrichtung des Prophetenthums und in der Verheißung eines neuen ewigen Bundes (Ezech. 16, 61. Jerem. 31, 31—33. Jes. 55, 3.) die Erkenntniß ausgesprochen, daß das Gesetz Mose's der Fortentwickelung ebenso bedürftig als fähig sey, und die Juden gingen erst dann ihrem Verderben und ihrer Verwerfung entgegen, als das Gesetz bei ihnen zu einem todten Knochengerüste wurde. Allein andererseits war auch die Vernachlässigung der Gesetzesvorschriften von schweren Folgen begleitet, und sie muß vor dem Deuteronomiker auf einen hohen Grad gestiegen seyn, da man noch viel später (Nehem. 10, 39.) sich eidlich zum Halten des ganzen Gesetzes zu verbinden hatte.

Wir finden nun, dem obigen Grundsatze angemessen, im Deuteronomium manche neue Gesetze, welche die veränderte Zeit hervorgerufen hatte, und andere Gesetze, welche abgeändert wurden. Zu den ersteren gehört: das oft eingeschärfte Gesetz über die Einheit des Ortes der Gottesverehrung (12, 5. 11. 14. 18. 21. 26. 14, 23. 24. 15, 20. 16, 2. 6. 7. 11. 15. 16. 17, 8. 10. 18, 6. 26, 2. 31, 11.); der Stiftshütte wird nie erwähnt; das Königsgesetz (17, 14—20.); das Prophetengesetz (18, 9—22.);

das Gesetz über das Recht kriegsgefangener Frauen (21, 10—14.); das Ehescheidungsgesetz (24, 1—4.); die Leviratsehe (25, 5—10.); das Gesetz über das Erbrecht der erstgeborenen Söhne (21, 15—17.); das Gesetz über von Fremden entlaufene Sklaven (23, 16 f.); das Gesetz gegen Seelenverkäufer (24, 7.); das Gesetz über das Maß der Streiche (25, 2.); die Gerichtsordnung (17, 8—13.); das Verbot, Väter statt der Söhne zu bestrafen (24, 16.); das Verbot des Gestirndienstes (4, 19. 17, 3.); das Verbot, einen Hain neben den Altar zu pflanzen (16, 21. vgl. 7, 5. 12, 3.); das Verbot, in götzendienerischer Weise Manns- und Weibskleider zu wechseln (22, 5.); das Verbot, Hurenlohn ins Haus Gottes zu bringen (23, 18.).

Zu den letzteren ist zu zählen 1) daß jetzt zwei Zeugen für jede Untersuchung nöthig sind (19, 15.), nicht, wie früher, nur beim Mord (4 Mos. 35, 30.); 2) daß jetzt erlaubt ist, allerorten Thiere zur Speise zu schlachten (12, 15. 20—22.), weil 3 Mos. 17, 3. längst nicht mehr gehalten werden konnte; 3) Leviten nehmen an den priesterlichen Verrichtungen, wie Segnen 10, 8., Theil, während Priester Levitengeschäfte versehen, wie das Tragen der Bundeslade (31, 9.); 4) das Blut der Thiere, welches selbst von auf der Jagd getödteten bedeckt werden mußte (3 Mos. 17, 13.), darf jetzt zur Erde gegossen werden (12, 16. 24. 15, 23.); 5) der Zehnte vom Feldertrag und Vieh gehörte nach 3 Mos. 27, 30—33. den Leviten, im Deuteronomium erhalten sie ihn nicht mehr. Die Erstlinge vom Feldertrag und Vieh gehörten früher den Priestern (4 Mos. 18, 12.); die unreinen Erstgeburten der Thiere mußten verkauft oder der Schätzungswerth mit einem Fünftel darüber den Priestern gegeben werden (3 Mos. 27, 26 f. 4 Mos. 18, 15—19. Auch von Erstgeburten der Menschen mußte je fünf Sekel nach 4 Mos. 18, 15—19. gegeben werden. Beide Rechte sind im Deuteronomium verloren gegangen, weil die Zehnten und andere Abgaben an die Könige entrichtet werden mußten (1 Sam. 8, 15.). Für die Priester, nicht die Leviten, wird ein dreijähriger Zehnt angeordnet (14, 28.), und die Erstgeburten und Erstlinge werden zu Mahlzeiten an den Festen verwendet und Wohlthätigkeit gegen Leviten und Arme empfohlen (12, 6. 17—19. 14, 22—27. 15, 19—23.). 6) Auch das Opferdeputat an die Priester ist verändert (18, 3. vgl. mit 2 Mos. 29, 27. 3 Mos. 7, 34. 10, 14. 4 Mos. 6, 20. 18, 18.). 7) In Bezug auf das Verbot, ein Aas zu essen, wird zwar auf 2 Mos. 22, 30. zurückgegangen und dessen Genuß einem Israeliten gänzlich untersagt, jedoch von der ursprünglichen Strenge insofern nachgelassen, als erlaubt wird, es dem Fremdlinge zu schenken, oder zu verkaufen (14, 21.), während nach 2 Mos. 12, 49. 3 Mos. 16, 29. 18, 26. vgl. 24, 16. 22. die Fremdlinge ganz denselben Gesetzen unterworfen sind, wie die Israeliten. 8) Nach 2 Mos. 18, 13 ff. sind die Richter zugleich Führer des Volkes im Kriege (אַנְשֵׁי חָיִל V. 21.), wie wir dieß durch die ganze Richterzeit hindurch sehen. Im Deuteronomium sind nicht nur die Aeltesten als Schiedsrichter in Familiensachen angeordnet, sondern es sind noch besondere Richter für Civil- und Criminalprozesse bestellt (17, 9. 21, 2.), und zwar mehrere Laienrichter im Gerichtscollegium (19, 18.). 9) Das Gesetz von der Loslassung der hebräischen Leibeigenen (2 Mos. 21, 2.) wird zwar wieder hergestellt und der Leibeigenschaftsdienst auf nur 6 Jahre beschränkt, aber zugleich auf das weibliche Geschlecht ausgedehnt und noch weiter befohlen, die Entlassenen mit Geschenken an Vieh, Früchten und Wein zu bedenken, wovon weder die erste (2 Mos. 21, 1—11.), noch die zweite Gesetzgebung (3 Mos. 25, 39 ff.) etwas erwähnt.

So ward durch die Zeitverhältnisse noch manche Aenderung an dem Gesetze vorgenommen. Als aber die Juden aus Babel zurückgekehrt waren und das Königthum nicht mehr über sich hatten, so wurde von dem deuteronomischen Gesetz in manchen Stücken wieder Umgang genommen und theils auf das ursprüngliche Gesetz 2 Mos. 21, 1—23, 19., theils auf die elohistische Gesetzgebung zurückgegangen, wie wir denn die Zehnteinrichtung (Nehem. 10, 37—39.) ganz nach dem Muster von 4 Mos. 18, 21 ff. und das Bauen eines Altars (1 Makk. 4, 47.) nach der Vorschrift der ersten Gesetzessammlung (2 Mos. 20, 47.) wieder hergestellt sehen. (Vgl. 2 Mos. 23, 19. 34, 26,

wobei das Verbot, kein Böcklein in der Muttermilch zu kochen, auf heidnische Gebräuche zu beziehen ist, welche die Israeliten angenommen hatten, um mit solcher Milch die Felder und Bäume im Herbst zu begießen und sie für das nächste Jahr fruchtbar zu machen. Vgl. Knobel zu 2 Mos. 23, 19.) So vollzog auch das mosaische Gesetz unter mancherlei Wechseln seinen Kreislauf, und kehrte bald nach dieser, bald nach jener Seite in seine ursprüngliche Fassung zurück, ja wurde schon zur Zeit Jesu so sehr mit Satzungen und Aufsätzen der Aeltesten überladen, wovon uns jetzt in dem Talmud die abgestandene verknöcherte Gestalt entgegentritt, daß es eben deswegen auch seiner Auflösung entgegengehen mußte, als derjenige kam, welcher durch die wahrhafteste Erfüllung des Gesetzes Ende wurde (Matth. 5, 17. Röm. 10, 4. Hebr. 8, 13).

Wenn auch die älteste Gesetzgebung 2 Mos. 21, 1—23, 19 nebst 2 Mos. 20, 1—17. 23—26. in der uns überlieferten Ausgabe von dem Herausgeber in der vorliegenden Fassung mitgetheilt ist, welchen man den Vorelohisten nennen könnte und dessen Werk Ewald, J. G. 1, 75. 79. mit dem Namen „Bundesbuch“ nach 2 Mos. 24, 7: oder Buch der Bündnisse bezeichnen will, so ist doch außer Zweifel gesetzt, daß diese Gesetze aus den von Mose hinterlassenen ausgehoben sind als diejenigen, welche dem Volke zur Beobachtung vorgeschrieben wurden, so gewiß, als das von demselben Verf. mitgetheilte Zehngebot — wie sich daraus zeigt, daß 2 Mos. 19, 2. mit 25, 1. zusammenhängt, und 19, 3—24, 18. als ein eigenes in die elohistische Hauptschrift eingewobenes Werk erscheint — auf Mose nebst seinen Erläuterungen zurückzuführen ist, wie nun Ewald in der 2. Aufl. seines Geschichtswerkes im Text sowohl als in den Nachträgen mit Recht behauptet, nachdem er in der 1. Ausg. die Erläuterungen 2. 149. als mosaisch nicht hervorgehoben, E. Meier aber hierauf geradezu in Abrede gestellt hatte. Dasselbe ist aber großentheils auch von den gesetzgeberischen Stücken zu behaupten, welche der Elohist, Verf. der Hauptschrift, mittheilt. Wenigstens erkennt man das sehr genau an 3 Mos. 18. 19., welche Gesetze sich nicht nur durch dieselbe Kürze und Gedrängtheit, sondern auch dadurch auszeichnen, daß sie keine näheren Strafbestimmungen enthalten, die wohl erst in der späteren Zeit, wie 3 Mos. 20. lehrt, dazu gekommen sind. Der Verf. der Hauptschrift aber hob denjenigen Theil der Gesetzgebung hervor, welcher mehr zur Belehrung der Priester bestimmt war, und nahm auch die übrigen Gesetze in sein Werk auf, aber mit manchen Nebenbestimmungen, welche die spätere Zeit hinzuzufügen genöthigt war. Daß er jedoch trotz der fortgeschrittenen Zeit und der durch sie zum Bedürfniß gewordenen Abänderungen oder näheren Bestimmungen viele Stücke aus der mosaischen Gesetzgebung unverändert aufnahm, kann man aus 3 Mos. 17. sehen, indem die Vorschrift V. 3. 4. unmöglich ausgeführt werden konnte, als das Volk im Lande Kanaan ansässig geworden war und also zur Zeit Salomo's, wo nach allen Anzeichen dieser Verfasser seine Hauptschrift herausgab, längst in Abgang gekommen war. Insofern aber dieses Werk, wie nachgewiesen worden ist, manche gesetzliche Bestimmungen enthält, welche mit denen des Bundesbuches im Widerstreit sind, kann man es mit Fug und Recht die zweite Gesetzgebung nennen. Da nun während der Zeit der Königsherrschaft sich gar Vieles wieder änderte, so war zur Zeit Hiskia's eine dritte Gesetzgebung nöthig, welche theils ältere Bestimmungen wieder herstellte, theils alten Sitten gesetzliche Kraft gab, theils unzeitgemäß Gewordenes wieder aufhob (s. den Art. Pentateuch) und im Deuteronomium uns aufbewahrt ist, aber natürlicherweise ebenso auf die Autorität des Mose zurückgeführt wird, wie die Hauptschrift des Elohisten und wie wir Verbesserung in der deutschen Bibelübersetzung, im Gottesdienst und in der Verfassung der evang. Kirche auf den Namen Luther's zurückführen könnten, weil wir wissen, daß er ebenso gehandelt und geändert haben würde, wenn es uns Abendländern nicht geläufiger wäre, solche fortschreitende Entwickelungen statt mit dem Namen eines Reformators, mit dem Schilde des „protestantischen Prinzipes“ zu decken, womit wir uns ebenso wie jene Zeit in unserem wohlbegründeten Rechte wissen.

Die Gesetzgebung Mose's war, wie wir hieraus sehen, ursprünglich kanonisch, d. h.

normgebend; aber das mos. Gesetz, obwohl großentheils schriftlich verfaßt, war noch nicht in einen Symbolzwang eingeengt und deshalb der Fortbildung (Hos. 8, 12.) ebenso fähig als bedürftig; es wurde noch frei und ungezwungen mit demselben verfahren, wie wir an der Behandlung desselben durch die Propheten, ja später durch Jesum Christum selbst, die Spitze des Prophetenthums, Matth 5. und anderwärts ersehen. Aber da der Prophetengeist mit der Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft zu ersterben begann, da mit dem nun durchgedrungenen Abscheu gegen den Götzendienst in diesem Umschwung die Richtung auf das Aeußere des Gesetzes sich verbreitete, so entstand, mit durch die deuteronomische Gesetzgebung (5 Mos. 4, 2. 12, 32.) eingeleitet, eine zum Theil sehr reine und lebendig tiefe (Ps. 119.), zum Theil aber auch übertrieben ängstliche und äußere Verachtung gegen das geschriebene Gesetz und die nun fertigen fünf Bücher Mose's (Esr. 3, 2. 7, 10. 23. 10, 3. Neh. 8, 14. 10, 29. 12, 44. 13, 3. vergl. 5 Mos. 23, 3. 1 Makk. 3, 56. vgl. 5 Mos. 20, 6—8. 1 Makk. 4. 47. vgl. 2 Mos. 20, 25. 2 Makk. 3, 1. 6, 23.), welche Verehrung sogar das Märtyrerthum nicht scheute (1 Makk. 1, 56. 60 ff. 2, 29 ff. 2 Makk. 7). Es wurden die früher angeordneten Belehrungen des Volkes aus demselben 2 Chr. 17, 7—9. (Ps. 74, 8. 83, 13. und meine Erklärung dazu) festgeordnet, vervollständigt, erweitert Neh. 8, 2 ff. vgl. 5 Mos. 31, 10 ff. Joseph. cont. Ap. 2, 18. Antiq. 4, 8, 12.; es bildete sich jetzt ein besonderer Stand von Gesetzeslehrern, Schriftgelehrten, welche öffentliche Schulen hielten (Pred. 12, 11. und meine Erklärung dazu, Joseph. Antiq. 17, 6. 2.) und in großem Ansehen stunden (סֹפֵר, γραμματεὺς) Esra 7, 6. 11. 21. Neh. 8, 4. 9. 13., wo Esra, und Neh. 13, 13., wo ein Zadok diesen Ehrentitel trägt, der uns später in den drei ersten Evangelien so oft begegnet. Von da an trachteten auch die Laien nach Gesetzeserkenntniß, für welche durch Abfassung vieler Schriften gesorgt wurde (Pred. 12, 12.) und welche den Juden überhaupt nachgerühmt wird (Philo 2, 631.). Abschriften des Gesetzes befanden sich nun bald nicht mehr bloß in den Händen der Priester, Leviten und der aus ihnen vorzüglich hervorgegangenen Schriftgelehrten, sondern auch in dem Besitze von Wohlhabenden und Gesetzeseifrigen unter dem Volke (1 Makk. 1, 59.), und wo von ächtem Judenthum die Rede ist, wird auch des Gesetzes erwähnt (1 Makk. 1, 60. 2, 19. 24. 27. 64. 3, 21. 4, 42. 13, 3. 14, 29. 2 Makk. 13, 10. 14, 37. Tob. 1, 8.). Der Gesetzgebung (νομοθεσία) legte man, wie dem Gesetz zur Zeit Pauli (Röm. 7, 12.) das Prädikat ἁγία, θεόκτιστος (2 Makk. 6, 23.), σεμνὴ (2 Makk. 6, 28.) bei, betrachtete sie als Quelle aller Weisheit (Sir. 24, 33 ff.), als unvergängliches Licht (Weish. 18, 4.), hielt das Gesetz für ewig und unvergänglich (Baruch 4, 1. Philo 2, 656.), konnte seines Lobes nicht satt werden (Ps. 119. vgl. 19, 8—12.) und strafte jede Entweihung selbst des Gesetzbuches auf's Härteste (Joseph. Antiq. 20, 5, 4.). Ausländische Fürsten, wenn sie an den Juden gehorsame Unterthanen haben wollten, mußten ihnen erlauben, nach ihren Gesetzen zu leben (1 Makk. 6, 59. 10, 37. vergl. 15, 21. Joseph. Antiq. 14, 10. 12, 3. 4.). Der Vortrag in den Synagogen, den religiösen Versammlungshäusern, zu gemeinsamer Andacht ohne Opferdienst, was im Exil sich zusammenhängender ausgebildet hatte und bei der Rückkehr nach dem Mutterlande verpflanzt wurde, knüpfte sich an die Vorlesung des Gesetzes an (Luk. 4, 16 ff. Apostelgesch. 13, 15.). Aus diesen Erklärungen des Gesetzes, die um so nöthiger waren, als die althebräische Sprache von dem Volke nicht mehr verstanden wurde, gingen zuerst die umschreibenden Uebersetzungen (תַּרְגּוּמִים) hervor, welche sich an die erste Lehre mit Gesetzeskraft anschlossen und „heilige Schrift“ (מִקְרָא) hießen. Hieran schlossen sich von der Makkabäerzeit an die mancherlei Ausdeutungen und näheren Bestimmungen, welche man als in der Absicht des Gesetzgebers liegend betrachtete und wodurch man das Gesetz abermals den weiter entwickelten Lebensverhältnissen anzupassen suchte. Sie bildeten die zweite Lehre mit Gesetzeskraft, die Aufsätze der Aeltesten (שְׁנַיִם syro-chald. תְּנַיִם), und hießen als zusammengefaßter Inbegriff Mischna (מִשְׁנָה). Die Lehre aber ohne Gesetzeskarakter, welche mehr Erklärung, Exegese, war, nannte man Agada (הַגָּדָה), wovon

bereits Spuren in der Uebersetzung der Siebzig liegen. Die meisten dieser Gesetzesbestimmungen gingen in das Leben Aller oder doch der Pharisäer über, andere blieben Gegenstand gelehrten Streites, wie denn die beiden Schulen Hillels und Schammais (s. die Artt.) über viele Punkte verschieden lehrten. Der Inhalt der Mischna wurde aber in dreifacher Lehrweise vorgetragen: 1) in kurzen, für das Gedächtniß berechneten praktischen Sätzen (הֲלָכָה), 2) in Ableitung des Ueberlieferungsstoffes nach Regeln, was man Deutung (מִדְרָשׁ) hieß; 3) in Anwendung der Regeln der Schriftauslegung auf neue Fälle, was in Palästina Talmud (תַּלְמוּד), in Babylon Gemara (גְּמָרָה) genannt wurde. In Alexandria war man bemüht, auch die tieferen Gründe und den geheimen Sinn der Gesetzesverordnungen aufzufinden (Phil. Opp. 2, 475.), aber die palästinensischen Juden verwarfen diese allegorisirende Afterphilosophie, und noch jetzt liegt für die Juden die Gesetzesweisheit bekanntlich im Talmud. — Weitere Hülfsmittel: Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Gotha 1854. Geffcken, Eintheilung des Dekalogs. Hamburg 1838. Ernst Meier, die ursprüngliche Form des Dekalogs. Mannheim 1846. *Grätz und Jost, Geschichte der Juden. Ewald, Geschichte des Volkes Israel. Göttingen 1845. 2. Bd. S. 148—160. Knobel, Comm. über Exod. u. Levit. Leipz. 1857. *Saalschütz, Mosaisches Recht. Berlin 1853. (Die mit * bezeichneten sind Juden und mit doppelter Vorsicht zu gebrauchen.) **Vaihinger.**

Moser, Johann Jakob, war geboren zu Stuttgart am 18. Januar 1701. Seine väterlichen Vorfahren hatten den Adel, den sich später die Söhne J. J. Moser's erneuern ließen, von mütterlicher Seite stammte er aus der Familie des Reformators Johannes Brenz. Bei eben so großer Emsigkeit wie Leichtigkeit im geistigen Arbeiten brachte er es dahin, schon mit 16 Jahren die Universität Tübingen zu beziehen, und nachdem er das erste seiner zum Erstaunen zahlreichen Bücher geschrieben hatte, kaum 19 Jahre alt, Professor der Rechte daselbst zu werden. Aber schon im folgenden Jahre (1721) ging er nach Wien, wo es ihm nicht an Gönnern fehlte und namentlich der Vicekanzler des Reichshofrathes, Graf von Schönborn, sich seiner annahm. Indessen die „ansehnliche Bedienung", die man ihm in Aussicht stellte, ward an eine confessionelle Bedingung geknüpft: „daß Ihro Majestät Niemanden in Dienst nähme, der mit der lutherischen Erbsünde behaftet wäre", daß er übrigens nicht genöthigt werde, sich öffentlich zu erklären, bevor er seine Bestallung hätte, und wenn er seine Braut in der Heimath quittire, könne man ihm zu einer reichen katholischen Partie behülflich seyn. Darauf gab der arme Mann dem Prälaten, der den Conversionsversuch an ihm vermitteln sollte, zur Antwort, wie Moser später selbst erzählt: „Sein Handel komme mir verdächtig vor; er biete mir gleichbald freiwillig auf meinen Luther so viel auf. Wenn er gesagt hätte: ob ich mit ihm tauschen wolle? so hätte ich es in Ueberlegung ziehen können. Da er mir aber, gegen Vertauschung meiner Religion mit der seinigen, zu der seinigen so viel zulege, müsse seine Waare schlechter seyn als die meinige." Im Jahre 1727 nach Stuttgart als Regierungsrath zurückgerufen, ging er unter der Herrschaft der berüchtigten Gräfin von Würben schon 1729 nach Tübingen auf eine ordentliche Professur des Staatsrechts, seines „Favoritstudiums", legte jedoch wegen der Schwierigkeiten, die man vom Stuttgarter Hofe aus der Herausgabe seines Compendiums des Staatsrechts in den Weg legte, das Amt 1732 nieder. In dem kurzen Zeitraume dieses Tübinger Aufenthaltes brach zugleich das religiöse Leben, das bis dahin in ihm geschlummert hatte, mit Entschiedenheit hervor, als er nämlich auf einer Fahrt mit seiner Gattin die Wahrnehmung machte, daß in ihnen beiden, jedes unbemerkt vom anderen, die Frage nach der Seligkeit schon seit geraumer Zeit zur Gewissenssache geworden war; „wir waren darüber erstaunt, erfreut, und liebten einander aus diesem Grunde ganz von Neuem, und noch viel herzlicher als jemals." Von nun an vereinigten sie sich zum Herzensgebet, und als die Frau nach einer angehörten Predigt sagte: „Dr. Weismann predigt nun ganz anders als vormals", antwortete Moser: „nein, mein liebes Kind, er predigt noch wie zuvor, aber wir haben nun andere Ohren und Herzen." Es war die

Wirkung des Spener'schen Pietismus, was ihn damals aus einem Naturalisten und Zweifler in einen Gläubigen verwandelt hatte. Sie traten in vertrauten Umgang mit gleichgestimmten Seelen, zogen auch ihre nächsten Anverwandten in dieselbe Geistesgemeinschaft, hielten in ihrer Wohnung christliche Zusammenkünfte, und Moser hatte zwar noch manche innere Anfechtung, ob ihm vergeben sey, gelangte aber doch endlich zu einem inneren Frieden, worin er am Schlusse seines hochbetagten Lebens Gott für einen vierzigjährigen Gnadenstand rühmt. Im Jahre 1733 unter dem Herzoge Karl Alexander wieder in die Stuttgarter Regierung eingetreten und hier namentlich mit der Besorgung der geistlichen Angelegenheiten unter einem katholischen Regenten betraut, hatte er manchen Kampf zu bestehen und wagte, dem fürstlichen Befehle, wornach alle Beamten mit Frauen und Töchtern die Hofredoute besuchen sollten, zuwider zu handeln. Doch folgte er gern im Jahre 1736 einem Rufe an die Universität zu Frankfurt a. d. O., wo er aber gleichfalls schon nach drei Jahren und unzähligen Verdrießlichkeiten zurücktrat und mit einer Familie von sieben Kindern ohne Amt und Vermögen nach Ebersdorf im Voigtlande zog. Hier beschäftigte er sich fast ununterbrochen mit schriftstellerischen Arbeiten, namentlich mit der Ausführung seines großen Werkes über das deutsche Staatsrecht, und hatte mit vielen und schweren Nahrungssorgen zu kämpfen, auch körperliche Leiden zu tragen. Zugleich gerieth er in Conflikt mit den Herrnhutern und behauptete zwar ihnen gegenüber den Standpunkt seines besonnenen praktischen Christenthums, blieb aber in dessen Verfechtung selbst nicht ohne Leidenschaft, so daß ihm die Abendmahlsgemeinschaft eine Zeit lang versagt war, und ergriff nach achtjährigem Aufenthalte abermals den Wanderstab, um im J. 1747 als Geheimerath und Chef der Kanzlei in die Dienste des Landgrafen von Hessen-Homburg zu treten, hielt es jedoch auch hier nicht über zwei Jahre aus, weil er gehindert war, seine Grundsätze zur Anwendung zu bringen, und eröffnete sodann in Hanau unter Beihülfe seines Sohnes Friedrich Karl eine „Staats- und Kanzleiakademie zum Dienste junger, von Universitäten und Reisen kommender Staats- und anderer Personen". Er gab aber nach vier Jahren auch dieses Unternehmen auf und folgte einem Rufe in sein württembergisches Vaterland als Landschaftsconsulent. In dieser wichtigen Stellung war sein redliches Bemühen, die zwischen dem Herzog Karl und der Landschaft hervorgetretenen Differenzen in ehrenhafter und billiger Weise beizulegen. Aber nachdem er dadurch schon das Mißtrauen des landschaftlichen Ausschusses gegen sich erregt hatte, brach auch der Unwille des Herzogs heftig und grausam aus und warf den schuldlosen Mann ohne Verhör und Recht in einen Kerker der Bergfestung Hohentwiel, wo er noch überdem unter der harten Behandlung des Commandanten zu leiden hatte, aller Communikationsmittel und sogar der Tinte und des Papiers lange entbehren mußte, und sich nur der Spitze seiner Lichtscheere bedienen konnte, um die Wände des Gefängnisses und die weißen Ränder der Bibel und des Gesangbuches mit Liedern und Abhandlungen zu beschreiben. Endlich wurde er auf Betreiben Friedrich's des Großen und auf Erfordern des Reichsgerichtes im sechsten Jahre der Gefangenschaft freigelassen, nachdem seine Gattin in Folge des Kummers gestorben war. Sein Amt verwaltete er nur noch wenige Jahre, zog sich dann mit einem Ruhegehalte in das Privatleben zurück und starb 84 Jahre alt, zu Stuttgart am 30. Sept. 1785 mit der heitern Ruhe eines Christen, obwohl nicht ohne die erschütternden Wirkungen des gleichfalls unverschuldeten Mißgeschicks, das über seinen edlen Sohn damals hereingebrochen war. Der fruchtbarste deutsche Schriftsteller — 500 Bände sind von ihm ausgegangen — und ein fruchtbarer geistlicher Dichter — 1200 Lieder, die aber wenig poetischen Gehalt haben, doch sind einzelne der besseren in lutherischen Gesangbüchern eingebürgert — der eigentliche Schöpfer der deutschen Staatsrechtswissenschaft, dem mehr Verdienst als das des bloßen Sammlerfleißes zukommt, hat er sich vor Allem durch den bescheidenen Freimuth seiner litterarischen und amtlichen Thätigkeit und durch die unbeugsame Redlichkeit, die auch derselbe Fürst, der ihm sein Martyrium bereitet hatte, hernach laut anerkannte, ein bleibendes Gedächtniß gestiftet, und

seine ungeheuchelte Frömmigkeit hatte an seiner edeln sittlichen Haltung nicht den geringsten Antheil, obwohl er schon vor seiner Erweckung einen ehrlichen und tröstlichen Wandel geführt zu haben sich erinnert, so daß man ihn vielfältig Anderen zum Muster eines tugendhaften jungen Mannes vorgestellt habe. Auch ist merkwürdigerweise sein Christenthum, wie er selbst beschreibt, auf dem Wege der Vernunftreligion und moralischen Prüfung zur Entwickelung gekommen, einerseits aus Anlaß der Lektüre von Derham's Astro-Theologie, andererseits durch Spener's Rath an einen Naturalisten mit der Hinweisung auf Joh. 7, 17.

In seinem unstreitig begabteren, intelligenteren und energischeren Sohne Friedrich Karl, geboren den 18. Dezember 1723, gestorben den 10. September 1798, hat sich der biedere Karakter und religiöse Sinn des Vaters vererbt. Er hat unter wechselnden Schicksalen verschiedenen Herren gedient und zuletzt in der Zurückgezogenheit in Mannheim, darauf in Ludwigsburg gelebt, an welchem letzteren Orte er gestorben ist. Im Ganzen hat er 70 Schriften verfaßt, darunter ein Werk über die Geschichte der Waldenser (Zürich 1798) und die vortreffliche Geschichte der päbstlichen Nuntien in Deutschland (Frankf. u. Leipzig 1788).

Friedrich Karl von Moser besaß nicht den milden Sinn seines Vaters; er war frischer, kräftiger, derber, und mag während seiner Verwaltungsperiode manches Uebel, das später für ihn entstand, durch Mangel an Behutsamkeit, durch Stolz und Leidenschaft mitverschuldet haben. Aber seine Gemüthsart war lauter, und in einer frommen Familie aufgewachsen, behielt er den Typus Spener'scher Glaubensinnigkeit bis an sein Ende bei, war einer bloß philosophischen Weltanschauung entschieden abhold, während ihm die höchste Vernunft im Christenthum selbst realisirt erschien, und stellte für den Fürsten und Staatsmann als die Grundbedingung aller Tüchtigkeit die christliche Gesinnung hin.

Die Autobiographie des Johann Jakob Moser ist in 4 Theilen im Jahre 1777 (Frankfurt u. Leipzig) erschienen. Vergl. Bopp in Rotteck's Staatslexikon Bd. 10. S. 766 ff. über beide Moser; Robert Mohl, die beiden Moser, in den Monatsblättern zur Allgem. Zeitg., August 1846; Ledderhose, aus dem Leben J. J. Moser's, 1843 (2. Aufl. 1852); Hermann von Busche, Friedrich Karl Frhr. v. Moser, 1846; und von dem Unterz. das Lebensbild J. J. Moser's im Piper'schen Kalender 1852.

Grüneisen.

Moses (מֹשֶׁה, Sept. *Μωϋσῆς*, *Μωσῆς*, Vulg. Moyses, arab. مُوسَى), Heerführer und Gesetzgeber der Israeliten, war aus dem Stamme Levi gebürtig (2 Mos. 6, 2.) und aus der Familie Kahath (V. 18.), der vornehmsten Linie dieses Stammes nach 4. Mos. 3, 27—32. Jos. 21, 4. 5. Die Zeit seiner Geburt läßt sich aus 2 Mos. 7, 7., zusammengehalten mit 1 Kön. 6, 1., mit ziemlicher Sicherheit bestimmen. Nach der letzten Stelle, deren richtige Zeitangabe allem Zweifel Trotz bietet, begann der Tempelbau Salomo's, nachdem er drei Jahre regiert, und 480 Jahre, nachdem Mose das Volk Israel aus Aegypten geführt hatte; nach der ersten aber, die eben so unbefangen geschichtlich ist und auch nach Ewald, Gesch. Isr. 1, 90., von demselben Verfasser stammen dürfte, war Mose 80 Jahre alt, da er vor Pharao mit dem Begehren der Entlassung des Volkes auftrat. Nach ziemlich übereinstimmender Angabe fällt der Regierungsantritt Salomo's in das Jahr 1017 v. Chr., folglich der Anfang des Tempelbaues in's Jahr 1014. Rechnet man hierzu 480 Jahre, so fiele der Auszug in's Jahr 1494 v. Chr. und Mose's Geburt um 1574 v. Chr. Auf dasselbe Ergebniß kommt man von anderer Seite. Nach Manetho bei Josephus c. Apion. 1, 26. tritt Moses unter dem ägyptischen König Amenophis auf, welcher die 18. Dynastie in Aegypten schließt. Sethos, sein Sohn, beginnt die 19. und Sesonchosis, d. h. Sisak (1 Kön. 14, 25.), die 22. Dynastie. Der Zeitraum, welchen die 19., 20. u. 21. Dynastie ausfüllt, wird von Syncellus zu 474, von Eusebius aber zu 496 Jahren berech-

net, wobei nach den Zahlen des Eusebius Sisak etwa 19—20 Jahre nach Salomo auf den Thron gekommen wäre, was wieder mit den biblischen Nachrichten übereinstimmt, nach welchen in der zweiten Hälfte der 40jährigen Regierung Salomo's (1 Kön. 11, 42.) die frühere freundliche Stellung Aegyptens zu Israel (1 Kön. 3, 1.) so weit umgeschlagen hatte, daß Widersacher Salomo's Schutz und Aufenthalt am ägyptischen Hofe fanden (1 Kön. 11, 17 ff. 40.), und zwar ausdrücklich bei König Sesonchosis, d. i. Sisak (1 Kön. 11, 40. vgl. Ewald, Isr. Gesch. 1, 456).

Nach 2 Mos. 2, 1. 6, 16—20. war Mose ein Sohn Amram's, welcher ein Enkel, und der Jochebeth, welche eine Tochter Levi's war. Hiebei ist sicher die Angabe von geschichtlicher Glaubwürdigkeit, daß beide Eltern vom Geschlecht Levi abstammten und Jochebeth die Muhme Amram's war; genauer Großmuhme, weil auch nach 4 Mos. 26, 59. seines Großvaters Schwester. Dagegen sind gewiß, wie das auch bei anderen Geschlechtsregistern nachweislich der Fall ist, zwischen Kahath und Amram einige unwichtige Glieder ausgefallen, und Tochter wird bei Jochebeth nur so viel heißen sollen, als Abkömmling (1 Mos. 6, 2. 2 Sam. 1, 24.) *). Denn außerdem wäre mit der Angabe der 430 Jahre des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten (2 Mos. 12, 40.), die man zur Erklärung der großen Anzahl des Volkes beim Auszug aus Aegypten nothwendig braucht, und die eben so geschichtlich aufzufassen sind, wie die 480 Jahre, welche vom Auszug bis auf den Tempelbau verflossen (1 Kön. 6, 1.), durchaus nicht auszukommen. Wenn nämlich Jakob, was aus Vergleichung der Stellen 1 Mos. 41, 46. 45, 11. 47, 9. hervorgeht, bei der Geburt Joseph's 90 Jahre alt war, dieser aber nicht früher geboren seyn kann, als nachdem Jakob schon gegen 15 Jahre in Haran war, da er 7 Jahre dort diente, ehe er seine beiden Frauen nahm und Lea vor Rahel sieben Kinder geboren hatte (1 Mos. 30, 19—21.); so war er bei der Geburt seines dritten Sohnes Levi 85 Jahre alt. Hatte nun Jakob bei der Einwanderung in Aegypten 130 Lebensjahre zurückgelegt und lebte er in Aegypten noch 17 Jahre (1 Mos. 47, 9. 27.), so war Levi bei der Einwanderung 45 und beim Tode Jakob's 62 Jahre alt. Kahath aber wurde noch in Kanaan geboren nebst seinem jüngeren Bruder Merari (1 Mos. 46, 1.), war also beim Einzug in Aegypten mindestens 5 Jahre alt. Wenn er nun seinen erstgebornen Sohn Amram (2 Mos. 6, 18.) im 30. Jahre gezeugt hat, da man bei der großen Vermehrung des Volkes eine spätere Verheirathung nicht wohl annehmen darf, so wurde dieser 25 Jahre nach dem Einzug geboren. Und wenn Mose erst im 40. Lebensjahre Amram's geboren wurde, so wären bei seiner Geburt erst 65 Jahre und bei dem Auszug, 80 Jahre nachher, erst 145 Jahre seit der Einwanderung in Aegypten verflossen, so daß man also das Lebensalter Kahath's und Amram's bei der Geburt ihrer ersten Söhne ungebührlich tief hinabdrücken müßte, um für den Aufenthalt der Kinder Israel in Aegypten nur 215 Jahre herauszubringen, wie die Siebzig 2 Mos. 12, 40. den Text zu verändern suchten, um ihn theils mit diesem Geschlechtsregister 2 Mos. 6, 16—20., theils mit der runden Zahl von 400 Jahren 1 Mos. 15, 13., deren Anfang aber am besten erst mit der Einwanderung zusammenfällt, in Einklang zu bringen. Diese Annahme, welche auch der Stelle Gal. 3, 17. zu Grunde liegt, bei welcher Paulo offenbar nicht zuzumuthen ist, erst gegen die allgemeine Auffassung seines an die Siebzig sich anschließenden Zeitalters genaue chronologische Berechnungen angestellt zu haben, ehe er diese Tradition niederschrieb, erweist sich aber schon dadurch als ein Einschiebsel, daß der Beisatz „und in Kanaan“ erst nach Aegypten steht, und wird dadurch um nichts richtiger, daß Cod. Alex. mit dem samaritischen Text noch hinzusetzt „und ihre Väter“, um den Anstoß zu vermeiden, den die Uebertragung des Namens „Kinder, Söhne Israel's“ in die Zeit vor Jakob nothwendig hervorbringt. Somit steht fest, daß

*) Dagegen ist auch 4 Mos. 26, 59. nicht, sondern wenn es dort heißt: die man dem Levi in Aegypten geboren hatte, so kann er dabei recht wohl als Großvater oder Ahnherr betrachtet werden, um so mehr, als der Ausdruck unbestimmt gehalten ist.

in der Geschlechtstafel des Stammes Levi, wie das ganz ähnlich bei der Geschlechtstafel David's (Ruth 4, 18—22.) der Fall ist, mehrere Mittelglieder ausgelassen sind, und daß Mose im J. 350 nach der Einwanderung Israels in Aegypten, 1573—74 v. Chr. und um's J. der Welt 2428 geboren ist. Nach Lichtenstein im Art. „Jesus Christus", R. E. Bd. 6, 592 gibt es eine jüdische Ueberlieferung, wornach 3 Jahre vor der Geburt Mose's eine Constellation Jupiters und Saturns im Zeichen der Fische stattgefunden haben soll, wie sie nach Keppler's Berechnung im Jahr 747 p. u. c. vor der Geburt Christi wirklich stattgefunden hat, wozu im Jahre 748 noch Mars hinzukam. Es ist zu bedauern, daß dort die Beweisstellen nicht genannt sind, um die Wichtigkeit oder Zuverlässigkeit dieser Nachricht prüfen zu können, welche etwas sehr Ueberraschendes an sich trägt. Denn näher steht offenbar Niemand dem Stifter des Neuen Bundes, Jesu, als Moses, der Stifter des Alten Bundes, daher er ihm auch nebst Elias auf dem Verklärungsberge erscheint und als einer der zwei Zeugen (Offenb. 11, 3.) zu betrachten ist *). Eben deßwegen hat aber auch die Kritik seinen Namen und seine Geschichte anzufressen gesucht, wie fast keinen anderen außer Christus selbst.

Man will, wovon man eine Uebersicht in Nork's hebräisch-chaldäisch-rabbinischem Wörterbuch antrifft, eine Menge Widersprüche in den Erzählungen über die Geburt und das Leben Mose's aufgefunden haben, daß sogar — in der frechen Weise Voltaire's (Question sur l'Encyclopedie §. 127.) — seine Existenz in Zweifel gezogen werden müsse, nachdem die frühere Kritik diesem Ergebnisse reichlich vorgearbeitet habe. Denn durch den wolfenbüttler Fragmentisten sey in einer weitläufigen Beweisführung der geschichtliche Werth des Auszugs aus Aegypten annullirt worden. Göthe habe im westöstlichen Divan den 40jährigen Zug durch die Wüste auf 2 Jahre zurückgeführt, das wirkliche Vorhandenseyn der meisten im 2. und 4. Buche Mose's genannten Lagerorte in Zweifel gezogen und überhaupt den durchgehends mythischen Karakter dieses Zuges mit unwiderlegbaren Argumenten vergewissert. Die angeblichen Zeugnisse für die geschichtliche Wirksamkeit Mose's, wie der Bau einer Stiftshütte, die Begründung einer von Ahron abstammenden Priesterkaste, die Errichtung von Freistädten u. s. w. seyen von de Wette (Kritik der isr. Gesch., Bd. 2.), von Gramberg (Religionsideen, Bd. 1.), von Vatke (bibl. Theol., Bd. 1.), von Bohlen (Commentar zur Genesis), von George's (jüd. Feste) als unächt bekämpft worden. Die Stelle 2 Kön. 22, 8., welche von der Auffindung des vergessenen Gesetzbuches handle, beweise nichts für die Verfasserschaft Mose's, weil auch die ägyptischen Priester auf demselben Wege zu den Büchern des Hermes gelangt zu seyn vorgeben. Der letzte Beweisrest für die geschichtliche Existenz und Thätigkeit Mose's, die steinernen Tafeln, sey von Vatke in Zweifel gezogen worden, weil bei der Offenbarung des Dekalogs 2 Mos. 20. von ihnen nicht die Rede sey, sondern erst bei einer anderen Gelegenheit, 2 Mos. 31, 18., die Schilderung derselben aber 2 Mos. 32, 15. 16. auf einen längeren Inhalt schließen lasse, als die 10 Gebote geben, der Bericht ferner 1 Kön. 8, 9., daß zu Salomo's Zeiten beide Tafeln in der Bundeslade waren, auf keinem zuverlässigen Zeugniß beruhe, da der Verfasser nach der Zerstörung Jerusalems gelebt habe. Durch diese leichtfertigen, von verschiedenen Seiten vorgebrachten Zweifel glaubt sich jener Literat hinreichend berechtigt, auch die Persönlichkeit Mose's selbst in den Mythenkreis herabzuziehen und den wunderbaren Auszug aus Aegypten und 40jährigen Durchzug durch die Wüste auf gleiche Linie mit dem großen Eroberungszuge des Osiris oder des Bakchus nach Indien zu setzen, der nichts als Personifikation des Sonnenjahres sey. Und nun wird von diesem Scribenten auf eine wahrhaft ekelige Weise mit großer Leichtfertigkeit und Oberflächlichkeit ein Zug um den anderen im Leben Mose's nicht nur verdächtigt, sondern in's Mythische gezogen und muthwillig Zweifel aufgestellt. So z. B. heißt es: Jakob soll nur mit 70 Seelen nach Aegypten gezogen seyn und vor der Geburt seines Urenkels Moses — denn Mose's

*) Eine interessante Parallele zwischen Moses und Christus findet sich 1, 146 dieses Werkes.

Mutter war ja eine Tochter Levi's — bricht schon der Beherrscher eines so mächtigen Reiches, besorgt über die Zunahme der eingewanderten Patriarchen-Familie, in die Klage aus: dieses Volks ist mehr als wir, 2 Mos. 1, 9. Und dieses Volk soll sich mit zwei Hebammen begnügt haben! Flugs wird die ganze Erzählung mythisch gefaßt und von 600000 Sternen gefaselt, welche nach den alten Sternkundigen am Himmel seyn sollen. Diese werden nach Nork unter der 600000 Mann betragenden streitbaren Zahl Israels gemeint. So geht es auf die albernste Weise fort, und Mose, der aus dem Wasser Gerettete, wird dem Bakchus verglichen, dessen Großvater, Kadmus, ihn in eine Lade sperren und in's Meer habe aussetzen lassen. Denn geschichtlich könne das nicht gefaßt werden, weil, um die hebräischen Knaben in den Nil zu werfen, man die Kinder hätte mehrere Meilen weit tragen müssen. Die Tochter Pharao's sollte gegen die Sitte des Orients, welche nicht einmal Entblößung des Gesichts an öffentlichen Orten dem anderen Geschlecht gestattet, und die Krokodile nicht achtend, im Nil gebadet haben, um die Namenserklärung, Mose sei ein aus dem Wasser Gezogener, zu bestätigen! Natürlich ist dann auch der wunderkräftige Stab Mosis ein reiner Mythus, in welchem man den Schlangenstab des Hermes erkennt. Dasselbe Urtheil trifft die Stiftung des Passahlammes. In Betreff des wunderbaren Durchgangs durch das rothe Meer bietet sich wiederum die Vergleichung mit Bakchus dar, unter dessen Wundern bei Nonnus 20, 253. erwähnt wird, daß er des rothen Meeres Fluth betreten, und als der Meerdurchwanderer wohlbehalten das jenseitige Ufer erreicht habe, seinen Siegeszug nach Indien fortsetzend, wo er am Hydaspes die Inder alle bis auf einen Mann getödtet habe, den er nur schonte, um die Nachricht von seinem Siege verkündigen zu können (Nonnus' Gedichte, 23, 115). Nachdem er den Hydaspes mit seinem Stabe geschlagen, ging sein Heer durch die beschwichtigten Fluthen, ohne nur die Füße zu benetzen (23, 124. 156—188. 24, 41.). Auch das Wasser aus dem Felsen findet seine Vergleichung bei Euripides (Bacch. 5, 703), wo zwar nicht Bakchus selbst, aber seine Priesterin mit dem Thyrsusstab an einen Felsen schlägt, worauf aus demselben ein Strom hervorschießt. Wenn Strauß die Wunder im Leben Jesu durch Vergleichungen mit denen des A. T. als mythisch zu erweisen suchte, so wird durch Nork und Andere der ganze Vorrath heidnischer Mythen zu Hülfe genommen, um die Gründung des israelitischen Gottesstaates, aus welcher so mächtige, durch alle Zeiten gehende Folgen hervorgegangen sind, in das Nebelmeer der Mythen zu verweisen. Aber wie beim Christenthum, so muß auch beim Israelitenthum der großen Wirkung eine große Ursache entsprechen; und während wir in den heidnischen Berichten die Mythen gar wohl erkennen, ohne historischen Kern zu finden, so tritt uns im A. B. der historische Kern so übermächtig vor die Augen, daß man große Mühe und Kunst braucht, um den Mythus herauszubringen. Daher hat auch diese Ansicht, welche ebenso frivol als nebelhaft ist und die Wahrheit in Lüge verwandelt, nur geschichtlichen Werth. Aber auch solche Forscher, welche sich von dem historischen Kerne überzeugt haben, unterschätzen die Bedeutung Mose's, wie sich dieß bei der Darstellung im allgemeinen Volksbibel-Lexikon (Leipz. 1853) zeigt. In diesem für das Volk berechneten Werke wird 2, 89. 90 behauptet, daß von den Berichten des Pentateuchs über Mose's Leben und Wirken sehr wenig als geschichtlich begründete Wahrheit übrig bleiben möge, und man am sichersten verfahre, wenn man die Frage ganz unentschieden lasse. Hier wird demnach der Zweifel als das Berechtigte betrachtet, während es offenbar der Wissenschaft ziemt, durch die Dunkelheiten zum Lichte sich hindurchzuringen. Wenn dieß bei anderen Männern und Schriften des A. B. auf eine erfreuliche Weise geschehen ist, so wird es auch bei Mose keine Unmöglichkeit seyn. Es ist allerdings zuzugeben, daß die Nachrichten über Mose und sein Wirken, abgesehen von dem Pentateuch, dessen frühe Abfassung angefochten ist, in der Richterzeit und noch späterhin, sehr spärlich fließen, und daß wir die Zustände des Volkes bis zur Zeit David's dem Bilde wenig entsprechend finden, welches wir nach den Großthaten in Aegypten und in der Wüste erwarten möchten. Allein was das Letzte betrifft, so ist es

ein allgemein beobachtetes Gesetz der Weltgeschichte, daß auf große Zeiten der Erhebung Zeiten der Erschlaffung folgen, und daß die Prinzipien einer neuen Zeit sich erst allmählich entwickeln können. Ist es ja dem Christenthum selbst so gegangen, und hat sich auch die Reformation diesem Gesetze nicht entzogen, indem beide Mal dürre und verhältnißmäßig unfruchtbare Zeiten folgten. Diesem Gesetze ist es ganz gemäß, wenn wir zur Zeit der Richter den Geist des mosaischen Wirkens sich erst durchkämpfend finden. Was wir aber zur Zeit David's Großes sich bilden und festigen sehen, das weist über die Richterzeit hinaus auf einen Hintergrund, der nur in der mosaischen Zeit gefunden werden kann. Gerade diese Sparsamkeit der Nachrichten ist dem geschichtlichen Gange höchst angemessen, und es würde dem Zweifel fast noch größerer Spielraum sich darbieten, wenn auf allen Blättern der Name Mose's zu lesen wäre. Uebrigens fehlt es an solchen Nachrichten nicht. In einem anerkannt sehr alten Schriftstücke, Richt. 1, 1—2, 5., dessen Abfassung in den Anfang der Richterzeit seinen höchst genauen Nachrichten gemäß, die auf bewunderungswürdige Weise mit dem sehr alten Liede Richt. 5. übereinstimmen, zu setzen ist, wird von der Ausführung aus Aegypten als einer großen Thatsache geredet, die in Folge der Eidschwüre an die Väter erfolgt sey, Richt. 2, 1. Auf dieselbe große Errettung wird auch in einer anderen sehr alten, jedenfalls während der Richterzeit abgefaßten Erzählung (6, 8—10.) hingewiesen als auf ein außerordentliches Zeichen der göttlichen Hülfe. Dasselbe ist der Fall mit der Stelle Richt. 10, 11. und 19, 30. Auf die Eroberungen Israels jenseits des Jordans nach dem Auszug aus Aegypten macht ferner der Richter Jephtah aufmerksam in einer Stelle, deren Abfassung während der Richterzeit nicht zu bestreiten ist, Richt. 11, 15 ff. Von Mose aber wird 4, 11. sein Schwager und 18, 30. nach der richtigen Lesart ein Abkömmling genannt, was ebenfalls zwei sehr alte Schriftstücke sind. Will man die Stellen, wo von Samuel 1 Sam. 8, 8. und von Nathan 2 Sam. 7, 6. auf den Auszug aus Aegypten als große Gottesthat hingewiesen ist, nicht gleicher Beweiskraft würdigen, weil die Abfassung derselben zur Zeit David's nicht feststeht; so sind sie doch unstreitig aus der besten Erinnerung geflossen, und Zeugniß, daß auch in der davidischen Zeit das Andenken an jene große Epoche ganz dasselbe war, wie in den Tagen der Richter. In drei Psalmen, welche theils in die Zeit des Königs Joas, wie Psalm 80., theils in die Zeit des Propheten Amos, wie Ps. 81., theils vielleicht schon in die Zeit Assaph's und David's fallen, wie Ps. 77. (vgl. meine Erklärung hiezu), wird auf dieselben Großthaten Gottes in Aegypten und am Schilfmeer hingewiesen. Und im letzten dieser Psalmen wird noch ausdrücklich Mose's und Ahron's als derjenigen Männer gedacht, durch welche Gott das Volk aus Aegypten geführt und nachher geleitet habe. Auf den Auszug aus Aegypten, die Großthaten Gottes und das Benehmen des Volkes in der Wüste kommt Amos zu sprechen 2, 10. 9, 7. und 5, 25 f. Der Ausführung aus Aegypten und Mose's als Führers und Hüters gedenkt Hosea 2, 16. 17. 12, 14. 13, 4. 5. So sehen wir also eine ununterbrochene Ueberlieferung dieser großen Zeiten und Männer von den ältesten Tagen an, und es kann uns nicht wundern, wenn die Bezugnahmen in späterer Zeit häufiger und ausführlicher werden, wo gerade das Sinken der Nation den engeren Anschluß an die ältesten Zeiten nöthiger macht und die Reformationen Hiskia's, Josia's und Esra's ebenso natürlich auf die älteste Zeit zurückgreifen, als es in der Reformationszeit vor 300 Jahren in Bezug auf die Bibel und die erste Zeit der christlichen Kirche geschehen ist. In der Zeit Jotham's und Hiskia's wird von Mose geredet Mich. 6, 4., wo auf die Ausführung aus Aegypten und die Wirksamkeit der drei Geschwister Mose, Ahron und Mirjam, und 7, 15., wo mit der Ausführung aus Aegypten auch auf die dort geschehenen Wunderthaten hingewiesen wird. Auch bei dem Prophetenfürsten Jesaia zur Zeit Ahab's finden wir die Hinweisung auf den wunderbaren Durchgang durch das Meer beim Auszug aus Aegypten, Jes. 10, 26., nicht zu gedenken 64, 11. In Jeremias 15, 1. wird Mose nebst Samuel als Fürbitter des Volkes genannt und 31, 32. auf den Bund hingewiesen, den Gott beim Auszug aus

Aegypten mit dem Volke geschlossen habe. Auf denselben in der Jugendzeit des Volkes mit ihm geschlossenen Bund wird hingewiesen Ezech. 16, 60. Auf die Treue Gottes im Auszug aus Aegypten und seine Warnung vor dem ägyptischen Götzendienst wird aufmerksam gemacht Ezech. 20, 5—7., woran 8—27. eine ausführliche Schilderung der Gnaden und Wohlthaten Gottes und des fortgesetzten Undankes des Volkes gefügt wird. Aus den letzten Zeiten Hiskia's oder den ersten Manasse's stammt nach meiner Untersuchung zu demselben Psalm 78., wo die ganze wunderbare Thätigkeit Gottes für Israel in Aegypten und in der Wüste dichterisch geschildert ist, V. 12—58.; aus der Zeit nach dem babylonischen Exile aber die Psalmen 105, 26—44., ferner 106, 7—35., und endlich der schöne Ps. 114, welche sämmtlich von den Wundern Gottes in Aegypetn und während des Zuges durch die Wüste singen (vergl. noch Ps. 99, 6. 95, 8 ff. 135, 8 ff., 136, 10 ff.). Auch Haggai 2, 5. wird auf den beim Auszug aus Aegypten geschlossenen Bund hingewiesen, dagegen findet sich weder in Zacharia noch in Maleachi außer der Ermahnung, des auf dem Berge Horeb ertheilten Gesetzes Mose's zu gedenken, Mal. 3, 22., eine Anspielung hierauf, obgleich Veranlassung dazu dagewesen wäre, so daß die Behauptung völlig nichtig ist, daß nur gegen das Ende der Geschichte mehr von Mose die Rede sey. Vielmehr ist die Erwähnung Mose's und des Auszugs aus Aegypten ziemlich gleichmäßig vertheilt, nur daß gegen das Ende, wo überhaupt die schriftstellerische Thätigkeit zunimmt, mehr ausführliche Schilderungen gegeben werden, während die frühere wortkarge Schriftstellerei sich mehr mit Andeutungen begnügt, was auch von 1 Sam. 12, 6—8. 2 Sam. 7, 6. und 2 Kön. 21, 15. zu sagen ist, womit wohl alle Stellen des A. B. angeführt sind, die außer den fünf Büchern Mose's und den Erwähnungen des Gesetzbuches — worüber im Art. „Pentateuch" geredet werden wird — von Mose und seiner Zeit handeln. Ueberall tritt das Große dieses Mannes und das Epochemachende seiner Zeit hervor, so daß nur die größte Verblendung oder Parteilichkeit dieß nicht sehen kann. Auch ist gewiß das zu beachten und als Zeichen besonderer Verehrung anzusehen, daß ähnlich wie im N. Testament es mit dem Namen Jesu ging, von den ältesten Zeiten an bis auf den Neuen Bund Niemanden weder der Name Mose's noch Ahron's beigelegt wurde, während der Name Mirjam noch 1 Chr. 4, 17., der Name Hur's aber, ihres Gatten, wie es scheint und wie nach Josephus Arch. 3, 2, 4. von Gesenius und Nork (vgl. auch Ewald, Isr. Gesch. 2, 14.) ohne weiteres angenommen wird, außer 2 Mos. 17, 10. 24, 14. und 31, 2. vgl. 1 Chron. 2, 20., wo dieselbe Person bezeichnet wird, noch von verschiedenen Personen 1 Kön. 4, 8. Nehem. 3, 9. vorkommt, ungerechnet die vielen anderen Namen jener Urzeit, welche unbedenklich in späteren Jahrhunderten wiederholt ertheilt wurden.

Was nun den Namen Mose betrifft, so wird er 2 Mos. 2, 10. mit der hebräischen Wurzel מָשָׁה zusammengestellt und aus diesem Stammwort erklärt, welches 2 Sam. 22, 17. Ps. 18, 17. die auch im Syrischen weiter vorkommende Bedeutung „herausziehen" hat. Folglich heißt מֹשֶׁה „Herauszieher des Volkes Israel aus Aegypten", womit auf das Schwierige dieses Werkes angespielt wird, und kann auch durch Retter übersetzt werden. Nach der biblischen Etymologie aber (2 Mos. 2, 10.) bezieht sich der Name nicht auf seine Thätigkeit, sondern auf sein Schicksal, und wäre zu übersetzen: der Herausgezogene, nämlich aus dem Wasser. Dieser Erklärung aus dem Hebräischen widerstrebt jedoch die Wortform, welche für diese Bedeutung נִמְשָׁה oder נִמְשִׁי (2 Kön. 9, 2.) heißen müßte. Der Verfasser des Exodus kann demnach unmöglich durch den hebräischen Namen נִמְשֶׁה auf seine Deutung gekommen seyn, und es ist hier an nichts weniger, als an einen etymologischen Mythus zu denken, wie das mit Schein bei dem Namen Babel (1 Mos. 11, 9.) geschehen ist, sondern der Erzähler muß seine Deutung von anderwärts her haben, die er nur nach der sehr freien Weise der etymologischen Forschung jener Zeit, welche uns überall in der Genesis begegnet, auf den Namen Mose überträgt. Folglich ist nichts klarer, als daß die geschichtliche Erinnerung von anderwärts her feststand, Mose sey in seiner Kindheit aus

dem Wasser gezogen worden, die nun den Grund zu der einfachen, sehr klaren und mit sich selbst so wie mit den Umständen des israelitischen Volkes zusammenstimmenden Erzählung hergab, welche 2 Mos. 2, 1—10. die Geschichte unseres Helden einleitet. In eigenthümlicher auf etwas Weiteres hindeutender, Nachdenken erregender Weise wird aber von den Siebzig der Name regelmäßig nicht nach dem Hebräischen *Μωσῆς*, sondern *Μωυσῆς* geschrieben, worin die Vulgata nachfolgt. Dieß führt darauf, daß sie den Namen aus dem Aegyptischen, wo sie lebten, ableiteten. Und wirklich hat schon Josephus Arch. 2, 9, 6. die Deutung dieses Namens aus Aegyptisch *ΜΩ* (Wasser) und *υσῆς*, genauer usche (Geretteter) gekannt, worüber zu vergleichen der Nachweis in Jablonsky Opuscc. ed. te Water 1, 152—157. Demnach ist der Name ursprünglich ägyptisch, wie er auch in anderen ägyptischen Namen, „Amosis“, „Tuthmosis“ u. s. w., vorkommt, und es hat sich nur günstig, wie so oft bei großen Ereignissen und Männern, gefügt, daß auch im Hebräischen ein Stamm verwandter Bedeutung sich findet. Möglicherweise kann auch das Aegyptische zweisinnig seyn und nach der Kürze jener Sprache, die nach anderen Anzeichen mit der hebräischen, wie die Aegypter mit den Lydiern, Kanaanitern, Philistern und Einwohnern von Kreta (כַּפְתֹּרִים), 1 Mos. 10, 5. 13., verwandt ist, bei schwach unterschiedener Abbiegung sowohl einen aus dem Wasser Geretteten als einen Retter aus den Wasserfluthen bedeuten. Es eignet sich also der Name Mose zu einer zweifachen Erklärung: 1) nach dem Aegyptischen zu der ursprünglichen: ein aus dem Wasser Geretteter, 2) nach dem Hebräischen: ein Herauszieher, Retter aus großer Gefahr und Bedrängniß. Uebrigens könnte auch das hebräische Zeitwort und das syrische nebst dem Nennwort 2 Kön. 9, 2. erst aus dem eingebürgerten Namen Mose entstanden seyn, wie solche Aufnahme und Fortbildung fremder Wörter nicht selten ist. Beides ist jedenfalls in Mose zumal erfüllt worden. Er war zunächst selbst ein aus dem Wasser Gezogener, Geretteter, sodann stellte er sich als Retter seines Volkes hin, der dasselbe mit unermüdlicher Beharrlichkeit aus den Händen Pharao's unter den größten Mühen und Gefahren befreite, und der endlich sein Volk auch mit Hülfe des Gottes, der ihm beistund, aus den Wasserfluthen des Schilfmeeres rettete, wie er selbst aus dem Wasser durch Pharao's Tochter gezogen ward. An der doppelten Deutung nach der Etymologie dürfen wir uns nicht stoßen, da wir die vieldeutige Freiheit damaliger Wortforschung oder vielmehr Wortanwendung aus anderen Beispielen kennen. Man vergleiche die Namendeutungen 1 Mos. 30. 31. mit 1 Mos. 49. und 5 Mos. 33., um das Gesagte bestätigt zu finden. So wird, um nur eines anzuführen, 1 Mos. 30, 11. גָּד erklärt durch Glück, 1 Mos. 49, 19. aber durch Bedrängter und Bedränger zugleich, 5 Mos. 33, 20. endlich auf die Bedeutung „Raummacher“ angespielt.

Ist nun die Thatsache, daß Mose aus dem Wasser gezogen wurde, guter Erinnerung entsprungen und deutet sie auf ein außerordentliches Ereigniß seiner Kindheit hin, so enthält, wie auch Winer zugibt, die Erzählung 2 Mos. 2, 1—10 durchaus nichts, was an der Wahrheit dieses Vorfalls zweifeln lassen müßte. Die Einwendung, daß auch über andere berühmt gewordene Personen Erzählungen wunderbarer Lebensrettung in frühester Jugend verbreitet seyen, wie über Semiramis (Diod. Sic. 2, 4.), Cyrus (Herod. 1, 113. Just. 1, 4. 5.), Romulus (Liv. 1, 4.), kann die Annahme eines Mythus nicht begründen. Denn wenn jene Nachrichten unverbürgt oder bloß sagenhaft sind, so ist es nicht ebendamit auch diese, und solche Sagen könnten überhaupt nicht entstanden seyn, wenn nicht Beobachtung und Erfahrung gelehrt hätten, daß sich gewisse große, zu weltgeschichtlichen Zwecken und Unternehmungen bestimmte Menschen einer eigenthümlichen Aufsicht und Leitung der Vorsehung zu erfreuen haben, und daß die bösen Mächte eines solchen Helden Emporkommen vergeblich zu hindern suchen. Der Befehl Pharao's, die hebräischen Knäblein ins Wasser zu werfen, also zu ersäufen, hat gar nichts Auffallendes, und stimmt mit der Schmach überein, welche man auf das israelitische Volk absichtlich legte, Jos. 5, 9, vor dessen Zukunft man in Aegypten nach den mit den Hyksos ge-

machten traurigen Erfahrungen ernstliche Besorgniß hatte, 2 Mos. 1, 10., vgl. 1 Mos. 42, 9. 14. Zugleich weist derselbe darauf hin, daß die vom Nil entfernte Landschaft Gosen nicht mehr für die Grenzen des Volkes hinreichte, sondern bei fortschreitender Vermehrung ein großer Theil desselben die auch nicht zu Gosen gehörenden, im Delta liegenden Gegenden am Nile bewohnte. Wenn aber der Befehl des Ersäufens in der Landschaft Gosen nicht ebenso wie am Nile ausgeführt werden konnte, so wissen wir ja aus 2 Mos. 1, 15. ff., daß die Tödtung der Knäblein auch auf anderem Wege versucht und befohlen war. Die Sorgfalt und Berechnung der Mutter bei Verbergung und Aussetzen des Kindes entspricht ganz der feinen Gewandtheit eines mütterlichen Herzens, und daß die Tochter Pharao's am Nile gebadet hat, kann ebenso wenig befremden, da man in dem heißen Aegypten, wo man für Bewässerung der Felder die künstlichsten Einrichtungen traf, 5 Mos. 11, 10., gewiß auch Badeanstalten am Ufer des Nils zu errichten wußte. Es ist also auch das Baden der Tochter Pharao's nichts weniger als unwahrscheinlich. Und wer kann endlich daran Anstoß nehmen, daß diese Königstochter ein menschliches Gefühl in sich trug und trotz des väterlichen Verbotes sich eines solchen Kindes annahm, und daß der König, auch wenn er den Hergang wußte, die Auferziehung eines so seltenen Knaben duldete, da er ja nicht die Absicht hatte, das Volk auszurotten, sondern nur es zu schwächen und niederzuhalten, 2 Mos. 1, 10. Jedenfalls war Moses, dessen genaue Bekanntschaft aller ägyptischen Verhältnisse auf ägyptische Bildung zurückschließen läßt, wie sie ihm ausdrücklich nach alter Ueberlieferung Apg. 7, 22. zugeschrieben wird, auf eine außerordentliche Weise in diese günstige Lage versetzt worden; und warum sollten es nicht gerade die Verhältnisse seyn, welche treue Ueberlieferung, ja selbst sein Name uns kund thun? Wenn man fragt, wie Mose aus diesen günstigen Verhältnissen später ausscheiden konnte, nachdem er selbst ägyptischen Nachrichten zufolge — Manetho bei Joseph. c. Ap. 1, 26. 28. macht ihn zu einem heliopolitanischen Priester mit Namen Osarsiph, und gewisse alte Ueberlieferungen lassen ihn an der Spitze eines ägyptischen Heeres bis nach Aethiopien Kriege führen — so muß man die Macht der Jugendeindrücke in Anschlag bringen. Gewiß verfehlte seine Mutter, eine ächte Israelitin, nicht, das überaus fähige Kind während der Zeit seines verstatteten Aufenthalts an ihrem Herzen mit seiner wunderbaren Rettung und mit dem Namen ihres Gottes und seinen Offenbarungen an die Väter bekannt zu machen. Wenn wir nun sehen, daß dem nachfolgenden Leben und Wirken Mose's zwei treibende Gedanken zu Grunde liegen, nach innen die Erkenntniß Jehovahs als des allein wahren Gottes und Schutzherrn seines Volkes (2 Mos. 3, 12—15.), und nach außen der Trieb Retter seines Volkes zu werden (2 Mos. 2, 11—14); so können wir die Wurzeln dieser Gedanken nur in dem Bewußtseyn dessen finden, was ihm seine Mutter von Jehovah und seiner Rettung aus dem Wasser erzählt hatte. Durch diese Jugendeindrücke bildete und befestigte sich bei ihm, der offenbar ein religiös-politisches Genie war, die Klarheit und Sicherheit über seinen Beruf, wie das frühe Bewußtseyn Jesu, der ja auch allmählich sich entwickelte (Luc. 2, 40), von Gott als seinem Vater und seiner Bestimmung in der Welt menschlicherseits auf die Erzählungen und den Glauben seiner Mutter Maria wird zurückgeführt werden können, so daß wie andere große und vortreffliche Männer Mose das, was er ward, weniger dem Einflusse seiner ägyptischen Pflegemutter, welche die Ueberlieferung bei Josephus Antt. 2, 9. 5. Thermuthis, bei Eusebius praep. ev. 9, 27. Merris nennt, als den frühen Einwirkungen seiner leiblichen Mutter zu verdanken hatte (Hebr. 11, 24. 25.), und dadurch der Mann wurde, als den wir ihn finden. Wenn Winer es als schwierig zu begreifen findet, wie Moses, wenn er von einer Prinzessin erzogen war, später bei seinen Verhandlungen mit Pharao so gar nicht als am Hofe bekannt dargestellt sey; so ist dieses Bedenken leicht dadurch zu erledigen, daß zwischen dem ersten und zweiten Aufenthalt in Aegypten 40 Jahre innen liegen, daß demnach bei seinem Auftreten weder die Prinzessin noch ihr Vater noch lebten, und daß Mose keinen Grund haben konnte nach dem, was 2 Mos. 2, 12. 15.

sich zugetragen hatte, an seinen früheren Aufenthalt am Hofe zu erinnern. Vielmehr dient diese Einwendung zum Beweise, daß eine Flucht Mose's stattgefunden und sein Aufenthalt in Midian sehr lange (2 Mos. 4, 19.) — warum nicht gerade 40 Jahre (Apg. 7, 23. 30.) — gedauert habe. Auch der 2 Mos. 1. geschilderte Druck, welcher von den Aegyptern auf Israel ausgeübt wurde, hat alle übrigen geschichtlichen Anzeichen für sich. Die Erzählung Manetho's bei Josephus gegen Apion von den Hyksos oder phönizischen Hirtenkönigen beruht auf gutem Grunde (vgl. Ewald Isr. Gesch. 1, 446.). Sie hatten als 15. Dynastie längst vor der Einwanderung Jakobs Aegypten beherrscht und bedrückt, und waren auch nach ihrer Vertreibung während der 17. Dynastie, unter welcher Joseph in Aegypten wirkte, noch immer gefürchtet, woraus sich die Nachricht 1 Mos. 42, 9. ff. erklären läßt. Man fürchtete ihre Wiederkehr, und Israel, an die Grenzmarke Gosen gesetzt, — mit allen Knechten Jakobs und seiner Söhne gewiß schon beim Einzug ein stattliches Volk, vgl. 1 Mos. 14, 14. 30, 43 — sollte ihr Wiedereindringen nachher unmöglich machen*). Aber als Joseph gestorben war und Israel sich so mehrte, daß das Land Gosen nicht länger für dasselbe zureichte, sondern das Volk großentheils (2 Mos. 11, 2.) unter den Aegyptern wohnte, so konnte die 18. Dynastie der Diospoliter, welche c. 82 Jahre nach Israels Einwanderung aufgekommen war und 384 Jahre währte, wohl ein Mistrauen gegen das Volk, und im Andenken an seine Verwandtschaft mit den verhaßten Hyksos, die jedenfalls Semiten waren, wie übereinstimmend gelehrt wird, tiefen Haß in sich ausbilden. Denn die Israeliten waren wie die Hyksos hebräische Volksgenossen, ihre Heerden weideten in der Wüste und bis gegen Kanaan hin (1 Chron. 8 [7], 21—23.). Wie leicht war ein Einverständniß derselben mit jenen vertriebenen Völkern zu neuer Eroberung des Landes zu befürchten! Daher die ursprünglich religiöse Abneigung (1 Mos. 46, 34.) gegen die Israeliten als Viehhirten und Genossen einer anderen Religion, durch die politische Furcht verstärkt, allmählig zu den ihres Zweckes freilich verfehlenden Maßregeln führte, wodurch man das Volk schwächen und knechten wollte. Dieser immer verstärkte leidenschaftliche Druck war es, welcher nicht nur in Mose den Gedanken an die Rettung und Ausführung seines Volkes in seinem 40. Lebensjahr zu einem Ausdruck kommen ließ (2 Mos. 2, 11. 12.), sondern auch viele der besser denkenden Aegypter sich an sie anschließen hieß, wie wir das aus 2 Mos. 12, 38. 4 Mos. 11, 4. ersehen. Dieß führt darauf, daß namentlich der Stamm Levi sich mit dem Gedanken an Auswanderung befaßte und die Bewegung unter dem Volke leitete, worauf die Begegnung Ahrons, der seinem Bruder nach Midian mit Nachrichten entgegen kam, sicher schließen läßt, 2 Mos. 4, 27. Auf die geistige Regsamkeit dieses Stammes in Aegypten, ja auf Offenbarungen Gottes unter ihm weist offenbar auch das hin, was wir als geschichtlichen Aufschluß hierüber 1 Sam. 2, 27. 28. lesen.

Wir stehen also mit der Geschichte Mose's auf breitem, geschichtlichem Boden, wie auch Ewald Isr. Gesch. 2, 76. anerkennt, nur daß wir uns dieselbe nach ihren Wirkungen auf Aegypten noch größer zu denken haben, als es nach der alttestamentlichen Nachricht den Anschein hat, welche das Weltliche in den Hintergrund rückend, mehr nur ihrem letzten Zwecke nach das Geistige hervorkehrt. Ja es läßt sich auch denken, daß Moses nach dem verfehlten Versuche, der Retter Israels zu werden (2 Mos. 2, 11—15., vgl. Apg. 7, 25.), seine Schritte deßwegen nach Midian wendete, weil er bei diesem von Abraham her verwandten und durch seinen Karawanenhandel weithin bekannten sowie mit den Verhältnissen vertrauten Volksstamm, dessen Priesterfürst eine ähnliche Be-

*) Bunsen, Bibelwerk, S. CCIX setzt mit Bezugnahme auf sein Werk „Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte“ Va 384—392 den Abzug der Hyksos in die Zeit, als die Israeliten schon 210 Jahre in Aegypten angesiedelt waren, und den Anfang des Druckes fünf Jahre später. Wie er sich hiebei mit den Dynastien Manetho's, auf den er nach S. CCXII große Stücke hält, aus einander setzen kann, ist nicht klar, da nach diesem (vgl. Jahn Arch. 3, 584. f.) die Hyksos die 15. Dynastie ausmachen und wenigstens 500 Jahre vor dem Auszug der Israeliten bereits abgezogen waren. Ob ihm nicht etwas Aehnliches wie dem Herzog von Manchester (vgl. Art. Darius) begegnet ist?

deutung hatte, wie vormals Melchisedek, Anklang für seinen großen Gedanken erwartete. Aber der Edelsinn und die aus 2 Mos. 18. hervorleuchtende Weisheit dieses bedeutenden Mannes scheint bei den gewaltsamen Bestrebungen Mose's diesem damals die Hoffnung benommen zu haben, unter dem midianitischen Volke Beistand für seine Pläne zu finden*). Da ihm diese Absichten nicht gelangen und menschlicher Beistand versagt war, gab er wohl alle Hoffnung für seine Bestimmung als Retter auf, bis ihn eine wunderbare Erscheinung am Sinai (2 Mos. 3.) nach langem Kampfe mit sich selbst bestimmte, auch ohne menschlichen Beistand von außen, rein durch Vertrauen auf Gott und die in seinem Volke selbst liegenden Kräfte das große Werk seines Lebens durchzuführen (Hebr. 11, 27.), ein Werk, in welchem ihn nach schweren Anfechtungen, die ihm auf der Reise nach Aegypten begegneten (2 Mos. 4, 24—26.), die Ankunft seines Bruders weiter befestigte. Durch diese scheint er erst bestimmt worden zu seyn, Weib und Kinder wieder nach Midien zurückzusenden, da sie ihm viel später durch seinen Schwiegervater, dessen Stamm sich erst jetzt näher mit Mose vereinigte, zugeführt wurden (2 Mos. 18, 1—3. 4 Mos. 10, 29—32.). In Aegypten traf zwar Mose das Volk Israel nun besser vorbereitet an 2 Mos. 4, 30. f., als es vor 40 Jahren der Fall war (2 Mos. 7, 7. Apg. 7, 23.); aber bei dem ägyptischen Könige Pharao Amenophis, dem letzten der 18. Dynastie begegnete er um so größerem Widerstand, so daß sein Glaube abermals auf die schwersten Proben gestellt wurde, und ihn nur die von Gott besiegelte Gewißheit seiner höheren Bestimmung zu diesem Werke aufrecht erhalten konnte, welche durch die schnell auf einander folgenden Strafgerichte über Aegypten stets neue Bestätigung erhielt. 2 Mos. 7—12.

Diese Plagen sind zwar von der Art, daß sie auch sonst in Aegypten vorkommen, und zum Theil einander hervorriefen; aber daß sie in dieser Schwere damals auf das Land fielen, daß sie in so schneller Aufeinanderfolge eintrafen, daß sie auf Mose's Voraussagen sich einstellten, das ist das Wunderbare an ihnen, welches sich nicht wegläugnen und ohne welches unter den damaligen Verhältnissen die Entlassung des Volkes sich nicht begreifen läßt. Daß sich in die Erzählung Sagenhaftes gemischt hat, wie der Umstand, daß die Israeliten stets von denselben verschont geblieben seyen 2 Mos. 8, 22. 9, 4. 6. 26. 10, 23. 12, 12. ff., und daß der Stab Mose's zur Schlange wurde, während bei den Beschwörungen nur Schlangen starr wie Stäbe werden können, mag man zugeben**), aber dieß hebt den geschichtlichen Grund der Hauptereignisse nicht auf, und beweist jedenfalls ein besonders Walten der Vorsehung über dem Volke Israel zu jener Zeit. Als wunderbares Ereigniß steht vor allem der Uebergang über das rothe Meer da, wenn auch die Naturkräfte noch so viel dabei mitgewirkt haben. Ist aber diese Thatsache richtig — und daran zu zweifeln, hieße alles Geschichtliche in der Erinnerung des Volkes umstoßen; so müssen auch die Plagen in Aegypten als wirklich geschehen zugegeben werden, wenngleich die Sage manchen Zug noch dazu gesetzt hat, wie

*) Ueber das Verhältniß der Namen dieser bedeutsamen, in die Geschichte Mose's eng verflochtenen Persönlichkeit wird man kaum jemals ganz ins Klare und zur Uebereinstimmung kommen. Nach 2 Mos. 2, 18—20. ist Reguel, nach 3, 1. 4, 18. 18, 2. Jether oder Jithro, nach Richt. 4, 11. aber Chobab Schwiegervater Mose's. Diesen treffen wir 4 Mos. 10, 29. bei Mose an, während Jithro 2 Mos. 18, 27. nach seinem kurzen Besuche wieder abzog. Am einfachsten wäre zu helfen, wenn man חֹתֵן anstatt durch „Schwiegervater“ durch „Schwager“ übersetzen dürfte. Dann wäre Reguel Mose's Schwiegervater, Jithro und Chobab aber seine Schwäger. Zwar kommt חֹתֵן sonst nie in der Bedeutung „Schwager“ vor; aber sein Begriff ist im Gegensatze zu יָבָם 5 Mos. 25, 5—9. jedenfalls ein umfassender.

**) Wer freilich, wie Hengstenberg, Kurtz und Andere den ganzen Pentateuch, wie er in unseren Händen ist, ausnahmslos von Mose verfaßt seyn läßt, der kann folgerichtig nichts Sagenhaftes zugeben; aber er muß dann auch das Abenteuerlichste zwecklos buchstäblich nehmen, wie z. B., um von dem Reden der Eselin Bileams zu schweigen, daß die Kleider der Israeliten während 40 Jahre nicht veralteten, noch je Einem während des mühseligen Zuges die Füße geschwollen seyen, 5 Mos. 8, 4. 29, 5., was mit dem würdigen Begriffe des Wunders schnurstracks streiten dürfte.

denn der eine Berichterstatter nur fünf Plagen nennt, der andere (s. Pentateuch) fünf andere dazu fügt. Die wunderbare Rettung des Volkes am Schilfmeer ist uns, man mag über die Abfassung der Bücher Mose's sonst denken wie man will, jedenfalls verbürgt durch das Lied 2 Mos. 15, 1—18., dessen erster Vers, auch noch V. 21. unmittelbar nach dem Uebergang durch das rothe Meer, der übrige Theil aber sicher nicht später als zu Josua's Zeit gedichtet und gesungen wurde, und das noch durchaus die Begeisterung über ein frisches Ereigniß (Ewald Isr. Gesch. 2, 8.) athmet. Ist aber der Durchgang durch das rothe Meer mit der Rettung Israels und dem Untergang Pharao's eine unbestreitbare Thatsache, so ist auch die 2 Mos. 14. gegebene Erzählung nicht anzufechten, so muß Israel bei seinem Auszug, durch Pharao bedrängt, in die gefährliche Lage am Schilfmeer gebracht worden seyn, was dann wieder auf die schweren Kämpfe, welche vorangegangen sind, zurückschließen läßt. Nach 2 Mos. 13, 18 zogen die Israeliten in fünf Heerhaufen (חֲמֻשִׁים) aus Aegypten. Dieselbe Stellung und Einrichtung nach den zwölf Stämmen geordnet findet sich 4 Mos. 2. Es ist dieß also eine ganz geschichtliche Nachricht. Ist aber dieß der Fall, so kann auch die Angabe über die Zahl des waffenfähigen Volkes, welche 12, 37 zu 600,000 angegeben wird, nicht ungeschichtlich seyn, denn sie findet sich auch 4 Mos. 1. 2. und 26. wieder. Ist so viel richtig, so ist der Durchzug dieses Volkes und seine Ernährung in einer Wüste, die derzeit kaum den hundertsten Theil von Einwohnern nähren kann, nicht ohne wunderbares Eingreifen der göttlichen Vorsehung zu denken (siehe den Art. Manna). Dasselbe muß der Fall seyn mit der Gesetzgebung am Sinai. Das geschichtliche Ereigniß ist durch das Lied der Debora Richt. 5, 4. 5. verbürgt, dessen gleichzeitige Entstehung mit dem Siege über Jabin kaum zwei Menschenalter nach dem Auszug noch von Niemand bestritten worden ist. Auch die Dauer des Aufenthaltes der Israeliten in der Wüste beruht auf früher und fester Erinnerung Amos 2, 10. 4, 25. Ps. 95, 10. Freilich ist es sehr auffallend, daß der Inhalt der 4 Mos. 14, 33. 34. ausgesprochenen Drohung nicht 4 Mos. 20, 1. ausdrücklich erwähnt ist, wo man genauere Zeitbestimmung erwartet, sondern erst in dem Stationenverzeichniß 4 Mos. 33, 38. und von da aus 5 Mos. 1, 3. 27. 8, 4. 2. 29, 5. Es fragt sich aber, ob nicht 2 Mos. 16, 35. 36. 4 Mos. 33, 38—40. aus späterer Randbemerkung erst in den Text geflossen ist. Wie es sich mit der Abfassungszeit von Josua 5, 6. ff. und 14, 6—15. verhält, kann jedoch nicht zweifelhaft seyn, da selbst Ewald beide Stellen als sehr alt aus dem Buch der Bündnisse, also der ältesten Urkunde, ableitet, Isr. Gesch. 1, 75. 2, 258. Der 40jährige Aufenthalt steht also geschichtlich fest. Ist aber so der Zettel dieser großen Geschichte in seiner Wahrheit gesichert, so muß auch der Einschlag im Verhältniß damit stehen. Daher kann sich selbst die schärfste Prüfung, wenn sie nur wahrheitsuchend ist, nicht der Ueberzeugung entziehen, daß Mose mit wunderbaren Kräften zu seinem großen Werke ausgestattet war und daß Gott sich in jener Zeit der Gründung der Volksgemeine Israel ganz besonders zu demselben bekannt habe.

Als Mose nach schweren Kämpfen und harten Gottesgerichten endlich die Erlaubniß Pharao's zum Zuge ausgewirkt hatte, ja von den Aegyptern dazu gedrängt wurde, so führte er das Volk zuerst zwei Tagereisen nördlich gerade gegen das Land Kanaan hin, als hätte er nicht sogleich die Größe der von dorther drohenden Gefahr überblickt, wie Ewald Isr. G. 2, 54. meint. Besser aber nehmen wir an, da der Berg Sinai von Gott als Opferstätte 3, 12. vorgezeichnet war, daß Mose erst nordwärts zog, um die dort (zu Pithom, 1, 11.) wohnenden Israeliten sich anschließen zu lassen, und dann auf der Landenge zwischen den Krokodil- und Bitterseeen in die Wüste zu gelangen. Allein Mose hieher gekommen mußte einsehen, daß dieser Weg nicht durchgesetzt werden könne, und führte daher das Heer nunmehr südwärts, um mit Benützung der Ebbe auf Gottes Beistand vertrauend durch das Meer zu gelangen, und leitete es gemäß dem gefaßten Plane (2 Mos. 5, 1.) der Wüste und dem Berge Sinai zu, wo er dem Volke, das zwar tief ergriffen, aber noch nicht geistig gebildet war, vor Allem das Gesetz gab und

feste gottesdienstliche Lebensordnung. Wie nöthig diese Vorkehr war, zeigte sich in der Neigung zum Götzendienst, welche bei kurzer Abwesenheit Mose's offen hervorbrach, 2 Mose Kap. 32., sonst aber im Geheimen seine Befriedigung suchte (3 Mos. 17, 7. 5 Mos. 32, 17. Ps. 106, 37.). Denn Mose hatte nicht nur einen politischen, sondern vielmehr einen religiösen Zweck mit seinem Volke. Als er diesen befestigt glaubte, so zog er mit dem Volke in nördlicher Richtung gegen die Wüste Paran und Kadesch Barnea hin, 2 Mos. 13, 1. 5 Mos. 1, 19., um von dort aus gegen Kanaan, das dem Volke verheißene Land, im zweiten Jahre vorzurücken. Allein da die Schwierigkeit der Eroberung, welche durch die ausgesandten Kundschafter an den Tag kam, auch den Mangel an festem Sinne, kriegerischem Muthe und begeistertem Gottvertrauen offenbarte; so sah sich Mose genöthigt, den Plan mit dieser Generation die Eroberung Kanaans zu vollziehen aufzugeben und erst ein neues besseres und abgehärteteres Geschlecht in der Wüste zu bilden, was für seine Seele gewiß die größte Verläugnung war, aber auch ein Zeichen seiner umfassenden Einsicht für uns ist. Aus der nun folgenden trüben Zeit ist uns nichts berichtet. Daß sie aber unter großen Entbehrungen und Kämpfen für Mose verfloß, darauf deuten die ernstlichen Empörungen hin, welche theils vom Stamm Ruben ausgingen, theils im eigenen Stamm Levi ausbrachen. Denn daß 4 Mos. 16. 17. eigentlich zwei Begebenheiten in einander zu einer Erzählung geflossen sind, ist von Ewald Isr. Gesch. 2, 180. ff. richtig erkannt worden. Ja auch in seiner eigenen Familie brach einst ein Zwiespalt aus, der dem Herzen dieses großen Führers schwere Wunden schlug, 4 Mos. 12, 1. ff., aber auch ihn wie immer nur um so mehr rechtfertigen mußte. Alle diese Leiden trug er jedoch mit der größten Sanftmuth, 4 Mos. 12, 3., so daß in seinem Karakter diese Tugend neben der größten Willenskraft und Entschlossenheit Platz fand.

Endlich nachdem das neue Geschlecht herangewachsen war, welches mehr Ausdauer und Willigkeit, mehr Gehorsam und Furcht Gottes zeigte, obwohl es noch manche Untugenden seiner Väter an sich trug, wurde das Edomiterland wegen verweigerten Durchzugs umzogen, und auf sehr beschwerlichen Wegen bis an den arabischen Meerbusen das ganze Gebirge der Edomiter umgangen, bis sie dieses Volk im Westen hatten, das ihnen vorher im Osten gelegen war. Hier übte das Volk seine in der Wüste gestählte Kraft in siegreichen Kämpfen mit den Amoritern und Midianitern, was die Eroberung des Ostjordanlandes zur Folge hatte, das auch sofort an die Stämme Ruben, Gad und Halbmanasse vertheilt wurde, jedoch mit der ausdrücklichen Bedingung, den Hauptkrieg im Westjordan-Gebiet mitzuführen. Allein jetzt fühlte Mose, nachdem Mirjam im ersten Monat gestorben 4 Mos. 20, 1., und sein Bruder Ahron am Anfang dieses Jahres und Zuges im fünften Monat aus dem Leben geschieden war, 4 Mos. 20, 23. ff., 33, 38., auch sein Ende herannahen. Er legte deßhalb das Heerführeramt in die Hände Josua's, seines bisherigen Feldherrn, der schon im Kriege mit den Amalekitern sich tapfer bewiesen hatte, 2 Mos. 17, 9., und ganz in seine Pläne und Gedanken eingeweiht war, nieder, und starb, nachdem er das gelobte Land noch von den Höhen Pisga's aus, Jericho gegenüber, gesehen hatte, 120 Jahre alt (5 Mos. 34, 1—7.).

Dieß ist die hergebrachte Ansicht über den Zug der Israeliten durch die Wüste, welcher auch noch Ewald, Geschichte des Volkes Israel 2, 188. ff., beipflichtet, nur mit dem Unterschiede, daß er in wohlbegründeter Weise S. 190. f. die Begebenheit 4 Mos. 20, 1—13. noch in das dritte Jahr verlegt und erst 20, 14. den Sprung in das 40. Jahr des Aufenthaltes in der Wüste macht, weil nach seiner Ansicht der Tod Ahrons wegen 4 Mos. 33, 38. f. unzweifelhaft in das 40. Jahr fällt. Allein gerade über diesen Punkt muß man bei näherer Prüfung zu anderer Auffassung gelangen, wenn man 4 Mos. 33, 36—40. und 5 Mos. 10, 6. 7. näher mit einander vergleicht. Beide Stellen erweisen sich, da sie den Zusammenhang unterbrechen, als Einschiebsel, nämlich 4 Mos. 33, 40. ganz sicher und 36—39. in der gegenwärtigen Fassung, die jedoch beide sicherlich vor die Zeit des Abschlusses der fünf Bücher Mose's fallen. Allein sie

widersprechen einander und können daher nicht beide in der gegenwärtigen Fassung gleichen Anspruch auf Glaubwürdigkeit und geschichtliche Richtigkeit haben. Nach der Stelle 5 Mos. 10, 6. 7. fällt der Tod Ahrons in die Zeit nach der zweiten Verfertigung der Gesetzestafeln auf der Station Moser 5 Mos. 10, 6. oder Moseroth 4 Mos. 33, 30., und von da an zogen die Israeliten erst gen Gudegoda (גֻּדְגֹּדָה) und Jathbath (יָטְבָתָה), was ohne Zweifel gleich ist mit Hor Gidgad (חֹר הַגִּדְגָּד) und Jathbatha (יָטְבָתָה) 4 Mos. 33, 32—34. Dem Tode Ahrons geht die Station Ben Jakan (בְּנֵי יַעֲקָן) 5 Mos. 10, 6. vorher, welche wir 4 Mos. 33, 32. wiederfinden. Wie die Zeit, so ist hier auch die Oertlichkeit sehr genau angegeben. Wenn nun Moser- Moseroth der Lagerplatz ist, auf welchem sich die Israeliten befanden, als Ahron starb; so ist das 4 Mos. 33, 38. dafür genannte Gebirge Hor als der allgemeine Name des Gebirgsstockes zu betrachten nach 4 Mos. 20, 22. f., an dessen Fuß der Lagerplatz Moseroth lag. Es scheint also, daß der Diaskeuast von 4 Mos. 33, bereits damals von der Ansicht befangen, daß mit 4 Mos. 20. das 40. Jahr des Wüstenzugs beschrieben werde, und 5 Mos. 10, 6. f. nicht beachtend, das Gebirge Hor als besonderen Lagerplatz in die Reisestationen einfügen zu müssen glaubte, und so die ganze geschichtliche Ansicht verrückte. Daß der Ort Moser, Mosera oder Moseroth, welcher 4 Mos. 33, 30. um viele Stationen von dem Gebirge Hor getrennt erscheint, wirklich identisch mit Hor ist oder vielmehr an diesem Gebirge liegt, habe ich, nachdem ich mit dieser Combination längst im Reinen war, zu meiner Ueberraschung zufällig aus der Reisebeschreibung Mag. Thietmars, welcher nach Mag. Thietmari peregrinatio, edidit J. C. M. Laurent, Johannei praeceptor, Hamburg 1857, p. 2. im Jahre 1217 jene Gegenden durchwanderte, ersehen. Derselbe sagt Cap. 16, p. 38: Tandem veni ad montem Or (הר), ubi Aaron mortuus fuit. In cujus summitate est ecclesia constructa, in qua habitant duo Graeci, monachi christiani. Qui locus dicitur Muscera. Hier haben wir also unser Moser oder Mosera als Name des Ortes, der an oder auf dem Berge Hor ist. Kaum ist zu erwarten, daß der Name des Ortes erst aus 5 Mos. 10, 6. geschöpft wurde, da Thietmar nichts davon weiß und ebensowenig mit der Angabe im Onomasticon des Eusebius bekannt sein mochte. Auch Laurent ist so weit davon entfernt, diese Vermuthung auszusprechen, daß er vielmehr es durch Masar Seidne Harun erklärt, was oratorium domini Aaronis heißt, und sich für diese Deutung auf Ritters Erdkunde XIV, 993. beruft. Wenn aber auch die Bedeutung von מוֹסֵרָה ursprünglich Unterweisungs-Lehrort sollte gewesen seyn, wie ja auch der Ort עֵין מִשְׁפָּט = קָדֵשׁ eine religiöse Bedeutung hatte; so ist doch mehr als wahrscheinlich, daß er seinen alten Namen ebenso behalten hat, wie wir den minder bedeutenden הַחִירֹת 2 Mos. 14, 2. noch jetzt unter dem Namen Agerud an der gleichen Stelle finden und wie hundert Beispiele zeigen, daß sich die orientalischen Ortsnamen bis auf unsere Tage aus grauester Vorzeit treu fort erhalten haben. Ist nun aber Mosera am Gebirge Hor zu suchen, und ist dieser Name 5 Mos. 10, 6. gleich mit 4 Mos. 33, 30., so ist nichts begründeter als die Vermuthung, daß uns das Verzeichniß der Reisestationen 4 Mos. 33. nicht unverändert noch unentstellt zugekommen ist, sondern daß eine spätere Hand einzelne Fugen aus einander gerissen habe. Es kann uns dieß bei einem so alten Schriftstücke auch gar nicht befremden, und es ist nicht das einzige Beispiel dieser Art. Viel jüngere Urkunden, wie das Heldenverzeichniß David's 1 Sam. 23., das Verzeichniß der Amtleute Salomo's und viele andere Stellen in den B. Samuel's u. der Könige geben uns Zeugniß, wie vielen Verstümmelungen im Laufe der Zeit diese Schriftstücke unterworfen waren, wie der Zahn der Zeit sie benagte und wie frei man vor den Zeiten Esra's und der Feststellung des Kanons in diesen Dingen verfahren ist. Es genüge übrigens an einem ganz verwandten Beispiele aus der Chronik, wo so vieles in dieser Beziehung zu bemerken ist. Nach 1 Kön. 4, 2. ist Asarja, der Sohn Zadoks, des Priesters der erste unter den Schreibern Salomo's. Dieß wurde von einem Späteren, wie es grammatisch zulässig ist, mit Uebersehung des geschichtlichen Verhältnisses und aus Mangel an Erwägung von V. 4. und 1 Chron. 30, 22. so auf-

gefaßt, als wäre Asarja Hohepriester gewesen, also übersetzt: Asarja, der Sohn Zadoks war Priester. Auf dieses Mißverständniß hin finden wir 1 Chron. 5, 36. hinter Asarja das Einschiebsel: „diesen, welcher Priester war im Hause, das Salomo bauete zu Jerusalem“. Allein der Irrthum ist noch nicht vollendet. Der Asarja, von welchem dieß ausgesagt wird, ist der zweite und Urenkel Zadoks, während die Bemerkung jedenfalls beim ersten, dem Enkel Zadoks v. 35. stehen sollte. Denn da alle Hohepriester an dem Hause dienten, das Salomo für Jehovah erbauet hatte, so kann sich die Bemerkung unmöglich auf 2 Chron. 26, 17. beziehen, sondern nur auf 1 Kön. 4, 2. Aehnliches haben wir bei der vorliegenden Stelle vorauszusetzen. Wie die Bemerkung 1 Chron. 5, 36. früher bei dem ersten Asarja v. 35. stund, so mochte das Einschiebsel 4 Mos. 33, 38 f., wenn nicht v. 36b. 37a. 38. zum ursprünglichen Texte des Mose gehörte, ursprünglich hinter v. 30a. gestanden haben gleich nach Erwähnung Moseroths, und vielleicht stund auch statt אַרְבָּעִים die Einzahl אַרְבַּע, wodurch diese Stelle doch einigermaßen in den Zeitraum gerückt war, den der spätere Deuteronomiker 10, 6. f. im Auge hatte*) Allein da die Erklärer vielleicht bald nach dem Deuteronomiker, der noch aus diesem ursprünglichen Einschiebsel geschöpft haben mochte, die Ansicht verbreiteten, daß 4 Mos. 20, 1., wo schon damals die Jahreszahl fehlte, das 40. Jahr gemeint sei, eine Auffassung, die bis heute den richtigen Blick verhindert hat; so mußte aus אַרְבַּע die Mehrheit אַרְבָּעִים gemacht, und in Folge davon die Stelle um mehrere Verse verrückt werden. Etwas von diesem Sachverhältniß hat Ewald Gesch. Isr. 2, 207, 3. geahnet, ohne jedoch durchgedrungen zu seyn. Obgleich er V. 36—39. nach V. 30. f. hinaus geschoben wissen will, läßt er doch Ahron im 40. Jahre sterben, und betrachtet dieß S. 190. u. 206. als unzweifelhafte Thatsache, ohne irgend auf den 5 Mos. 10, 6. f. gegebenen Wink zu achten. So nimmt er auch (2, 54.) an, Mose habe das Volk zuerst unmittelbar nach Palästina auf dem kürzesten Wege führen wollen, während aus 2 Mos. 3, 12. 5, 1. deutlich hervorgeht, daß die Halbinsel Sinai und der Berg Gottes Horeb das nächste Ziel der Wanderung war, welches Mose gewiß auch trotz des eiligen Auszuges nicht im mindesten aus den Augen verlor.

Hienach erhalten wir über den Zug Mose's folgendes Bild. Am 15. Tag des ersten Monats Abib (2 Mos. 13, 4. 23, 15.) zog man nach vorhergegangenen Kämpfen 5 Mos. 4, 34. von Raemses (2 Mos. 1, 11. 12, 37. 4 Mos. 33, 3.), dem jetzigen Belbeis nicht Heroopolis wegen 1 Mos. 45, 10., gegen Ewald 2, 52.**) offen und ungescheut ab, und schlug das erste Lager zu Succoth (13, 20.), einem jetzt nicht mehr nachweisbaren Orte, vielleicht dasselbe mit dem alten Hirtenlager Avaris des Manetho — Ewald, Gesch. 1, 446, welches übrigens Ewald G. I. 2, 53. in בַּעַל צְפוֹן erkennen will, unrichtig, da dieses außerhalb Aegyptens lag, Lepsius dagegen in Pelusium sucht — jedenfalls aber in der Landschaft Pithom nordwärts gelegen, wo die dort wohnenden Israeliten sich anschließen konnten. Der zweite Marsch führte von da aus in östlicher Richtung durch ein Thal (Wadi), wo man Wasser zu finden hoffen konnte (Robins. 1, 422 f.), westlich Tumilath, östlich Seba Biar genannt, bis nach Etham, welches am Ende oder Anfang der Wüste lag (2 Mos. 13, 20. 4 Mos. 33, 6.), die auch Wüste Schur (שׁוּר) (2 Mos. 15, 22. 4 Mos. 33, 8. genannt wird, in welcher die Israeliten nach dem Durchgang

*) Als ächte Lesart scheint gesetzt werden zu müssen: V. 30. וַיִּסְעוּ מֵחַשְׁמֹנָה וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבַּר־צִין הוּא קָדֵשׁ: V. 31. וַיִּסְעוּ מִקָּדֵשׁ וַיַּחֲנוּ בְּמוֹסֵרוֹת: V. 38. וַיַּעַל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל־הֹר הָהָר עַל־פִּי יְהוָה וַיָּמָת שָׁם בִּשְׁנַת הָאַרְבַּע לְצֵאת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ: Nun folgt V. 31—35. unverändert. An V. 36a. aber schließt sich 41b. an. V. 37b. aber ist erst aus 4 Mos. 20, 23., V. 39. aus 2 Mos. 7, 7. und 5 Mos. 34, 7., V. 40. aus 4 Mos. 21, 1. und V. 41a. aus 4 Mos. 21, 4. eingedrungen. Nach Abscheidung dieser fremdartigen, störenden Einschiebsel erhält die Urkunde wieder ihre natürliche Kürze, Uebereinstimmung und Abrundung, wie jedem Kenner einleuchten muß.

**) Auch Lepsius, Art. Aegypten hält S. 146. Raemses für Heroopolis, aber wegen der nachweisbaren Lage Ethams u. s. w. gewiß unrichtig.

durch's rothe Meer nachher drei Tage zogen, ohne Wasser zu finden. Von ihr wird 1 Mos. 25, 18. gesagt (vgl. 1 Sam. 15, 7. 27, 8.), daß sie vor Aegypten gelegen habe. Dieses Etham, bedeute es Unmeer mit Jablonski 2, 157. oder Enge mit Champollion 2, 172., kann nirgends anders gesucht werden, als wo Aegypten und die zu Arabien gehörende Wüste Schur, auch 4 Mos. 33, 8. Etham genannt, zusammentreffen, also an der Landenge zwischen den Bitterseeen und Krokodilseeen, vgl. Stickel in Stud. u. Krit. 1850. 328 ff. Dort angekommen hoffte Mose durch den dritten Marsch ganz aus dem Bereiche der ägypt. Macht hinauszukommen, wie er auch das Gesuch an Pharao stellte, man solle Israel einen Weg von drei Tagemärschen in die Wüste ziehen lassen 3, 18. Hier stellte sich ohne Zweifel ein unerwartetes Hinderniß in den Weg, sey es daß an diesem wichtigen Durchgangspunkte eine größere ägypt. Kriegermacht und wichtigere Verschanzungen sich befanden als Mose vorausgesetzt hatte, die den Durchgang verwehrten, oder daß das Volk nicht dahin zu bringen war, den Durchmarsch zu erzwingen. Es blieb nun Mose nichts übrig, als sich südwärts zu wenden, um den gefährlichen (Niebuhr Arab., S. 411. Robinson 1, 95.) Versuch zu wagen, den Meerbusen da zu überschreiten, wo er Untiefen hatte und so aus Aegypten zu kommen, daher so passend der Befehl 14, 2. und die Aeußerung des Königs 14, 3., welcher wohl alsbald beim Aufbruch seine Maßregeln getroffen hatte*). Ist פִּי־הַחִירֹת mit dem heutigen Agerud gleich, welches ein Kastell vier Stunden nordwärts von Suez ist, wo die aus Aegypten nach Mekka und dem Sinai ziehenden Karawanen noch jetzt Halt machen (Belegstellen bei Knobel Comment. S. 142 f.); so muß der Durchgang zwischen den nachmaligen Bitterseeen und dem heutigen Busen stattgefunden haben, bis wohin damals das Meer über die Bitterseeen hin sich erstreckte. Das war eine Aufgabe für den Glauben Mose's an einen lebendigen Gott. Aber er verzagte nicht. Zur Zeit der Ebbe, die durch einen sie verstärkenden Wind begünstigt wurde, während die bereits herangerückten Aegypter sie bedrohten, geschah der Uebergang in der Nacht, 14, 21. 15, 8. Die Aegypter, welche eine solche Kühnheit nicht erwartet hatten, rückten im letzten Theile der Nacht, als sie das Geschehene bemerkten, hitzig nach, kamen aber bei der plötzlich eingetretenen, durch einen Gegenwind begünstigten Fluth (15, 10.) sämmtlich um. Hier kam die göttliche Vorsehung dem Glauben Mose's (14, 13.) auf eine wunderbare Weise entgegen. Von hier ging der Zug drei Tage lang durch die Wüste nach Mara, wo die neue Aushülfe, durch welche das bittere Wasser trinkbar gemacht wurde, Anlaß zu Gottessprüchen an das Volk gab. Von da ging der Zug nach Elim, an's Schilfmeer, nach Sin, Daphka, Alus, Raphidim, Sinai, wohin sie im dritten Monat nach dem Auszug wahrscheinlich am Neumondstag 19, 1. kamen. Dies sind zusammen elf Stationen. Vom Sinai brechen sie auf im zweiten Jahr am 20. Tage des anderen Monats, nachdem sie nur zehn Tage weniger als ein Jahr dort verweilt hatten (4 Mos. 10, 11.), und kommen nach Kadesch im ersten Monat und ohne

---

*) Entscheidend für diese Auffassung der Sachlage und Richtung des Zuges ist das וְיָשֻׁבוּ 2 Mos. 14, 3. und mit demselben Nachdruck gesetzt וַיָּשָׁב 4 Mos. 33, 7., welches eine völlig veränderte, entgegengesetzte Wendung des Zuges fordert, die bei der Ansicht des Josephus, in der neueren Zeit besonders von Raumer vertreten und im Art. „rothes Meer" vorgezogen auf keine Weise zu ihrem Rechte kommt, wo auf dem Wege von Derb el Basâtin die Abbiegung zum Wady et Tih unbedeutend ist und der Zug nach Bede und Al Buhs hin ein muthwilliges sich in Gefahr Stürzen genannt werden müßte. Raemses aber 2 Mos. 12, 37. kann man wegen 1, 11. weder mit Raumer als Landschaft Gosen fassen, noch mit Hengstenberg nach Heroopolis an die Nähe des Krokodilsees versetzen, sondern es kann nur das jetzige Belbeis seyn, an einem Nilarm und in der Nähe der Hauptstadt gelegen. Etham aber kann nicht anderwärts als in der Nähe der Bitterseeen und der Landenge gelegen seyn, sonst müßte man zwei Wüsten dieses Namens voraussetzen, wozu lediglich kein Grund ist. Da aber, wohin Raumer es versetzt, läge es mitten in der Wüste gegen 4 Mos. 33, 6. — Daß Pharao vom Anfang des Zuges an die Israeliten, welche offen und trotzig abzogen, 4 Mos. 33, 3. 2 Mos. 14, 8., feindselig beobachtete und belauerte, liegt in לִפְנֵי 2 Mos. 14, 3., welches nie in der Bedeutung „do, in Bezug auf" vorkommt, sondern ein Gegenüberstehen bedeutet.

Zweifel am ersten Tage des nicht genannten dritten Jahres. Denn daß sie sich unterwegs länger aufgehalten, ist um so weniger denkbar, als vom Sinai aus das Ziel, die Eroberung Kanaans und zunächst Hebrons, des alten Grabmals und Eigenthums Abrahams und seiner Familie 1 Mos. 23, 1—20. 47, 30. 50, 13., fest ins Auge gefaßt wurde, vgl. auch 5 Mos. 1, 7. 19. Man hat, weil die Ankunft zu Kadesch in der weitschichtigen Wüste Paran (4 Mos. 12, 1.), in welcher die Oase Kadesch lag (13, 26.) und die Wüste Zin 20, 1. damit verband, schon vorher gemeldet worden ist, geglaubt, es müsse 20, 1. ein zweites Kommen dorthin verstanden werden, und verlegte es nun in das 40. Jahr. Allein einerseits hat Ewald Gesch. Isr. 2, 190. f. richtig bemerkt, daß der wilde Ungestüm des nach Wasser begierigen Volkes und der noch nicht gehörig feste Glaube Mose's und Ahrons nach dem ganzen Sinne des Buches nicht auf das Ende, sondern auf den Anfang der 40 Jahre hinweisen; anderseits verlegt auch der Deuteronomiker diesen Vorfall 1, 37. in die Zeit unmittelbar nach dem traurigen Ausgang der Verkundschaftung, was noch mehr als 10, 6. f. ein wichtiges Zeugniß ist. Daß aber der Erzähler 20, 1. wieder aufnimmt, was schon 13, 1. gesagt war, konnte aus rhetorischen Gründen geschehen, weil er zu dem ersten Rückfall Kap. 14. auch die andern Kap. 16. erzählt hatte und somit eine Reassumtio ganz am Platze war. Eine sprachliche Schwierigkeit ist auch nicht vorhanden, da וַיָּבֹאוּ 20, 1. ebenso gut als Vorvergangenheit gefaßt werden kann, wie ebenfalls mit Vau conv. fut. 5 Mos. 31, 9. 2 Chron. 21, 3. Jes. 38, 22. Ps. 107, 39. Also auch bei der jetzigen Lesart läßt sich die Behauptung wagen und durchführen, daß 4 Mos. 20, 1. nicht das 40., sondern das dritte Jahr hereinzudenken sey. Allein daß Kadesch auf der Grenzscheide zwischen der Wüste Paran 4 Mos. 13, 1. und Zin 20, 1. gelegen habe, ist eine 4 Mos. 13, 26. zu lieb entstandene Annahme, die sich auf keine geographische Entdeckung stützt. Ein neues Licht wird über diesen schwierigen Punkt des Wüstenzuges verbreitet, wenn wir, wozu der Unterschied zwischen der Wüste Paran und Zin drängt, da Kadesch nicht in beiden gelegen haben kann, annehmen dürfen, es sey durch ein uraltes Einschiebsel, das zuerst irrige Randbemerkung seyn mochte, in 4 Mos. 13, 26. als Text Kadesch (קָדֵשָׁה) eingedrungen und 20, 1. eine andere Station als 13, 1. Kadesch war entschieden eine Hauptstation, auf welche die Israeliten unstreitig schon im Anfang des dritten Jahres gekommen waren; und nach dem Zeugnisse des Deuteronomikers 1, 46. blieben sie daselbst sehr lange Zeit. Um so unbegreiflicher ist es, daß uns das Stationenverzeichniß Mose's diesen Ort nicht am Anfang 4 Mos. 33, 30. nach חַשְׁמֹנָה, wo man ihn erwarten muß, sondern erst nach עֶצְיוֹן גֶּבֶר v. 36. in umgekehrter Richtung nennt. Wenn Hengstenberg Authentie 2, 433. die Schwierigkeit damit heben will, daß er Mose die Absicht unterschiebt, nie dieselben Stationen zweimal zu nennen, so ist dieß offenbar bloß ein apologetischer Nothbehelf. Dieß um so mehr, als er doch בְּנֵי יַעֲקָן V. 31. die Stelle von Kadesch wiederum ebenso willkürlich S. 432. vertreten läßt. Es muß daher eine Verschiebung der Lagerplätze wahrscheinlich zu Gunsten der aufgekommenen Ansicht, daß 20, 1. vom 40. Jahre rede, vorgenommen worden seyn*). Auch Hengstenberg 2, 430. sieht sich zu der Annahme genöthigt, daß Mosera 4 Mos. 33, 30. 5. Mos. 10, 6. in der Gegend des Berges Hor lag. Folglich wird man 4 Mos. 33, 36b. an V. 30. anzuschließen haben, so daß die Israeliten von Hasmona aus nach Kadesch kamen. Dieß ist die 15. Station vom Sinai aus, was für den von Mose eingeschlagenen, über den Süden Juda's V. 19—22. gehenden Weg durch die große

*) Es ist mehr als wahrscheinlich, daß ursprünglich nach Verhältniß von 2 Mos. 19. 1. 40, 1. 17. 4 Mos. 1, 1. 9, 1. 10, 11. auch 20, 1., wenn nicht der Tag, doch jedenfalls das Jahr der Ankunft zu Kadesch, nämlich בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁית, genannt war. Nachdem sich aber die Meinung gebildet, daß 4 Mos. 12, 16. vgl. 13, 26. und 20, 1. zwei verschiedene Zeiträume gemeint seyn müssen; so wurde das Jahr ausgelassen, oder es war durch Ungunst der Zeit die Angabe des Jahres 20, 1. unkenntlich geworden, ausgefallen; und es bildete sich hierauf die Meinung, hier sey das 40. Jahr verstanden.

und schreckliche Wüste 5 Mos. 1, 19. bis gen Kadesch Barnea gerade das rechte Maß seyn wird, wobei man freilich, da schon die vierte bis sechste Station vom Sinai aus in den Süden Juda's führt, entweder eine Versetzung annehmen oder voraussetzen muß, daß sie von da durch acht Stationen wieder in die Wüste verschlagen wurden, ehe sie nach Kadesch gelangen konnten. Sind die Israeliten ein Jahr oder etwas drüber zu Kadesch geblieben, denn weniger läßt sich nach 5 Mos. 1, 46. nicht annehmen; so sind sie in den ersten Monaten des vierten Jahres von dort aufgebrochen; und es paßt nun ganz, wenn Ahron am ersten Tag des fünften Monats in diesem Jahre starb 4 Mos. 33, 38., so daß wir also diese Zeitbestimmung als eine gute geschichtliche Erinnerung anzusehen haben, während 40 aus 4 und das Alter von 123 Jahren erst später aus Berechnung des Lebensalters und Todes Mose's hinzugekommen seyn können. Denn die Einschiebung verräth sich auch deutlich durch V. 40., welcher sichtbar nicht ursprünglich, sondern aus 4 Mos. 21, 1. herübergenommen ist, so daß nur muthwillige Verblendung die spätere Einfügung verkennen kann. Wir müssen also annehmen, daß die Israeliten im vierten Jahre dem zweiten oder dritten Monat von Kadesch Barnea aufgebrochen sind, und hiebei ist wieder ganz übereinstimmend mit 4 Mos. 14, 25. die Stelle 5 Mos. 1, 40., wo der Befehl bald nach der Versündigung Mose's V. 37. zum Aufbruch gegeben und 2, 1. ausgeführt wurde. Daß der Umzug um das Gebirge Seir sofort und nicht erst im 40. Jahre geschah, dürfte aus der raschen Aufeinanderfolge 5 Mos. 2, 1—3. hervorgehen, obgleich uns nun auch der Deuteronomiker V. 7. sogleich in das 40. Jahr versetzt und zwischen der Ankunft in Kadesch Barnea und der am Bache Sered an der Grenze der Moabiter 2, 14 die Summe von 38 Jahren zählt, wofür das Verzeichniß Mose's, 4 Mos. 33, 30—48. nur 14 Stationen kennt, wenn wir die Lagerstatt am Sered mit דִּבֹון גָּד V. 45. identificiren wollen*), welche gerade wieder für diese Reise passen. Halten wir uns an die gewöhnliche Auffassung, wie sie von Raumer und noch bestimmter von dem Handbuch der Calwer Bibelerklärung vertreten wird, und wie sie Hengstenberg Authentie 2, 427—435. wissenschaftlich zu rechtfertigen unternimmt; so wären die Israeliten etwa auch im vierten Jahr von Kadesch nach Elath oder Eziongeber und von da wieder, aber erst im 40. Jahr (4 Mos. 20, 1.) nach Kadesch zurückgekommen, um noch in demselben 40. Jahr rasch von Kadesch aus denselben Weg zurückzumachen, und nun um Elath herum sich an den Bach Sered zu wenden, von da aus aber im Sturmschritt zwei mächtige Amoriterreiche zu erobern und wieder in das Moabitergefilde zurückzulenken. Man darf nur die Karte zur Calwer Bibelerklärung ansehen, um sich von diesen seltsamen Spaziergängen, die Göthe im westöstlichen Divan (Werke in 2 Bänden 1, a. S. 405.) mit Recht Stoff zum Spotte gegeben haben, auf eine abschreckende Weise zu überzeugen und zu der Einsicht zu gelangen, daß eine solche Anschauung nicht der Wirklichkeit entsprechen kann, sondern aus Mißverstand hergeleitet werden muß, so alt er auch seyn mag. Wie? 36 Jahre lang sollten die Israeliten für ihren Zweck völlig unthätig gewesen und nun plötzlich als ein Heldengeschlecht erstanden seyn? Und dieses heldenhafte, tüchtige Volk soll unter der Leitung seines weisen, umsichtigen Führers die Thorheit begangen haben, den beschwerlichen Wüstenweg in der Arabah vom älanitischen Meerbusen nach Kadesch zurückzureisen, um von dem Edomiterkönig eine abschlägige Antwort in Betreff des Durchzugs zu holen, und dann 2½ Millionen stark gutmüthig den Weg bis zum Meerbusen, welcher wegen der Schlangen so gefährlich

*) בְּנֵי יַעֲקָן 4 Mos. 33, 31. scheint abgekürzt für בְּאֵרֹת בְּנֵי יַעֲקָן 5 Mos. 10, 6. zu stehen, — die Basler Bibel hat hier den Druckfehler בְּעֵרֹות, wie ein solcher sich auch 3 Mos. 13, 4. findet — und es wird daher בְּאֵרוֹת verloren gegangen seyn, wie 1 Kön. 4, 8. ff. der Eigenname von Amtleuten Salomo's fünfmal ausgefallen ist. Es geht also auch daraus hervor, daß Corruptionen in den Text gekommen sind, und möglicherweise ist auch in Bezug auf die Umstellung der Oerter in 5 Mos. 10, 6. die richtige Ordnung zu finden. Jedenfalls aber ist der Name יַעֲקָן unter den Nachkommen des Choriters Seir zu suchen 1 Mos. 36, 27. 1 Chron. 1, 42., und paßt also ganz allein für die Gegend am Edomitergebirge.

war (4 Mos. 21, 7.), noch einmal gemacht haben? Etwas Verkehrteres läßt sich in der That nicht denken. Und nun dazu die gezwungene Deutung Hengstenbergs Auth. 2, 431: „Auf den ersten Rückzug nach der Versündigung — also im dritten oder vierten Jahre — bezieht sich 5 Mos. 1, 40., auf den zweiten (nachdem wir im 40. Jahr wieder nach Kadesch gekommen waren) 5 Mos. 2, 1—3.“ Wenn irgend etwas, so ist gerade die Vertheidigung Hengstenbergs recht geeignet, von seiner Ansicht zurückzuführen; denn, um nur Eines anzuführen, wenn im Deuteronomium die umgekehrte Richtung von Eziongeber aufwärts nach Kadesch beschrieben wäre, wie er sogar durch eine Figur anschaulich machen will, so müßte, was er als Apologet zu verdecken gesucht hat, im Deuteronomium 10, 7. Jothbatah vor Gudgod stehen, während es wie 4 Mos. 33, 33. nach demselben steht. Und bei solcher Sachlage kann der Mann S. 434. noch sagen: Daß die Abwehr der Gegner sich hier in den stärksten Angriff gegen sie verwandelt, liegt am Tage!! Und doch weiß auch der Deuteronomiker 2, 14. von einer Rückkehr nach Kadesch nicht das Mindeste, schließt sie vielmehr aus. Wenn nun aber zugegeben werden muß, daß nur die Erinnerung der 40jährigen Wanderung durch die Wüste, ehe Kanaan eingenommen wurde, feststand, daß aber bereits der Deuteronomiker sich den näheren Hergang nach der irrigen, vielleicht aus Mißverstand von 4 Mos. 20, 1—21, 12. hervorgegangenen Ansicht seiner Zeit zurechtlegte; so fragt sich, ob wir nach so langer Zeit, von allen Hülfsmitteln verlassen, nur auf Combination angewiesen, dem wahren Hergang noch auf den Grund kommen können. Ich freue mich hierin unabhängig im Wesentlichen auf dieselbe Ansicht geführt worden zu seyn, welche ich nachher zu meiner Ueberraschung, freilich ohne alle Begründung, in Bunsens Bibelwerk S. CCXXVI—CCXXX. ausgesprochen gefunden habe. Ihm zufolge ist der Zug von Kadesch zu dem Bach Sered gleich nach der verunglückten Kundschafterreise ausgeführt worden. Im Ost-Jordanlande nun drangen die Israeliten während etlicher und 30 Jahre vor, bis sie endlich die beiden Amoriterkönige besiegten, ihr Land einnahmen und an die dritthalb Stämme vertheilten. So weit kann man mit diesem gelehrten Forscher übereinstimmen. Israel zog aber nicht schon im dritten Jahr von Kadesch wieder ab, was gegen 5 Mos. 1, 46. und die Lesart: viertes Jahr 4 Mos. 33, 38. ist, welche sich als ursprüngliche erweisen wird, je näher man sie prüft, sondern der Zug von Kadesch aus ging erst im vierten Jahr vor sich. In diesem Jahre mochte die Ankunft am Sered in den Oktober vor der Regenzeit fallen, was wir übrigens nur vermuthen können. Wie hier der Aufbruch im dritten Jahr zu frühe gesetzt wird, so ist auch die Theilung der Führerschaft durchaus unbegründet, wenn Bunsen annimmt, Mose sei im 22. Jahr des Auszuges gestorben, da die Ueberlieferung der Grundschrift 5 Mos. 34, 7., welche Mose 120 Jahre alt werden läßt, gewiß auf gutem Grunde beruht. Aber diese Willkürlichkeiten abgerechnet, welche keinen Halt haben und nur die Zeittafel von ihrer Leerheit befreien, ist gewiß der beste Grund vorhanden, und mit dem Stationenverzeichniß nicht im Widerspruch anzunehmen, daß Israel im vierten Jahr des Auszuges in das jenseitige Gebiet gekommen ist, während 36 Jahre am Saume der arabisch-syrischen Wüste sich aufgehalten und von da aus die Amoriter angegriffen hat. Hier mußte sich das Volk allmählich an den Krieg gewöhnen; hier mag es nicht nur Siege, sondern auch manche verlorene Schlachten gegeben haben, bis endlich die zwei festen Reiche der Amoriter zermalmt und die Bevölkerung derselben aufgerieben war; hier bedurfte es auch vieler Jahre, bis die dritthalb Stämme sich so fest angesiedelt hatten, daß sie mit Ruhe ihre streitbare Mannschaft über den Jordan entsenden konnten, um ihren Brüdern Kanaan erobern zu helfen. Denn wenn das im Krieg gestählte und unter steten Kämpfen und Mühseligkeiten abgehärtete Geschlecht sieben Jahre bedurfte, um Kanaan zu erobern, und es in dieser Zeit nicht so völlig bezwang, daß nicht die Kanaaniter unter ihnen hätten wohnen und bald wieder ein mächtiges Reich im Norden, Richt. 4. 5., bilden können; wie konnte es möglich seyn, daß von ungeübten Kriegern das jenseitige Gebiet, auf dem 5 Mos. 3, 10. 5. 4, 38. ein zahlreiches, kriegerisches und riesenhaftes Geschlecht mit festen Städten wohnte, im

Laufe von ein bis zwei Monaten so völlig bezwungen, erobert, entvölkert wurde, daß nachher auch keine Spur der Belästigung von ihnen vorkam? Dazu gehörten viele Jahre und Jahrzehnte, und nur so können wir uns die Sache zu klarer, geschichtlicher Anschauung bringen. Hiemit stimmt auch die Lage der Israeliten überein, welche 5 Mos. 2, 7. 8, 2—4. 29, 5. als leidlich, obgleich mit vielem Reisen verbunden, geschildert wird. Beides konnte im andern Fall nicht gesagt werden. Nach der hergebrachten Ansicht wären sie die 36, oder den Aufenthalt zu Kadesch eingerechnet 38 Jahre 5 Mos. 2, 14. auf die Arabah, jene enge Thalschlucht bis Eziongeber, beschränkt gewesen und dort stille gesessen, in einer sehr schmalen Wüste, wo für das Vieh keine Weide war und die von jeher an im Sande sich verbergenden Giftschlangen reich war (Ew. Gesch. Isr. 2, 178. und dazu Strabo 17, 1., vgl. Aelian 17, 3.). Dieß alles wird anders, wenn wir annehmen, daß Israel im vierten Jahr sich um Eziongeber nach dem Ost-Jordanlande begeben habe, am Rande der arabisch-syrischen Wüste hin- und hergezogen sey und die Amoriter geneckt und bekriegt habe, bis es beide Reiche allmählich überwand. Nun wird klar, wie die Stämme Ruben, Gad und halb Manasse zu einem Reichthum an Vieh während des Zuges durch die Wüste kommen konnten 4 Mos. 32, 4., klar wie die Stämme Ruben und Gad (4 Mos. 32, 34—38.) 16 zum Theil bedeutende Städte bauen können und wie der halbe Stamm Manasse sich in den Besitz von 60 Städten setzen konnte 5 Mos. 3, 4. 14. 4 Mos. 32, 41. 1 Chr. 2, 21. ff. Nun begreifen wir, wie nach 4 Mos. 21, 14. es ein Buch von den Kriegen Jehovahs vor der Eroberung Kanaans geben konnte, wenn das Volk während der 36 Jahre durch viele Kriege geübt war. Hiebei wird die Drohung 4 Mos. 14, 28—35. in ihrem vollen Umfang erfüllt. Wäre Israel muthig von Kadesch aus vorgedrungen, so hätten sie sofort das Herz des Landes erobert und wären mit dem jenseitigen Gebiet bälder fertig geworden. Nun aber mußten sie auf einem anderen Wege die Eroberung beginnen, der viel mühsamer, schwerer und langweiliger zum Ziele führte. Unserer Auffassung widerstrebt 4 Mos. 21. nicht, wo die Eroberung des jenseitigen Landes ohne alle Zeitbestimmung erzählt wird, aber um so mehr 5 Mos. 2, 13. 14., wenn mit Sered auf 4 Mos. 21, 12. verwiesen, und nicht eine zweite und spätere Ankunft daselbst gemeint ist. Allein jedenfalls kann uns selbst die entgegengesetzte Darstellung dieses sehr späten und in geschichtlichen Dingen nicht immer sagenfreien Schriftstellers in einer Auffassung nicht irre machen, die Alles für sich hat, während die entgegengesetzte des Deuteronomikers, wo die Israeliten 38 Jahre in der Arabah stecken bleiben, wenn am Sered 2, 14. die erste Ankunft im 40. Jahre erfolgt wäre, und noch mehr die der neueren Theologen apologetischer Richtung, wo von der Arabah im 40. Jahr der Weg nach Kadesch zurück- und dann wieder durch dieselbe im gleichen Jahr um Edom herum in das transjordanische Gebiet gemacht wird, Alles gegen sich hat. Ja die Ansicht Hengstenbergs, welche er mit so großem Uebermuth Authentie d. Pent. 2, 427—435. vertritt, steigert sich zur reinen Unmöglichkeit. Nach derselben sind die Israeliten noch im fünften Monat des 40. und letzten Jahres zu Hor, wo Ahron nach 4 Mos. 33, 38. stirbt. Die 4 Mos. 20, 29. dreißig Tage dauernde Klage um denselben und der Krieg mit dem Kanaaniterkönig Arad, welcher nachfolgte 4 Mos. 33, 40. 21, 1—3. hielt sicherlich gegen zwei Monate auf, so daß sie schwerlich vor der Mitte des siebenten Monats von Hor aufbrechen konnten 4 Mos. 21, 4. Hierauf kam noch der Aufenthalt wegen der Schlangenbisse und der Aufrichtung der ehernen Schlange, 4 Mos. 21, 4—9., so daß es großer Eile bedurfte, wenn sie gegen Ende des siebenten Monats bis nach Eziongeber kamen. Daß man aber nicht einmal schnell reiste, bezeugt nach dieser Ansicht 5 Mos. 2, 1—3., welche Verse Hengstenberg 2, 431. ausdrücklich auf den Zug von Kadesch im 40. Jahr bezieht. Somit müssen wir immer noch einige Monate zugeben, und wir stehen jedenfalls schon im neunten oder zehnten Monat des 40. Jahres, zu der Zeit als Israel 21, 12. an den Sered kommt. Aber bereits am ersten Tage des elften Monats hält Mose ganz ruhig 5 Mos. 1, 3. ff. seine Ermahnungsreden im Gefilde Moabs.

Es müßten also im Laufe eines oder zweier Monate nicht nur die Stationen durchzogen worden seyn, welche 4 Mos. 21, 13—20. genannt werden, wobei aber das Graben eines Brunnens gewiß auch V. 16—18 eine gute Zeit aufhielt. Es müßten in derselben Zeit überdieß nicht nur die beiden mächtigen Reiche der Amoriterkönige (4 Mos. 21, 20—35. 5 Mos. 1, 4.) besiegt, sondern auch ihr Volk ausgerottet und die vielen Städte gebaut worden seyn, deren 4 Mos. 32, 33—42. Erwähnung geschieht. Ja es müßte auch, da Mose noch im 40. Jahr des Auszuges aus Aegypten starb und nach Mittheilung des Deuteronomiums keine Zeit mehr dazu gelassen ist, in derselben Zeit eines Monats noch die Sendung Balaks nach Bileam, deren Wiederholung 4 Mos. 22, 15. doch auch eine Zeit einnahm, die Weissagung Bileams, die Verführung Israels durch die Moabiter 4 Mos. 25, 1. ff. und der Krieg mit den Midianitern 4 Mos. 31, 1. ff. vorgefallen seyn. Man frage sich, ob das im Laufe nicht eines Monats, den wir fast allein übrig behalten, ob es im Laufe eines Jahres, wenn uns ein volles Jahr dazu übrig bliebe, irgend möglich, ob nicht jedenfalls auch bei großem Kriegsglück mehr als ein Jahrzehnt nöthig war. All diesen Widersprüchen und Unmöglichkeiten entgehen wir, wenn wir, was sonst so oft vorkommt und nöthig ist (vgl. Jahn, Einleit. ins A. T. 1, §. 127—138.) 4 Mos. 33, 38. statt אַרְבָּעִים die Einheit אַרְבַּע lesen, und die versetzten Verse in ihre ursprüngliche Stelle rücken, auch V. 39. 40 als offenbar spätere Einschiebsel auswerfen, wozu wir selbst durch das Deuteronomium veranlaßt sind.

Freilich fragt sich nun, wie es komme, daß uns über die 36 Jahre des Wüstenzuges nichts erzählt wird, als was 4 Mos. 20, 1—22, 1. steht. Denn die Begebenheiten mit Balak und den Midianitern fallen jedenfalls in die letzten Jahre dieses langen Zeitraumes. Es läßt sich denken, daß schon die Grundschrift hierüber nicht vollständig erhalten worden ist, wie ja auch das Buch der Kriege Jehovahs völlig verloren ging. Jedenfalls ist 20, 1. die Zahl des Jahres ausgefallen, wie ebenso merkwürdig 1 Sam. 13, 1. Als zweiter Grund kann angegeben werden, daß da die Siege im jenseitigen Gebiete sehr langsam vor sich gingen, und gewiß durch viele Niederlagen unterbrochen waren, sich das Einzelne wie die genaue Zeit, wo dieses und jenes geschah, im Bewußtseyn verlor, ganz ähnlich wie zwar über dem Auszug vorangegangene Kriege in Aegypten noch Erinnerungen in 2 Mos. 13, 8. 14, 8. 4 Mos. 33, 3. 5. Mos. 4, 34. liegen, aber die einzelnen Thatsachen dem Gedächtniß völlig entschwunden sind, und die sichere Erinnerung nur noch an der Zahl der 40 Jahre haftete, bis man endlich um die Zeit des Deuteronomikers zu der Ansicht kam, daß Israel 38 Jahre von der Ankunft in Kadesch bis zu der am Sered gebraucht habe, wobei jedenfalls die Jahre mit Einschluß des langen Aufenthalts in Kadesch und der im letzten Jahr vollbrachten Siege auf ähnliche Art gezählt wurden, wie die Tage vom Tode bis zur Auferstehung Christi. Endlich ist es auch sonst Sitte der hebräischen Geschichtsschreiber, die dunkeln Partien der Geschichte, welche dem theokratischen Interesse nicht dienen, mit Stillschweigen zu übergehen, woran der dunkle Raum des 400jährigen Aufenthaltes in Aegypten, so vieles in dem Buche der Richter, bei Samuel (1 Sam. 7, 2.) die Zeit von der Niederlage durch die Philister bis zur neuen Erhebung des Volkes, und die kurze Erzählung über Manasse's lange Regierungszeit (2 Kön. 21, 1—18.) erinnert. (Vgl. Ewald, Gesch. Isr. 2, 188. ff.).

Es wird Entschuldigung verdienen, wenn dieser äußerst wichtige Punkt im Leben Mose's, an welchen sich so viele Folgerungen knüpfen und durch welchen ein tief eingerosteter Irrthum, über den selbst der scharfsinnige Ewald nicht hinausgekommen ist, ausgerottet werden soll, mit einiger Ausführlichkeit behandelt worden ist, zumal er in der Bunsenschen Fassung nur geeignet ist aufmerksam zu machen, aber ohne alle Begründung hingestellt und mit greifbarer Willkürlichkeit verknüpft, nicht überzeugen kann.

Wie Bunsen, wenn er Mose nach seiner Zeittafel CCXXVIII im Bibelwerk schon im 22. Jahr des Zuges durch die Wüste sterben läßt, von den unantastbaren Angaben seines Lebensalters 2 Mos. 7, 7. und 5 Mos. 34. 7. abweichen muß; so findet sich

bei ihm auch keine Berücksichtigung der zwei ebenso festen Zeitbestimmungen 2 Mos. 12, 40. und 1 Kön. 6, 1. Während wir daher nach diesen biblischen Zahlen genöthigt sind, Mose's Geburt um das Jahr 1574 v. Chr. und den Auszug um 1494 v. Chr. zu setzen, läßt ihn Bunsen frühestens 1368 v. Chr. geboren werden und beim Auszug 1320 v. Chr. 47 Jahre alt seyn, bei seinem Tode aber 22 Jahre nach demselben 69 Jahre. Für solche Abweichungen von aller bisherigen Chronologie, für solche Anzweifelung der festesten Zeit- und Altersbestimmungen in der Bibel, die sich mit jeder anderen Rechnung getrost messen darf, und wozu auch das gehört, daß Bunsen für den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten statt 430 nicht weniger als 1340 Jahre, für die Richterzeit aber nur 187 Jahre und für die Zeit vom Auszug bis zum Tempelbau nicht mehr als 316 Jahre herausbringt, verlangt man starke Gründe, die man aber, so viel Raum Bunsen für die Einleitung zu seinem Bibelwerke verwendet, wo sie ganz am Platze wären, völlig vermißt. Es ist daher zu fürchten, daß dieser Schein der Willkürlichkeit auch nachtheilig auf das einwirke, was er über die Thätigkeit der Israeliten während der 36 Jahre von Kadesch an festsetzt. Es wird somit als nöthig erachtet werden, diese wichtige Entdeckung vom Scheine der Willkür gerettet zu haben. Zu bemerken ist noch, daß alle alten Schriftsteller Mose in sehr alte Zeiten hinaufgerückt haben, Ptolemäus der Mendesier wie die Griechen fast alle in die Zeit des Inachus 1970., Polemon bei Eusebius und Syncellus in die Zeit des Sohnes von Inachus 1945, Hekatäus Milesius aber bei Photius in die Zeiten des Danaus 1586 v. Chr., Porphyrius bei Eusebius Praep. evang. 10, 9. setzt ihn über Sanchoniaton hinauf, ebenso Berosus, Manetho, Eupolemus, Artapanus, Philochorus Hellanikus, Apollonius Molon, Kastor von Rhodus, Cheremon, Justinus Trogus, Nikolaus von Damask, Strabo, Juvenalis u. A. (Vgl. Jahn Einleit. ins A. T. 2, §. 8, S. 50.). Es wäre also zu wünschen, daß Bunsen über das, was er (Bibelwerk CCXXIV f.) von dem Zusammentreffen der ägyptischen und assyrischen Begebenheiten angedeutet hat, worauf freilich alles ankommt, eine klare, überzeugende, sturmfeste Nachweisung gegeben hätte. Einstweilen werden wir fortfahren, der israelitischen Zeitrechnung, die sich schon so vielfach bewährt hat, auch in Bezug auf die Zeit von Mose's Leben und Ende unbedingt den Vorzug zu geben.

Bei dem innigen Verlangen, seinen Lebenszweck in Eroberung des diesseitigen Gebietes, des eigentlichen Kanaans, erreicht zu sehen, ist nichts natürlicher als daß man frühe über den Grund nachdachte, warum Mose und Ahron nicht selbst gewürdigt wurden, das gelobte Land zu betreten. Dieser ist in der Erzählung 4 Mos. 20, 1—13. mitgetheilt, die aber nicht ohne Dunkelheit ist. Das Ereigniß wird nach Kadesch verlegt, wo das Volk im ersten Monat des dritten Jahres sich sammelte, als das beabsichtigte Eindringen von der Wüste Paran aus 4 Mos. 12, 16—14, 45 — denn 13, 26. ist קָדֵשָׁה auch von Ewald Gesch. Isr. 2, 198. trotz 5 Mos. 1, 19. angezweifelt — nach dem gelobten Lande gescheitert war. Da entstund über empfindlichen Wassermangel ein Murren. Mose ward nebst Ahron beauftragt, mit dem Felsen vor den Augen des Volkes zu reden, damit Wasser herauskomme. Mose aber schlug den Felsen mit dem Stabe zweimal, worauf Wasser in Fülle hervorquoll. In dem Schlagen des Felsen, statt mit ihm zu reden, kann die Verfehlung kaum gesucht werden, da Mose den Stab nach dem Gebot Jehovahs dazu genommen hatte, V. 9. Ebenso ist es nicht denkbar, wie durch zweimaliges Schlagen die Verfehlung entstanden seyn kann, da nirgends steht, daß sie nur einmal oder daß sie dreimal hätten schlagen sollen. Und diese Verfehlung hätte ja nur Mose allein getroffen. Da aber beide Brüder sich verfehlten, so muß im Texte etwas ausgefallen seyn, das uns jetzt den eigentlichen Grund nur vermuthen läßt. Es scheint demnach, daß auch diese beiden Männer einige Zeit an der göttlichen Hülfe gezweifelt und dadurch Gott weniger geehrt haben als sie sollten, 4 Mos. 20, 24. 27, 14. 5 Mos. 32, 51.

Allein wir stehen im Leben Mose's auch sonst noch vor großen Räthseln. Daß

Wunder und Zeichen, daß außerordentliche Hülfen der göttlichen Vorsehung an ihm und durch ihn geschehen sind, das ist der Eindruck, den auch die schärfste Kritik nicht wegwischen kann. Aber wie Gott mit Mose geredet haben soll, und zwar mündlich wie ein Freund mit seinem Freunde, 2 Mos. 33, 1. 4 Mos. 12, 8., das ist ein Vorgang, den wir uns nicht vorstellig machen können, da er unserem Gesichtskreise zu ferne liegt. Dasselbe ist der Fall mit dem Stabe des Propheten, welchem in der Hand derer, die ihn führten, so große Dinge zugeschrieben werden. Auch das Mitziehen einer Wolken- und Feuersäule will uns als ein beständiges Wunder erscheinen, für das wir keinen nöthigenden Grund kennen, während daneben die Vorstellung eines begleitenden Engels hergeht 2 Mos. 23, 20. 23. 32, 34. 4 Mos. 20, 16., welche auch in der Richterzeit fortbesteht, Richt. 5, 23. 6, 11. 13, 3. und gewiß viel einfacher ist, auch schon 1 Mos. 24, 7. 48, 16. sich findet. Ueber die Wolken- und Feuersäule aber dürfte sich ein natürlicher Aufschluß in 3 Mos. 16, 2. verglichen mit V. 13 finden. Man sehe auch, was in meiner Erklärung des Hohenliedes 3, 6. in „dichterische Schriften des A. Bundes Bd. 4, S. 256“ darüber gesagt ist. Wenn aber die Wolken- und Feuersäule den Weg für die Israeliten so genau bezeichnete, wozu die dringende Bitte Mose's an Hobab um Führung durch die Wüste, 4 Mos. 10, 29—32.? Wenn der Pentateuch nicht von Mose, sondern erst später und zwar nach Ewald in aufeinanderfolgenden Zeiträumen, somit in verschiedenen Schichten allmählich verfaßt wurde, bis er die Gestalt erhielt, in welcher wir ihn jetzt besitzen; so ist es sehr begreiflich, daß an die geschichtliche Grundlage, die man sich nicht ohne Wunder denken kann, durch die Schriftsteller späterer Zeit, die an ihm gearbeitet haben, auch Ausschmückungen der Sage sich geknüpft haben, welche ganz hinwegzuläugnen schwerlich mit gesundem historischem Sinne und tieferer Einsicht in das feine Geäder der Zusammensetzung und Entstehung dieses Werkes sich verbinden läßt.

Daß übrigens Mose selbst einen großen Theil dessen geschrieben hat, was wir in den seinen Namen auf ähnliche Weise, wie es sich mit den Büchern Josua und Samuel verhält, tragenden fünf Büchern besitzen, läßt sich mit ziemlicher Sicherheit erweisen, und darf nicht auf die Stellen 2 Mos. 17, 14. 24, 4. 7. 34, 27. 28. 4 Mos. 17, 17. 33, 5. beschränkt werden, wie von de Wette, Vater und Andern willkürlich angenommen worden ist.

Anerkannt ist, daß das etwa 120 Jahre nach Mose's Tod verfaßte Lied der Debora, an dessen Gleichzeitigkeit mit dem Siege, auf den es gedichtet ist, die schärfste Kritik nichts auszusetzen weiß, einen kunstvollen und gerundeten Strophenbau darbietet, welcher auf langgeübte Fertigkeit im Dichten und Schreiben hinweist, die nicht erst während der verwildernden Richterzeit entstanden seyn kann, sondern ihre Wurzeln in der Zeit Mose's und Josua's haben muß. Dasselbe ist der Fall mit dem schönen Liede 2 Mos. 15, 1—18., welches spätestens seiner Abfassung nach in die Zeit Josua's zu setzen seyn wird. Diese beiden Denkmäler geben den unumstößlichen Beweis, daß ein ziemlich reiches Schriftthum schon zur Zeit Mose's in Israel sich entwickelt hatte. Wenn nun hienach gewiß auch Mose, dem die ägyptische Bildung nicht abgesprochen werden darf, geschrieben hat; so wäre es doch seltsam, wenn gerade das von ihm stammende Schriftwerk völlig verloren gegangen wäre, während sich ein, nach Ewald Gesch. Isr. 1, 70. 120. noch früheres (1 Mos. 14.) erhalten hat. Schon in Aegypten finden wir die שֹׁטְרִים unter dem Volke, 2 Mos. 5, 6—19., welche auch auf dem Zuge durch die Wüste wieder erscheinen, 4 Mos. 11, 16., und zum Beweise dienen, daß unter den Israeliten Schreibekunst einheimisch und nicht erst in ihren Anfängen verbreitet war, was auch aus anderen Stellen hervorgeht, wo nach 2 Mos. 39, 30. auf Goldblech, 3 Mos. 19, 28. in die Haut, 4 Mos. 5, 23. auf Pergament oder Schiefer, 4 Mos. 17, 2. auf Holz geschrieben wird. In Kanaan war die Schreibekunst ebenfalls zu dieser Zeit einheimisch, denn die Israeliten treffen dort eine Buch- oder Gesetzesstadt (קִרְיַת סֵפֶר סַנָּה) an Jos. 15, 16. 17. Richt. 1, 11. 12. Es ist in der ältesten Zeit ein Buch der Kriege Jehovahs vorhanden, das 4 Mos. 21, 14. erwähnt wird. Mose aber wird 2 Mos.

17, 14. angewiesen, den Krieg mit Amalek in das Buch zu schreiben, worunter wohl nur dieses bekannte Buch der Kriege Jehovahs zu verstehen seyn wird. Ebenso war ein Bundesbuch vorhanden 2 Mos. 24, 7., in welches von Mose unter Andern auch die zehn Gebote geschrieben wurden 2 Mos. 34, 27. f., woraus denn auch für Mose die Vorstellung eines von Gott gehaltenen Buches entstund, 2 Mos. 32, 32. So scheint auch ein Buch vorhanden gewesen zu seyn, das die Namen der Aeltesten und der für dieses Amt Vorgeschlagenen enthielt 4 Mos. 11, 26. Ebenso entschieden werden die Aufzeichnungen über die Reisezüge 4 Mos. 33, 2. als ein Werk Mose's aufgeführt. Allein damit ist die Schreibthätigkeit Mose's gewiß nicht beendigt. Denn wir haben als Grundsatz gewiß nicht aufzustellen, daß nur dasjenige Mose zuzuschreiben ist, was ihm ausdrücklich zugeschrieben wird, sondern vielmehr festzuhalten, daß auch die meisten Gesetzesvorschriften von ihm selbst herrühren, wenn sie auch durch eine andere Hand in der Gestalt, in welcher wir sie jetzt haben, auf uns gekommen seyn sollten. Dieß gilt namentlich vom 3 Buch Mosis, wo die stete Beziehung auf die Wüste, das Versammlungszelt und das Lager deutliche Beweise von der Abfassung während des Zuges durch die Wüste sind, da bei einer bloß mündlichen Ueberlieferung diese Ausdrücke in der späteren Aufzeichnung sicher weggefallen wären. Vgl. 3 Mos. 1, 3. 5. 2, 2. 8. 3, 4. 5. 7. 14. 16. 18. 6, 16. 26. 30. 8, 31. 35. 9, 5. 12, 6. 15, 14. 29. 16, 16. 17. 17, 3. 4. 6. 7. Wir haben demnach anzunehmen, daß alle diese Stücke und ihre Umgebungen, so ferne sie der Abfassung durch Mose nicht widerstreben, auf ihn zurückzuführen sind, wenn sie auch nachher von einem späteren Herausgeber in dieser bestimmten Ordnung und Fassung sollten eingefügt worden seyn. Dasselbe gilt von dem Gesetze 4 Mos. 19., das wegen V. 3. 4. ebenfalls auf die Abfassung durch Mose zurückzuführen ist. Wenn es ferner 2 Mos. 24, 7. heißt, Mose habe die Worte des Bundesbuches vor den Ohren des Volkes gelesen, so sind darunter gewiß nicht bloß die zehn Gebote verstanden, sondern nach allen Anzeichen die 2 Mos. 21, 1—23, 19. vorkommenden Gebote, welche eine besondere Sammlung ausmachen, die uns jetzt nur noch unvollständig überliefert ist. Vgl. Ewald Isr. Gesch. 2, 156. ff. Haben wir hier eine Ursammlung von mosaischen Gesetzen, so findet sich eine andere 3 Mos. 19., in welcher auch Ewald 2, 155. das ächt mosaische Wesen erkennen muß. Und nichts ist gewiß sicherer, als daß von dem Gesetzgeber selbst bedeutende Gesetzesstücke sich unverwüstlich erhalten haben, wenn sie auch mit neueren Sammlungen des als gesetzlich Geltenden gemischt erscheinen. Eine besondere Aufmerksamkeit verdient auch die Beschreibung der Stiftshütte, wo die Anordnung ihres Verfertigens 2 Mos. 25, 1—28, 43. ohne Zweifel von der Hand Mose's ist, während die Wiederholung bei der Ausführung 2 Mos. 35, 4—39, 43. eher einen späteren Bearbeiter zum Verfasser haben könnte, da es doch sehr auffallend ist, daß dieses Heiligthum nach 2 Mos. 40, 2. 17. schon neun Monate nach der Ankunft der Israeliten sollte eingeweiht werden können, wo die Israeliten in höchst ungünstigen Umständen für eine so schnelle Beendigung sich befanden, und wobei es wieder auffallend wäre, daß Mose für eine so kurze Zeit nach 2 Mos. 33, 7—11. ein Versammlungszelt vor dem Lager aufgeschlagen habe, welches als Heiligthum diente und von dem nirgends angedeutet ist, daß es nur für so kurze Zeit provisorisch verfertigt worden sey. (Vgl. Bleek, Studien 1831, 3. S. 507. ff.). Es sind hier nur diejenigen Stücke namhaft gemacht worden, von welchen es sich mit großer Wahrscheinlichkeit nachweisen läßt, daß sie ursprünglich aus der Hand Mose's hervorgegangen sind, womit nicht gesagt seyn will, daß alle übrigen nicht von Mose sind. Denn es ist nicht der Kanon aufzustellen, welchen de Wette in Bezug auf die Psalmüberschriften aussprach, daß alles Mose abzusprechen sey, was nicht mit großer Sicherheit und zwingenden Gründen ihm zuzuweisen ist, sondern vielmehr der, daß die Voraussetzung für mosaische Abfassung bei den Gesetzen so lange ihre Gültigkeit hat, als nicht das Gegentheil nachgewiesen werden kann. Dies ist nun bei dem Deuteronomium der Fall, wo die spätere Zeit der Abfassung überall durchscheint, wie denn auch die

Sprache desselben eine veränderte ist. Ebenso ist es zwar sehr wahrscheinlich, ja durch 2 Mos. 17, 14. außer Zweifel gesetzt, daß Mose gewisse Ereignisse seiner Zeit in ein Buch geschrieben hat, aber durchaus unwahrscheinlich, daß er die Urgeschichte und alles geschrieben habe, was in den vier Büchern steht, welche seinen Namen tragen. Wenn auch dasjenige, was in der neueren Zeit, besonders durch Ewald Isr. Gesch. 1, 75. ff. aufgestellt worden ist, noch gar sehr des genaueren Nachweises und der Feststellung bedarf, so ist doch so viel gewiß, daß die vier ersten Bücher Mose's, wie wir sie jetzt vor uns haben, ähnlich wie der Zendavesta und indische wie arabische Geschichtswerke aus alter Zeit, schichtenweise über einander gelagert sind, so daß die jüngeren Bearbeiter stets die älteren Werke als ihre Quellen ganz oder theilweise stehen ließen und in ihre Darstellung verflochten; eine Wahrnehmung, welche der Würde dieser heiligen Schriften keinen Eintrag thut.

Wenn aber auch nach den Forschungen und unparteiischen Ergebnissen der neueren Kritik zugegeben werden muß, daß der geschichtliche Theil des Pentateuchs eben so wie das Deuteronomium nicht von der Hand Mose's herrührt; so sind wir dessen ungeachtet in den Stand gesetzt, uns über das Werk und den Karakter dieses Gottesmannes (Ps. 90, 1. 5 Mos. 33, 1.) und hohen Propheten (5 Mos. 34, 10. 18, 15. 18.) eine anschauliche und richtige Vorstellung zu bilden. Denn die Berichte, welche wir über ihn besitzen, beruhen nicht nur auf genauer Ueberlieferung, sondern sind offenbar auch sehr alten Quellen entnommen, welche leicht bis in die Zeit Mose's selbst theilweise hinaufreichen. Wenn anerkannt das Stück 1 Mos. 14. (vgl. Ewald Isr. Gesch. 1, 70. f. 120. 355.) seiner Grundlage nach sogar aus einer Darstellung vormosaischer Zeit geflossen seyn dürfte; wenn das Verzeichniß der Reisezüge in der Wüste 4 Mos. 33., die Schatzungsrollen der Gemeinde und fast das ganze dritte Buch Mose's unzweifelhaft von dem Gesetzgeber selbst nebst dem Zehngebot geschrieben und nur von dem späteren Herausgeber der veränderten Zeit nach theilweise modificirt worden ist; so kann es keinem vernünftigen Zweifel unterliegen, daß theils von Mose (2 Mos. 17, 14.), theils von anderen Schriftkundigen jener Zeit (שֹׁטְרִים) 2 Mos. 5, 6—19. 4 Mos. 11, 16.) kriegerische Begebenheiten (4 Mos. 21, 14.) oder Lieder (Jos. 10, 13. vgl. 2 Sam. 1, 18.) oder sonstige chronikartige Nachrichten aufgezeichnet wurden, wodurch uns Namen, Verhältnisse, merkwürdige Begebenheiten (4 Mos. 12. 16. 15, 32—36. 3 Mos. 24, 10—23. 10, 1—7.) so genau und anschaulich wiedergegeben werden, als es nur möglich war, wenn die späteren Bearbeiter jener Urzeit solche schriftliche Denkmäler benutzen konnten. Wenn wir ferner bemerken, daß jede neue Bearbeitung von steigender Begeisterung für den Helden dieser Urzeit ergriffen war, je mehr die Größe, Kraft und Tiefe seines Werkes erkannt wurde; so können wir nicht umhin, schon in Mose selbst das hohe Bewußtseyn seiner weltgeschichtlichen Bestimmung und der Göttlichkeit seines Werkes auf eine ähnliche Weise anzuerkennen, wie es uns in noch höherem Grade von dem Stifter des Neuen Bundes bekannt ist (Luc. 2, 49. Joh. 2, 19. 14, 9. Mtth. 16, 16. 17. 26, 64.). Dieses Bewußtseyn seiner großen Bestimmung zeigt sich bei Mose nicht nur in seinen Verhandlungen mit Pharao, am rothen Meere, beim Sinai, durch die ganze Wüste, sondern leuchtet auch schon 2 Mos. 2, 11—14. bestimmt durch, und wird Apg. 7, 25. vgl. Hebr. 11, 27. ganz richtig also gedeutet. Es erhebt sich nun die Frage, wie ist Mose zu diesem Bewußtseyn seines hohen Berufes vor Gott, seiner Sendung an das Volk gekommen?

Man könnte sagen, seine Erziehung am ägyptischen Hofe, mit welcher ohne Zweifel die Einweihung in alle Geheimnisse der Priesterschaft und in alle Weisheit der Aegypter verbunden war (Apg. 7, 22.), da er als Mitglied des königlichen Hauses betrachtet wurde und das Königsgeschlecht die Priester- und Kriegerkaste in sich vereinigte, habe ihm diese Gedanken eingeflößt. Allein obwohl sie, wie bei Paulus seine rabbinische Bildung, ein Mittel ward, ihn zu seiner hohen Sendung tüchtiger zu machen; so kann man doch nicht sagen, daß dadurch dieses Bewußtseyn geweckt und genährt wurde. Viel-

mehr war diese königliche Erziehung an und für sich geeignet und gewiß auch darauf berechnet, ihn ganz in das ägyptische Wesen zu verflechten und seinem Volke zu entziehen. Höchstens kann man behaupten, daß die von ihm in's tiefste Herz aufgenommene und treu bewahrte Erinnerung an die Eindrücke, welche er als drei- bis vierjähriger Säugling (2 Makk. 7, 28.) von seiner Mutter und seinem Vaterhause erhalten hatte, den Gegensatz gegen das heidnisch-ägyptische Wesen mit seinem reich gegliederten Götzendienst in ihm wach erhalten habe. Aber was war nun dieses eigenthümlich israelitische Wesen, das unter den glänzenden Verhältnissen, in welchen er lebte, so mächtig in ihm fortwirkte? Es ist schon gesagt worden, daß der Stamm Levi sich in jener Zeit durch geistige Regsamkeit auszeichnete, welche theils in dem Bestreben, aus den ägyptischen Verhältnissen heraus und ins Land Kanaan zurückzukommen, theils in dem Eifer für die Ehre des Gottes Israels bestand. Beides ersehen wir aus ächt geschichtlichen Nachrichten. Das erste leuchtet hervor aus 2 Mos. 4, 27., wornach in Aegypten Ahron an der Spitze der Bewegung stund und seinen Bruder Mose am Sinai aufsuchte; das zweite aus 2 Mos. 32, 26. ff., wornach Mose sich in Betreff des Festhaltens an Jehovah und des Eifers für seine ausschließliche Verehrung auf den Stamm Levi verlassen konnte; ein ehrenvolles Zeugniß, welches diesem Stamme auch 5 Mos. 33, 9. 10. gegeben wird. Ja noch mehr. Unter diesem Stamme und besonders der Familie Kahaths gab es nach der merkwürdigen Stelle 1 Sam. 2, 27. f. schon vor dem Auftreten Mose's hervorragende Personen, welche sich, sey es durch Träume, sei es durch Gesichte, göttlicher Offenbarungen zu erfreuen und zu rühmen hatten, so daß es scheint, als wäre die Prophetengabe in dieser Familie einheimisch gewesen, worauf auch die rein geschichtliche Nachricht 4 Mos. 12, 1—6. nicht undeutlich hinweist. Da nun, was den ersten Punkt betrifft, das Streben nicht nur aus Aegypten hinweg, sondern auch nach Kanaan hin nur dann recht lebendig angeregt werden konnte, wenn es sich auf Weissagung und Verheißung stützte, so ist der Schluß berechtigt, daß in dem Volke die sichere Ueberlieferung von Weissagungen der Erzväter über die Rückkehr von Aegypten nach Kanaan herrschte und diese sich auf durch Gesichte und Träume erhaltene Verheißungen Gottes gründeten, womit also zugleich ein Licht auf die Wirklichkeit solcher Verheißungen zur Zeit der Erzväter mit Einschluß des Zeugnisses Josephs 1 Mos. 50, 24. f. fällt. In derselben Familie muß aber auch Gott unter dem Namen Jehovah bereits vor Mose's Berufung so bekannt gewesen seyn, daß man menschliche Namen mit demselben zusammensetzte, was aus dem Namen der Mutter Mose's (יוֹכֶבֶד 2 Mos. 6, 20. 4 Mos. 26, 59.) deutlich hervorgeht. Daß er auch den anderen Stämmen, namentlich dem Vorstamm Juda mit seinem Schützling Benjamin zu jener Zeit nicht unbekannt gewesen ist, dürfte aus dem Namen eines Judäers Ahija (אֲחִיָּה 1 Chron. 2, 25.) und eines Benjaminiten Abija (אֲבִיָּה 1 Chron. 7, 8.) als erwiesen betrachtet werden können. Diesen besonderen Namen zu dem allgemeinen (אֱלוֹהַּ, אֱלֹהִים), der die Gottheit überhaupt bezeichnete, und zu dem semitischen אֵל, unter welchem Gott auch den Nichthebräern und Nichtabrahamiten bekannt war, 1 Mos. 14, 18. 20, 3. 41, 25. Hiob 4, 17. 5, 8., hinzuzufügen und unter demselben ihn zu verehren, wurde in Aegypten während des Druckes der Nation ebenso Bedürfniß, wie dem Abraham unter den kanaanitischen Stämmen als Fremdling der Name Allmächtiger (שַׁדַּי 1 Mos. 17, 1.), welcher ihn an die Macht Gottes, ihm noch einen Sohn bei erstorbenem Leib der Sarah zu geben (Röm. 4, 19. vgl. Hebr. 11, 11.), ebenso lebendig erinnerte, als der Name Jehovah an die Gnade und Bundestreue Gottes in Erfüllung der den Erzvätern gegebenen Verheißung. So hatte ja auch Melchisedek, ein reiner Gottesverehrer unter einem schon abgöttisch gewordenen Volke, das Bedürfniß, neben dem allgemeinen Namen Gott (אֵל) noch den besonderen der Höchste (עֶלְיוֹן 1 Mos. 14, 18. f.) dem von ihm angebeteten wahren Gotte beizulegen. Wie nun Gott dem Abraham diesen ihm schon früher zum Bedürfniß gewordenen Namen (2 Mos. 6, 3.) feierlich bestätigte 1 Mos. 17, 1. vgl. 28, 3. 35, 11. 43, 14.; so wurde auch der Name Jehovah (Jahve, Jhvh), der 1 Mos.

28, 21. zuerst auftaucht und in der Zeit zwischen der Einwanderung und Mose's Geburt zum Bedürfniß geworden, aber den Erzvätern sonst unbekannt war (2 Mos. 6, 3.), feierlich von Gott bei jenem wunderbaren und merkwürdigen Gesicht sich angeeignet, wie früher אֵל שַׁדַּי und für die ganze Zukunft des Volkes angenommen, für welches Mose zum Heerführer und Propheten ausgesondert ward 2 Mos. 3, 2—15. Aus V. 13 geht zugleich hervor, daß sich der Name Jehovah damals noch nicht unter allen Stämmen des Volkes festgestellt hatte und auch unter den einzelnen nicht allgemein durchgedrungen war. Wenn hienach einerseits die Ansicht abzuweisen ist, daß der Name Jehovah zum ersten Mal bei jener Erscheinung im Busche gebildet und genannt worden sey, wie Hupfeld, die Quellen der Genesis S. 87. f. behauptet; so hat man auch die Auffassung Hävernicks (Einleitung in den Pentateuch S. 75. ff.) und Keils (luth. Zeitschrift 1851, 2, 224. ff.) nicht zu billigen, welche ebenso einseitig und aus apologetischem Interesse hervorgegangen glauben machen will, der Name Jehovah sey von jeher bekannt gewesen, Gott habe sich aber erst unter Mose zu demselben bekannt, in diesem Namen geoffenbart. Der Name Jehovah war aus der Hoffnung entstanden, daß Gott den Nachkommen der Erzväter derselbe bleiben werde, also ohne Zweifel während der Zeit, wo die Träume und Gesichte aufgehört hatten, die ihnen zu Theil geworden waren, der Druck aber schon begonnen hatte, der sich zu einer furchtbaren Höhe steigern sollte. Im Stamme Levi nun, in der Familie Kahath', scheint man diesem Namen die größte Aufmerksamkeit geschenkt zu haben und Mose insbesondere rang gewiß während seines Aufenthaltes in Midian, nachdem seine Pläne zur Rettung des Volkes eine so traurige Wendung genommen hatten, um den Glauben, der diesen Namen Gottes hervorgerufen hatte, um den Glauben, daß der Gott der Väter seine Verheißungen wahr machen wolle, weßhalb auch Hebr. 11, 27. ohne Zweifel aus dem tiefsten Verständniß seines Lebens und seiner Gesinnung hervorgegangen ist.

Mit diesem tiefen Eindruck von Gott als Jehovah, mit diesem lebendigen Glauben, daß er als Bundesgott von den Nachkommen nicht weichen könne, sondern die den Vätern gegebene Verheißung erfüllen müsse (2 Mos. 3, 15.), verband sich die unauslöschliche Erinnerung, wie dieser Gott und der Glaube seiner Eltern an denselben in der Kindheit ihn wunderbar errettet und durch diese That sowohl als die vorsehungsvolle Erziehung am ägyptischen Hofe berufen und befähigt habe, das Werkzeug zur Erfüllung dieser Verheißungen und zur Erneuerung des Glaubens seines Volkes, das vielfach in den Götzendienst versunken war (2 Mos. 32, 4. ff. 3 Mos. 17, 7. Jos. 24, 1. 14. Am. 5, 25. f., Ezech. 20. 26.), an den einigen und lebendigen Gott (2 Mos. 20, 2. 3. vgl. 5 Mos. 6, 4. 4, 35.) zu werden. Als sich nun damit nach tausendfachen Kämpfen und Sorgen jene Erscheinung am Sinai (2 Mos. 3, 2. ff.) verband, und Mose dieses große Gesicht, an dessen geschichtlicher Wirklichkeit nicht zu zweifeln ist, erhalten hatte; so war in ihm der Mittler des Alten Bundes geboren und er zum Manne Gottes und mächtigen Propheten wiedergeboren, wie das bei Jesu durch das Gesicht bei seiner Taufe der Fall war; und es waren nun von dieser Zeit an die höchsten Kräfte in ihm entbunden, zu denen ein Menschengeist unter Einfluß der göttlichen Wirksamkeit fähig ist (Luc. 24, 19.). So ward er mächtig, die größten Wunder und Thaten zu verrichten, und groß nicht nur vor dem Volke Israel, sondern auch, wie es aus rein geschichtlicher Erinnerung 2 Mos. 11, 3. lautet, in ganz Aegypten, vor den Knechten Pharao's und vor dem Volk, so auserwählt, ein Werk zu stiften, das nächst Christus das größte und nachhaltigste in der Geschichte der Religion und des Glaubens ist.

Blicken wir von da auf den Karakter dieses großen Gottesmannes hin, so wurde zwar dieser erst allmählich entwickelt und ausgebildet, aber die Keime waren schon in ihm durch göttliche Gnadenwahl angelegt. Mit einem schönen Leibe 2 Mos. 2, 2. vgl. Apg. 7. 20. Hebr. 11, 23. verband sich in ihm eine schöne Seele. Der erste Zug, der uns von ihm mitgetheilt wird, ist das reine Wohlwollen zu seinem Volke, ein

Herz, das nicht das Seinige sucht, sondern das, das des Andern ist. So war er gesinnet wie Jesus Christus auch war, Phil. 2, 5. Diese Verläugnung seiner selbst, welche in gründlicher Demuth wurzelte, machte ihn fähig, der Träger göttlicher Offenbarungen und göttlicher Werke zu seyn, weil Gott den Demüthigen Gnade gibt. Ihm stand es offen, die glänzendste Laufbahn in Aegypten zu betreten, und er stund ohne Zweifel bereits in großen Würden, da er dem Könige persönlich bekannt war, 2 Mos. 2, 15.; aber weil er nicht selbstsüchtig war, sondern selbstlos, so schämte er sich nicht seiner verachteten Volksgenossen, sondern erwählete viel lieber mit dem Volke Gottes Ungemach zu leiden, als die zeitliche Ergötzung der Sünde zu haben, Hebr. 11, 25. Dieser schöne Zug der Menschenliebe, der Selbstverläugnung, der Aufopferung für Andere tritt auch später überall hervor. Zu den Schwachen und Unrecht Leidenden stellt er sich am Brunnen zu Midian, 2, 1f., während sonst das Thun der Menschen entgegengesetzt ist. Wenn sein Volk durch Murren wider Gott, durch Unglauben und Ungehorsam sich versündiget, so bittet er für dasselbe 2 Mos. 32, 9—13. Ja er will lieber wie Paulus Röm. 9, 3. selbst verbannet seyn von Gott, als daß Gottes Zorn über seinem Volke bleibe, 2 Mos. 32, 31. 32. Als ihm aber Gott ein ander Mal anbietet, seinen Samen zu einem noch größeren und mächtigeren Volke zu machen als Israel, das er zu vertilgen gedachte; so macht er dem Herrn die dringendsten Vorstellungen, um seiner Ehre willen dieß nicht zu thun, 4 Mos. 14, 12—19. Zu solcher Selbstverläugnung war der Mann fähig, welcher schon beim ersten Bekanntwerden jenen Zug der selbstlosen Liebe an sich trug. Ist nun jener erste Bericht für geschichtlich zu achten, woran kein vernünftiger Zweifel ist, so sind auch diese späteren Nachrichten nicht zu groß für den Karakter Mose's, so daß wir sie als ungeschichtlich von der Hand weisen müßten.

Ein zweiter Hauptzug seines Karakters ist entschlossener Eifer, Zorn, Heftigkeit gegen Unrecht und Verkehrtheit. Auch dieser Zug tritt sofort bei seinem ersten Erscheinen hervor. Den Aegypter, der einem Israeliten Unrecht that, drängt er mit Gewalt hinweg und war im Stande, im Eifer der Vertheidigung denselben sogar zu erschlagen. Entschlossener Muth gegen das Unrecht leuchtet auch aus seinem Verhalten am Brunnen zu Midian hervor, wo es vielleicht auch bis zum Todtschlag gekommen wäre, wenn sich jene vortheilsüchtigen Hirten nicht hätten zurechtweisen lassen, 2 Mos. 2, 11—17. Auch diese Eigenthümlichkeit seines Wesens hörte nach der Läuterung in Midian und dem großen Gesicht am Sinai nicht auf, ward nicht unterdrückt und abgetödtet, sondern nur geheiliget und geläutert. Wie rasch verfährt er in Aegypten, und ergrimmete über Pharao und sein muthwillig verstocktes Wesen, 2 Mos. 11, 8.? Seine Liebe war nicht schwach und kraftlos, sondern wo es die Ehre Jehovahs galt, flammte sie als feuriger Eifer auf. So ließ er durch die Kinder Levi dreitausend Mann tödten, als sich das Volk durch das goldene Kalb versündigt hatte und unbußfertig bleiben wollte, 2 Mos. 32, 27—29. Dieß geschah am Anfang der 40 Jahre. Am Ende derselben war er gegen den Götzendienst nicht schonender, sondern eher strenger, indem er vierundzwanzigtausend Mann niedermachen ließ, als sich das Volk an den moabitischen Götzen Baal Peor hing, 4 Mos. 25, 4—9. So strenge und unnachsichtlich war Mose, wenn es die Ehre seines Gottes betraf, so unerbittlich gegen die Entheiligung Gottes, seines Namens, seines Tages, 3 Mos. 24, 10—14. 4 Mos. 15, 32—36.

So groß aber dieser Eifer für Jehovah und seine Ehre war, so groß seine Demuth, Geduld und Anspruchslosigkeit in persönlichen Angelegenheiten. Für Jeden im Volke war er zugänglich: und indem er das Volk führte und beherrschte, war er doch der Diener Aller. Davon gibt uns das alte Stück 2 Mos. 18. ein sehr schönes Zeugniß, wornach Mose vom Morgen bis an den Abend unermüdlich beschäftigt ist V. 13—16, ohne sich darüber zu beschweren. Wie oft ertrug er geduldig, daß das Volk wider ihn murrete? Nie wurde er deßhalb müde, nie gebrauchte er seine Macht, um solche persönliche Beleidigungen zu rächen, nie erflehte er darüber die göttliche Rache,

2 Mos. 5, 21. 14, 11. 12. 16, 3. 17, 3. f. 4 Mos. 20, 2. 6. 21, 5., sondern vielmehr bat er die ausgebrochenen Strafen Gott ab, wenn solcher Undank den göttlichen Zorn hervorgerufen hatte, 4 Mos. 21, 7. 14, 12. ff. So trug er auch geduldig das Murren Mirjams und Ahrons 4 Mos. 12, 1—3. Nur bei der Empörung Korahs, die nicht seine Person, sondern sein und besonders Ahrons Amt betraf, bat er den Herrn nicht um Schonung, sondern ließ der Offenbarung seiner Heiligkeit freien Spielraum 4 Mos. 16, 15. So blieb er unter allen Uebungen und Prüfungen seines Lebens dem Berufe treu, den er als göttlichen erkannt und ergriffen hatte. So zagend und langsam er denselben im Gefühl der großen Bürde und der unermeßlichen Schwierigkeit der Aufgabe ergriffen hatte, 2 Mos. K. 3. 4., so beharrlich blieb er bei demselben trotz aller Mühseligkeiten und alles Widerspruches, der ihm nachher begegnete.

Diese Geduld und Beharrlichkeit ruhte in seiner *Glaubensstärke*, in seinem unerschütterlichen Gottvertrauen. Dieses bewies er schon in seinen Verhandlungen mit Pharao 2 Mos. 8, 9. 29. 10, 29.; dieß am rothen Meer, wo die Gefahr der Vernichtung ihn umdrohte, 2 Mos. 14, 13., dieß überall in der Wüste. Durch diesen Verein großer Eigenschaften flößte er Pharao und seinen Hofbeamten sowie dem Volke der Aegypter die größte Achtung ein 2 Mos. 11, 3., durch diesen ward sein Vertrauen bei dem Volke Israel befestigt 2 Mos. 14, 31., durch diesen ward er auch von seinem Bruder Ahron willig als Oberhaupt anerkannt 2 Mos. 32, 22. Nur ein einziges Mal erscheint uns ein vorübergehendes Wanken dieses Glaubens 4 Mos. 20, 12., über dessen eigenthümliche Natur wir aber so wenig unterrichtet werden, daß es fast den Anschein gewinnt, als ob eine spätere Zeit in der Verlegenheit, wie es aufzufassen sey, daß Mose und Ahron ihre Aufgabe, das Volk ins Land Kanaan zu führen, nicht erfüllten, nicht ihr Alter, sondern einen gemachten Fehler als Grund dieser Erscheinung annehmen zu müssen glaubte. Jedenfalls zeigt uns aber diese Erzählung, auf welche nachher vielfach verwiesen wird, daß so groß Mose war, man ihn doch nicht über die menschliche Schwachheit erhaben glaubte, sondern erkannte, wie er derselben auch seinen Zoll entrichtet habe.

So groß Mose als Heerführer war und Gesetzgeber, so wenig scheint er als Gatte und Hausvater beglückt gewesen zu seyn. Sein Weib war eine Midianitin oder wie 4 Mos. 12, 1. gesagt wird, eine Kuschitin. Man hat hieraus mit Unrecht gefolgert, als ob er zwei Mal verheirathet gewesen sey, z. B. Ewald Gesch. Isr. 2, 179. Die zweite Verehelichung müßte während des Aufenthalts in der Wüste stattgefunden haben, da seine Gattin nicht nur zur Zeit, als er nach Aegypten zurückkehrte, am Leben war 2 Mos. 4, 24. f., sondern auch im ersten Jahr des Aufenthalts in der Wüste nebst seinen beiden Söhnen ihm zugeführt wurde. Der Auftritt, wo Mirjam nebst Ahron ihm Vorwürfe wegen seines Weibes machten 4 Mos. 12, 1. f., fällt aber in das zweite Jahr des Aufenthaltes in der Wüste. Es ist nun höchst unwahrscheinlich, daß in dieser kurzen Zeit von weniger als einem Jahre diese Frau gestorben sey und Mose sich wieder in den Ehestand begeben habe. Will man dieß wo nicht wahrscheinlich doch möglich finden, so ist völlig unbegreiflich, wie Mose dazu gekommen wäre, ohne alle nöthigende Veranlassung abermals eine Ausländerin zu ehelichen und dadurch dem Volke gerechten Anstoß an seinem Benehmen zu geben. Das ganze Mißverständniß rührt daher, daß diese Frau 2 Mos. 2, 16. die Tochter eines *midianitischen* Priesterfürsten, ähnlich einem Melchisedek, dagegen 4 Mos. 12, 1. eine *Kuschitin* genannt wird. Nun wird aber Hab. 3, 7. Kusch (כּוּשָׁן) neben Midian genannt und durch diesen engen Parallelismus angedeutet, daß beide Völkerschaften mit einander vermischt *ein* Volk ausgemacht haben, so daß leicht der eine Name für den anderen gesetzt werden konnte. Daß Mose das erste Mal diese Wahl getroffen, ging ohne Zweifel aus dem Bestreben hervor, diesen Priesterfürsten und durch ihn seinen Stamm zur Mitwirkung an dem Befreiungswerke Israels geneigt zu machen. Dieß läßt sich auch aus 2 Mos. 18. 4 Mos. 10, 29—32. Richt. 1, 16. 4, 11. schließen, wornach eine politische Verbindung dieses Volksstammes

mit Israel wenigstens einigermaßen zu Stande kam, obwohl in anderer Weise, als Mose bei seiner Flucht in die Wüste zu den Midianitern zu einer Zeit beabsichtigt haben mochte, wo er von der fleischlichen Selbsthülfe noch nicht frei war. Wenn nun Josephus (Arch. 2, 9—11.) irrt, der den Mose wahrscheinlich um dieser Stelle willen bei dem von griechischen Schriftstellern gefabelten Feldzug Mose's nach Aethiopien eine äthiopische Prinzessin (כֻּשִׁית 4 Mos. 12, 1.) heirathen läßt, so ist nicht weniger Jak. Heß, Geschichte Moses 2, 36 f., und Ewald, Isr. Gesch. 2, 179., im Irrthum, wenn sie diese Kuschitin als ein Kebsweib ansehen, welches Mose nach dem Tode der Zippora geheirathet hätte, ähnlich wie Abraham die Ketura 1 Mos. 25, 1 ff. Zippora scheint weder eine Frau von besonders hervorragendem Geiste gewesen zu seyn, noch sich innig an die israelitische Religion (2 Mos. 4, 24. 25.) angeschlossen zu haben, weßhalb sie denn auch ein Dorn im Auge der Mirjam und Ahron's werden mochte, da Mose sie nicht entließ, noch sie zum lebendigen Anschluß an die Verehrung des Gottes Israels zu bringen vermochte, sondern sie gewähren ließ. Auch in dieser Beziehung verdiente wohl Mose den Namen eines geduldigen und sanftmüthigen Mannes, daß er ein Verhältniß fortbestehen ließ, aus welchem ihm wenig Freude und Ehre erwuchs. Sein Geschlecht ging fast spurlos unter, während das seines Bruders durch alle Zeiten fortblühte. Welche Entsagungsfähigkeit Mose's, daß er seinem Bruder das Priesterthum überließ, ohne für die Sicherstellung seiner eigenen Nachkommenschaft zu sorgen! Seine Kinder wurden einfache Leviten, während Ahron's Geschlecht das Priesterthum davon trug. Ein Enkel des großen Mannes, Jonathan, der Sohn Gerson's, war jener junge Levite, der im Hause Micha's, des Ephraimiten, einen Hausgottesdienst gegen das Gesetz Mose's, seines Großvaters, einrichtete und sich von den auswandernden Daniten bei ihrem Zuge nach Norden entführen ließ, wo seine Nachkommen den Bilderdienst gegen 2 Mos. 20, 4. fortsetzten, bis die Lade Gottes zur Zeit Eli's von den Philistern weggenommen und Siloh zerstört wurde. Denn Richter 18, 30. ist unstreitig statt הָאָרֶץ zu lesen הָאָרוֹן, da das Buch der Richter nicht erst um die Zeit des Exils abgefaßt wurde und wir zur Zeit des Zehnstämmereiches sonst etwas von diesem besonderen Götzendienste erfahren sollten (vgl. Ewald, israel. Alterthümer S. 233). Eben so steht in diesem Verse statt Mose die Lesart Manasse, aber mit erhöhtem Nun (מְנַשֶּׁה), worin sich deutlich die ursprüngliche Lesart verräth, wie denn auch vom Stamme Manasse keine Leviten hervorgehen konnten. Mose hatte demnach mit den meisten großen Männern das Mißgeschick, daß seine Nachkommen ihm weder an Geist noch an Tugend nahe kamen, und steht somit einzig da als der große Gottesmann, der Alles nur für Gott und das Volk, nichts für sich und seine Familie thut. Zugleich ist er ein Beweis, wie gern Gott mit großen Gaben auch große Demüthigungen verbindet. Groß ist übrigens sein Ruf nicht nur in Aegypten und bei den Arabern, sondern auch bei griechischen und römischen Geschichtschreibern im Alterthum gewesen; auch ein Beweis seiner tief eingreifenden, von seinem Volke aus weit in die Welt hinausreichenden Wirksamkeit.

Noch ist zur Vollständigkeit der Anschauung über Moses nöthig, über die Quellen zu seiner Geschichte zu reden. Sie sind theils israelitische, theils ägyptische, theils griechisch-römische. Denn arabische zu zählen, ist zwecklos, da sie weder unmittelbar noch alt genug sind, um irgend etwas Zuverlässiges aussagen zu können, und sich noch viel weniger zum Range von Quellen erheben, als jenes apokryphische Buch *Ἀνάβασις τοῦ Μωυσέως*, aus welchem im Briefe des Judas V. 9. eine Stelle angeführt wird.

Die israelitischen Quellen sind uns in den fünf Büchern, welche den Namen Mose's tragen, zugänglich. Je unbefangener, genauer und schärfer man diese Bücher liest und die mitgetheilten Nachrichten vergleicht, desto sicherer und unabweisbarer gelangt man zu der Ueberzeugung, daß jedenfalls auch in den drei mittleren Büchern drei Berichterstatter auftreten, welche von dem Zusammensteller in einander gearbeitet worden sind, und die wir mit den Namen „Vorelohist, Elohist und Jehovist" schicklich bezeichnen

können. Von dem ersten sind uns zwar wenige, aber sehr alte Nachrichten zugekommen, welche sich durch Anschaulichkeit und Natürlichkeit der Darstellung auszeichnen. Ewald, Isr. Gesch. 1, 75., und großentheils mit ihm übereinstimmend Knobel im Commentar zum Pentateuch, rechnen zu diesem Werke, das nur noch in Bruchstücken enthalten ist, 2 Mos. 4, 18 f. 24—26. 13, 17—19., Manches in Kap. 14., dann Kap. 15. fast durchaus, Kap. 18. 19, 3—24, 18. (mit Ausnahme von 19, 9. 20—25. 24, 1. 2. 9—11. 16. 17.) 33, 1—8. (vgl. Ewald, Gesch. 2, 15.) 4 Mos. 11, 3—9. 12, 1—3. 20, 14—21. 21, 1—9. 12—35. 32, 33—42. Dieser Verfasser muß schon in der Zeit der Richter geschrieben haben. Seine Hauptdarstellung ist die 19, 3—24, 18. und 31, 18—34, 35. Andere Stellen sehen mehr als Einschiebsel aus, wie 4, 19. 24—26. Bei noch anderen ist eine Vorausnahme gegenüber von den späteren Erzählern sichtbar, wie 13, 17. 18., wo wir den Grund voraushören, warum Israel nicht stracks nach Kanaan wanderte, sondern am Schilfmeer hin, während 14, 1. 2. erst zum Aufbruch dorthin der Befehl gegeben wird. Dieser Verfasser kennt vor vollendeter Gesetzgebung keine Priester, sondern läßt ganz sachgemäß den priesterlichen Dienst durch erstgeborene Jünglinge versehen (24, 5.), während der spätere Erzähler schon vor der Gesetzgebung (19, 22.) dieselben als aus dem Volke abgesondert zu betrachten scheint (vgl. 4, 14.). In 33, 1—8. wird der Schmuck von den Israeliten abgegeben. Zwischen V. 6. u. 7. erwartet man den Zweck, zu welchem er verwendet worden ist, nämlich zu einem Versammlungszelt, da V. 7. dasselbe sofort mit dem Artikel eingeleitet ist. Offenbar hatte dieser Verfasser zwischen V. 6. u. 7. von demselben Versammlungszelte geredet, wie nachher der Elohist. Der Unterschied ist aber der, daß er es 33, 7. außerhalb des Lagers stellt, dieser innerhalb (4 Mos. 2, 2. 17.). Wir haben also zweierlei Erzählungen über diesen Vorgang. Daß sowohl 19, 3—24, 18. als auch 31, 18—34, 35. einen anderen Verfasser haben, als 25, 1—31, 17 und 35, 1—40, 38., sieht man daran, daß 19, 2. mit 25, 1. und 31, 17. mit 35, 1. eng verbunden sind, wie hinwiederum sich 24, 18. anschließt an 31, 18. und 32, 1—34, 35., so daß namentlich 31, 18—34, 35. den Zusammenhang zwischen 31, 17. und 35, 1 ff. unterbricht. Von dem Vorelohisten, dessen Stücke die älteste Darstellung in genauester Erinnerung geben, unterscheidet sich der Elohist als derjenige, welcher mehr die gesetzgeberischen Zwecke verfolgt, und dessen schönes, eng zusammenhängendes Werk die größte Masse dieser drei Bücher ausmacht. Er erzählt den Druck Israels in Aegypten, die Berufung Mose's und seinen Kampf um die Freigebung des Volkes in Aegypten, den Auszug mit gewaffneter Hand (בְּיָד רָמָה 2 Mos. 14, 8. 4 Mos. 33, 3.), was der Vorelohist 2 Mos. 13, 18. in den Ausdruck חֲמֻשִׁים faßt. Von ihm ist die Erzählung der ersten Lagerplätze bis zum Sinai, von ihm 2 Mos. 25, 1—31, 17. 35, 1—40, 38., von ihm der ganze Levitikus mit Ausnahme von 26, 3—45., wenn auch die meisten Gesetze nur durch seine Hand gegangen, ihrem Ursprunge nach mosaisch sind, von ihm das Meiste im Buch Numeri, von ihm noch 5 Mos. 32, 48—52. und 34, 1—9. In wie weit er in gesetzlicher Beziehung von dem Vorelohisten abweicht, wird aus dem Art. „Mosaisches Gesetz“ erhellen. Geschichtliche Differenzen stellen sich bei Vergleichung von 2 Mos. 31, 18—34, 35. namentlich in Bezug auf die Stiftshütte heraus.

Die dritte Masse von Erzählungsstoffen bildet die des Jehovisten. Bei diesem Verfasser herrscht die prophetische Auffassung eben so vor, wie beim Elohisten die gesetzgeberische. Er hat die älteren Werke nicht nur vermehrt durch Hinzufügung, wie wir besonders bei den ägyptischen Ereignissen wahrnehmen, daß er zu den fünf vom Elohisten geschilderten Plagen fünf neue hinzufügt, was durch Darstellung und Sprache beweisbar ist, sondern auch Manches, was in den früheren Werken stund, verkürzt und ausgelassen, wie wir denn unter Anderem sehen, daß 2. Mos. 33. zwischen V. 6. und 7. die von dem ältesten Erzähler gegebene Beschreibung der Stiftshütte, welche man schon wegen des Artikels V. 7. erwarten muß, ausgelassen worden ist und zwar von dem Jehovisten, durch dessen Hände dieses große Stück 31, 18—34, 5. sichtbar bearbeitet wor-

den ist. Ihm gehören wohl auch die mehrfachen Versetzungen, welche man in Bezug auf beide frühere Werke entdecken kann und worüber Ewald, Gesch. Isr. 1, 105 ff. 2, 19. und der Art. „Pentateuch“ zu vergleichen ist.

Außer diesen drei Hauptquellen ist noch der Deuteronomiker zu erwähnen, in welchem sich je und je neue, aus ältester Erinnerung geflossene Nachrichten finden, wie besonders 25, 17—19, was eine dankenswerthe Ergänzung von 2 Mos. 17, 8 ff. ist, wo aber auch solche Nachrichten angetroffen werden, welche uns wie 5 Mos. 10, 6. 7. in den Stand setzen, die richtige geschichtliche Anschauung des Wanderzuges durch die Wüste wieder zu gewinnen, was ohne Hülfe dieser Stelle wohl nie möglich geworden wäre. Wie durch Vergleichung der Darstellung des Vorelohisten 2 Mos. 13, 17. 18. mit der des Elohisten 14, 2. der Weg mit Sicherheit bestimmt werden kann, welchen die Israeliten von Raemses aus bis an's Schilfmeer eingeschlagen haben, so läßt sich aus der Vergleichung von 5 Mos. 10, 6.7. mit 4 Mos. 33, 36—40. klar die Zeit ersehen, in welche Ahron's Tod fällt, aber auch, daß in letzter Stelle nicht nur 40 statt 4 steht, sondern daß eine Versetzung mit diesen Versen vorgegangen ist. Ja dadurch, daß 4 Mos. 33, 19—21. Lagerstätten angegeben sind, welche auf den Süden des Stammes Juda hinweisen (vgl. Jos. 15, 32. 12, 15.), wird uns auch klar, daß bei dem Zuge vom Sinai nach Kadesch Israel schon sehr weit gegen Kanaan vorgedrungen war und von dort aus die Kundschafter, nicht aber von Kadesch ausgesendet habe, wodurch dann auch die Vermuthung begründet wird, daß 4 Mos. 13, 26. קָדֵשׁ aus späterer Anschauung in den Text unrichtig eingedrungen sey; eine Entdeckung, welche wie die, daß 4 Mos. 33, 38. eine unrichtige Lesart enthält, von den bedeutendsten Folgen für die richtige Anschauung der Zeit- und Ortsverhältnisse ist.

Man darf also die durch sorgfältige Erforschung gewonnene Behauptung, daß der Pentateuch aus mehreren Quellen in seiner jetzigen Verfassung zusammengeflossen ist, eine Behauptung, die nicht in der Luft schwebt, sondern bewiesen ist, nicht als eine gefährliche Entdeckung der neueren Zeit verdächtigen, man muß sie als eine erfreuliche Erscheinung begrüßen, die geeignet ist, aus den Nebeln zum vollen Lichte zu führen, und die auch den christlichen Glauben so wenig untergraben wird, daß sie vielmehr geeignet ist, ihm neue und sichere Stützen zu verschaffen und auch in diesem ersten Werke der heiligen Schrift die mannichfaltige Weisheit Gottes bewundern zu lehren.

Die ägyptischen Nachrichten sind sehr unvollständig und dunkel, so daß es äußerst gewagt ist, wenn man vermittelst derselben die israelitische Geschichte und Zeitrechnung verbessern will, wie von Bunsen und Lepsius, von ersterem in dem Werke „Aegyptens Stelle in der Weltgeschichte“ und in der Einleitung zum Bibelwerke, von letzterem in der Chronologie der Aegypter, 1848, und in dem Art. „Aegypten“ in diesem Werke geschehen ist. Die ältesten und berühmtesten Geschichtschreiber, Herodot und Diodor, schweigen über diesen entlegenen Abschnitt der ägyptischen Geschichte fast ganz. Ein Verzeichniß von 38 thebanischen Königen gibt nach Eratosthenes von Cyrene G. Syncellus in seinem Chronikon. Wichtiger sind die Ueberreste des Werkes von dem ägyptischen Priester Manetho aus der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr., welche bei Josephus in seiner Schrift gegen Apion und in den Regentenverzeichnissen in Eusebius' Chronikon und bei G. Syncellus aufbewahrt sind. Allein was die letzten betrifft, so zeigt der Mangel an Uebereinstimmung, daß Namen und Zahlen vielfach verdorben sind, und in Betreff des ersteren ist zu bemerken, daß er seine Erzählung über den Auszug der Israeliten nicht aus Staatsurkunden oder Tempelarchiven hat, sondern ausdrücklich nur *τὰ μυθευόμενα καὶ λεγόμενα περὶ τῶν Ἰουδαίων* schreiben will und auch die Angabe, der Priester Osarsiph habe beim Uebergange zu dem den Aegyptern verhaßten Geschlechte den Namen Mose (*Μωϋσῆς*) angenommen, mit einem *λέγεται* einführt. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die Gelehrten in der Auffassung und Würdigung dieser ägyptischen Nachrichten so sehr verschiedener Ansicht sind. Während Bunsen (Bibelwerk CCXII., wo der Text des Josephus in deutscher Uebersetzung wörtlich mitge-

theilt ist) diese Erzählung der ägyptischen Urkunden für durchaus bestimmt und geschichtlich erklärt, daß man ihr den Glauben nicht versagen könne, Ewald aber (Geschichte des Volkes Israel 2, 60.) ihr das Zeugniß gibt, daß sie offenbar inneren Zusammenhang habe und deutliche Züge einer noch ziemlich sicheren geschichtlichen Erinnerung von dem Auszuge Israels bewahre, spricht ihr Hengstenberg (Moses und Aegypten, S. 237 ff.) alle Glaubwürdigkeit ab, und Knobel kann sie gar nicht auf die Israeliten beziehen, sondern vermuthet (Comment. zu 2 Mos. 12.), daß sie die ägyptische Sage vom Auszug der Philister aus Aegypten (1 Mos. 10, 14.) enthalte, welcher zur Zeit Manetho's mit dem der Israeliten verwechselt worden sey, weil die biblische Erzählung, was in neun Punkten nachgewiesen wird, von all dem nichts wisse, was den eigentlichen Stoff der manethonischen Erzählung bilde. Mehr Werth hat das Dynastien-Verzeichniß, dessen Inhalt schon vielfach durch die Entzifferung der Monumentenschrift bestätigt worden ist. Allein auch hier ist es noch nicht so weit, daß man sich erlauben dürfte, die biblischen Zahlen 2 Mos. 12, 40. und 1 Kön. 6, 1. durch die ägyptische Zeitrechnung nicht nur in Frage, sondern geradezu auf den Kopf zu stellen, wie von Bunsen im Bibelwerk und von Lepsius im Art. „Aegypten" geschieht. Man wird gewiß gut daran thun, nicht auf bloße Combinationen hin, die immer noch auf Bestätigung zu warten haben, so kühne Schritte gegen die biblische Zeitrechnung zu unternehmen, sondern mit seinem Urtheil zurückzuhalten, bis die Forschungen über die ägypt. Dokumente nach allen Seiten vollendet sind. Verdacht muß es erregen, wenn Sethos II. oder Sesostris (RE. 1, 146. 9, 242.) als derjenige König bezeichnet wird, unter welchem Joseph nach Aegypten kam. Allein wenn das Dynastien-Verz. bei Jahn, Arch. 3, 579 ff., irgend auf Genauigkeit Anspruch machen darf, so ist dieß unmöglich. Dort ist Sethos II. der erste König der 19., Sesostris aber der dritte König der 12. Dynastie, von dessen Tod bis zum Anfang der 18. Dynastie nicht weniger als 1541 Jahre verflossen sind, während diese, an deren Schluß Israel auszog, nach Jahn 348, nach Josephus (Apion 1, 26.) aber 518 Jahre dauert. Und doch fanden auch nach Lepsius (RE. 1, 146.) die ersten Berührungen der Hebräer mit den Aegyptern erst zur Zeit nach der Vertreibung der Hyksos statt. Wenn aber die 18. Dynastie nach Josephus 518 Jahre dauerte, so ist der König, unter welchem Joseph nach Aegypten kam, der biblischen Zeitrechnung zufolge am Anfang dieser zu suchen, wo übrigens kein Sethos oder Sesostris sich findet. Läßt man aber den König, unter welchem nach 2 Mos. 1, 8. die Israeliten zuerst bedrückt wurden, die 18. Dynastie beginnen, wie von Knobel geschieht, so müßte der Druck nach Jahn 348, nach Josephus 518 Jahre gedauert haben und Joseph unter den Hyksos nach Aegypten gekommen seyn, wogegen aber mit Recht geltend zu machen ist, daß die Namen in der Geschichte Joseph's rein ägyptisch sind und selbst 1 Mos. 42, 3 ff. an die Furcht vor der Wiederkehr der Hyksos erinnert. Wenn ferner Bunsen gegen Lepsius die Hyksos während des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten abziehen läßt, so können die ägyptischen Quellen nichts weniger als klar seyn, da die beiden größten Kenner derselben in Deutschland in einem so wichtigen Hauptpunkte entgegengesetzter Ansicht sind.

Viel weniger belangreich und zuverlässig sind die griechisch-römischen Nachrichten über Mose und sein Werk, da die erste Nachricht nicht über die Zeit Alexander's hinaufgeht, in welcher Aristoteles als der erste nach der Versicherung seines Schülers Klearch in einem Fragmente bei Josephus, Apion 1, 22., die Namen Juden, Judäa und Jerusalem nennt. Die Nachrichten, welche wir durch Chäremon, der zu August's Zeit die ägyptische Geschichte schrieb, von dem noch späteren Lysimachus (Jos. Ap. 1, 34 ff.), von Hekatäus dem Milesier (bei Photius aus dem 40. Buch Diodor's), Eupolemon und Artapanus (bei Euseb. praep. ev. lib. 9.) erhalten haben, sind alle so jung und sagenhaft und beziehen sich so sehr wieder auf Manetho und andere junge Gewährsmänner, daß ein Gewinn für die Kenntniß Mose's und seines Werkes daraus um so weniger zu entnehmen ist, als der damalige, seit der Makkabäerzeit verbreitete Judenhaß sie noch mehr getrübt hat. Die Nachrichten des Tacitus (hist. 5, 2 sq.) hat Mül-

ler (Stud. u. Krit. 1843, S. 893—958) ausführlich gewürdigt, indem er die trüben Quellen nachweist, aus denen sie geflossen sind, und es ist auch ihnen, so hoch sonst Tacitus als Geschichtschreiber steht, kein Gewinn zu entnehmen, als daß wir sehen, wie die Geschichte Mose's und sein Werk, obgleich so alt und nur einem Volke zunächst geltend, sich in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung den übrigen großen Nationen aufgedrungen hat.

Wir sind also, was die Hülfsmittel zur Erkenntniß dieses großen Mannes betrifft, fast einzig auf die heil. Schrift angewiesen, die uns auch, wenn wir ihre Quellen genau sondern und sorgfältig erforschen, die richtigste Anschauung gewährt. Als Hülfsmittel zum näheren Verständniß bieten sich aus älterer Zeit Josephus' Archäologie und seine Streitschrift gegen Apion an. Die Commentare der Reformatoren geben wenig Ausbeute. Roos, Fußtapfen des Glaubens Abraham's, 2. Stück Moses, Tübing. 1774, Heß, Gesch. d. Israeliten, 3. u. 4. Bd., Tüb. 1788, sind auf älterem supranaturalistischem Standpunkte tüchtige Werke. Größere Ausbeute für den Forscher gewähren Jahn's, Eichhorn's und Hävernick's Einleitungen, die Commentare von Vater, Tuch und besonders Knobel; Lengerke, Kanaan, Lepsius, Chronol. d. Aegypter, Bunsen, Aegyptens Stelle &c., Stark, Gaza und die philistäische Küste, Kurtz, alttestamentl. Geschichte, vor Allem aber H. Ewald, Geschichte des Volkes Israel, 1. u. 2. Band, führen über den älteren Standpunkt hinaus und reizen zum Nachdenken und Forschen über diesen wichtigen und grundlegenden Theil der israelitischen Geschichte und seines Gesetzgebers.

Vaihinger.

Moses Chorenensis mit dem Beinamen des Vaters der Dichter oder Gelehrten, gebürtig aus Chorni, einer ziemlich bedeutenden Ortschaft der Provinz Taron (Daron), einer der jüngeren Schüler von Sahak und Mesrop, aber der bekannteste unter ihnen, war der Schwestersohn Mesrop's, und wahrscheinlich zu Anfange des 5. Jahrhunderts geboren.

Nachdem Sahak und Mesrop erst allein und dann mit Hülfe ihrer Schüler die Uebersetzung der heiligen Schrift alten und neuen Testaments vollendet hatten, fühlten sie, daß dieselbe noch an vielen Stellen mangelhaft sey. Sie waren zweifelhaft über das richtige Verständniß ganzer Sätze und einzelner Ausdrücke, und beschlossen daher, eine Anzahl ihrer fähigsten Schüler zu weiterer Ausbildung theils nach Alexandrien, theils nach Athen zu senden, welche die beiden damaligen Hauptsitze griechischer Gelehrsamkeit waren. Unter diesen war auch Moses Chorenensis. Sie wendeten sich zuerst nach Edessa und von da nach Jerusalem, wo sie eine Zeit lang verweilten, um die palästinensische Landessprache kennen zu lernen. Hier trennten sie sich; ein Theil von ihnen ging nach Athen, der andere aber, dem sich Moses Chor. anschloß, nach Alexandrien. Sie erfreuten sich dort während eines siebenjährigen Aufenthaltes des Unterrichts eines großen Philosophen, welchen Moses einen neuen Plato nennt. Die Mechitharisten sind der Ansicht, daß er damit den Kirchenvater Cyrillus Alex. bezeichne. Nachdem sie hier ihre Studien beendet hatten, schifften sie sich ein, um sich in Athen mit ihren dortigen Mitschülern zu vereinigen. Durch ungünstige Winde an die italienische Küste verschlagen, benutzten sie diesen Unfall zu einer Reise nach Rom, wo sie nur kurze Zeit sich aufhielten, und reisten von da nach Athen. Hier brachten sie die Winterzeit zu, schifften sich darauf nach Constantinopel ein, und kehrten von da in ihr Vaterland zurück, wo sie erst nach dem Tode ihrer beiden Lehrer eintrafen.

Nach dem Tode seines älteren Mitschülers Eznik erhielt Moses Choren. das von diesem verwaltete Bisthum von Bagrevand und benutzte diese Stellung, um durch Lehre und Beispiel nach allen Seiten hin segensreich zu wirken, mußte aber wahrscheinlich zwischen den Jahren 460—470 unter der Regierung des Perserkönigs Perozes, als Armenien bis auf wenige feste Plätze, in denen sich einige Große noch verschanzt hielten, unterjocht war, und Tausende theils aus Furcht, theils um irdische Güter und Würden zu erlangen, das Christenthum verläugnend, sich zu dem Feuerdienst bekannten, mit Eli-

seus und den anderen noch übrigen Schülern von Sahak und Mesrop, so wie den wenigen Gläubigen, die sich zu ihnen hielten, sich in die Einsamkeit und Verborgenheit zurückziehen. Hier war es ohne Zweifel, wo er die meisten seiner Schriften, durch welche er sich hauptsächlich berühmt gemacht hat, verfaßte.

Bis in sein hohes Greisenalter — er soll nach Thomas Arzeruni, einem Schriftsteller des 9. und 10. Jahrhunderts, ein Alter von 120 Jahren erreicht haben — war er, wie er selbst schreibt, mit Uebersetzungen beschäftigt, und die Mechitharisten wollen ihm von den noch vorhandenen (und gedruckten) Uebersetzungen die der Chronik des Eusebius und der Biographie Alexander's des Großen zuschreiben. Da aber von keiner der vielen Uebersetzungen, welche im Laufe des 5. Jahrhunderts von den Schülern Sahak's und Mesrop's, die deshalb auch den Namen der „Interpreten", κατ' ἐξοχήν, erhielten, deren Verfasser mit Sicherheit angegeben werden kann, so beruhen diese Annahmen auf bloßen Conjekturen.

Sicherer ist es, daß er selbst als Schriftsteller auftrat, und unter seinen noch übrigen Werken ist das wichtigste und bekannteste seine „Geschichte der Armenier". Er schrieb dieses Werk auf Veranlassung des byzantinischen Fürsten Sahak, welcher im J. 481 von Seiten der Armenier zum Marzpan (Markgrafen) von Armenien ernannt wurde, aber schon im folgenden Jahre im Kampfe gegen die Perser blieb. Es ist in drei Bücher getheilt, von denen das erste die Urgeschichte enthält und bis zu der Gründung der Dynastie der Arsaciden in Armenien, d. h. bis zu dem Jahre 149 v. Chr. geht. Das zweite Buch beginnt mit dem ersten Regenten dieser Dynastie, Walarschack I., und erzählt die Begebenheiten bloß bis zu dem Tode des Königs Terdat (Tiridates), 342 n. Chr., und das dritte Buch enthält die Fortsetzung der Geschichte bis zu dem Tode seiner beiden Lehrer Sahak und Mesrop, d. i. bis zu dem Jahr 441 n. Chr. Das Ganze schließt mit einer Art von Elegie über den Untergang der Dynastie der Arsaciden und der Nachkommen Gregor's des Erleuchters auf dem Patriarchenstuhle von Armenien. Ein viertes Buch, welches die Geschichte bis auf den Kaiser Zeno weiter fortführte, und von dem genannten Schriftsteller Thomas Arzeruni erwähnt wird, ist verloren gegangen. Man hat zwar geglaubt, daß es in der Bibliothek des Patriarchats von Jerusalem sich noch finde; aber diese Annahme beruht, wie ich mich aus eigener Anschauung des fraglichen Manuskripts überzeugt habe, auf einer irrigen Unterschrift.

Moses Chor. zeigt sich in diesem Geschichtswerke durchaus als einen wahrheitsliebenden und selbst kritischen Schriftsteller, der die verschiedenen Berichte mit einander vergleicht und den wahrscheinlichsten daraus wählt. Das Einzige, was man an ihm tadeln kann, das aber auch bei ihm, als einem Fremden, entschuldigt zu werden verdient, ist dies, daß er nicht überall die besten Quellen gekannt und benutzt hat.

Ein zweites Werk ist das „Buch der Chrien", ein Lehrbuch der Rhetorik, geschrieben für einen seiner Schüler Namens Theodorus, welches theils Musterstücke von ihm selbst, theils von Anderen enthält, und darunter auch einzelne Citate aus verloren gegangenen griechischen Schriften. Es ist in zehn Bücher getheilt, und stimmt in vielen Stücken mit dem Werke des Theon von Alexandrien, so wie mit den Progymnasmata des Sophisten Libanius überein.

Interessant ist auch ein drittes Werk von ihm, ein Compendium der Geographie. Da man in demselben einige Namen gefunden hat, wie die der Slaven und Russen, welche sonst erst in späteren Zeiten erwähnt werden, so hat man geglaubt, daß es einen anderen, jüngeren Schrifsteller dieses Namens zum Verfasser haben müsse. Allein leicht konnten diese Namen durch die Abschreiber zugefügt werden, und dann ist es auch fraglich, ob sie wirklich erst in so später Zeit bekannt geworden sind. Wenigstens habe ich mich aus einer lateinischen Inschrift von Mehadia, welches an der unteren Donau liegt, überzeugt, daß dort schon zu der Zeit des Kaisers Antoninus Pius eine slavische Niederlassung war. Wenn aber diese sich dort fand, warum sollte nicht auch der Name „Slaven" schon in jener Zeit, also, lange vor Moses Chor., den Römern bekannt ge-

wesen seyn? Was den Namen der Russen anlangt, so habe ich diesen in einem Codex, den ich in Bagdad zu vergleichen Gelegenheit hatte, nicht gefunden, und überhaupt scheinen die Namen von den unwissenden Abschreibern dieses Werkes vielfach corrumpirt worden zu seyn.

Sahak, der Fürst der Arzerunier, bat Moses Chor. in einem noch vorhandenen Briefe, aus welchem hervorgeht, daß er dessen Geschichtswerk schon gelesen hatte, um Auskunft über die Geschichte des Bildnisses der Jungfrau Maria, welches in einem Kloster Armeniens aufbewahrt wurde. M. Ch. willfahrte ihm in einem ausführlichen Schreiben, worin er ihm mittheilte, wie dasselbe entstanden und durch den Apostel Bartholomäus nach Armenien gekommen sey.

Außer diesem ist noch vorhanden von ihm eine Erzählung von der Flucht der heiligen Hripsime und ihrer Gefährtinnen aus einem römischen Kloster nach Armenien, und eine Lobrede auf dieselbe, zu ihrem Feste geschrieben, so wie eine andere auf die Verklärung Christi.

Außer zahlreichen Hymnen, welche noch heute in der armenischen Kirche gesungen werden, und in ihren Liederbüchern sich finden, schrieb M. Ch. noch grammatische Bemerkungen, und endlich wird ihm auch eine Erläuterung der armenischen Liturgie beigelegt; von beiden sind aber nur noch einzelne Fragmente vorhanden.

Die Werke des Moses Chor. sind öfter gedruckt worden. Zuerst erschien seine Geographie in Marseille 1683, dann seine Geschichte zu Amsterdam 1665, von welcher Heinr. Brenner ein Schwede mit Hülfe eines italienischen Missionars in Ispahan, Namens Giovanni Bartolomeo di St. Giacinto im J. 1723 einen Auszug herausgab. Im J. 1736 erschien zu London die Ausgabe der beiden Brüder Whiston, welche die Geschichte und Geographie mit lateinischer Uebersetzung enthält. Im Jahre 1752 wurden beide Werke zu Venedig gedruckt. Die Rhetorik des M. Ch. gab Joh. Zohrab mit vielen gelehrten und erläuternden Anmerkungen 1796 zu Venedig heraus, und die Geographie mit französischer Uebersetzung und Commentar St. Martin 1819 zu Paris. Im Jahre 1827 erschien zu Venedig eine niedliche Ausgabe der Geschichte mit den Varianten von fünf Handschriften, 1836 dieselbe ebendaselbst mit französischer Uebersetzung in zwei Bänden von Le Vaillant de Florival, welche 1849 neu aufgelegt wurde. In demselben Jahre wurde ebenfalls zu Venedig die italienische Uebersetzung der Geschichte als erster Band der Collana degli Storici Armeni herausgegeben, und endlich erschien zu Venedig 1843 eine Gesammtausgabe seiner Werke mit Angabe der Varianten nach verschiedenen Handschriften, wobei nur die Hymnen und Fragmente nicht mit aufgenommen sind. **Petermann.**

Mosheim, Johann Lorenz (von), lutherischer Theologe zu Kiel, Helmstädt und Göttingen. Das Geburtsjahr desselben, seine Abstammung und Kindheits- und Jugendgeschichte ist bis jetzt ungewiß, aber es wird richtig seyn, daß er zu Lübeck am Ende des 17. Jahrhunderts, 1693 oder 1694 oder noch später, am 9. Oktober geboren ist*). Zerstreuungen auf der Schule zu Lübeck, wo ein Conrektor Namens Goldel

*) Sein Schüler und Verehrer Gabr. W. Götten, welcher zuerst und zu einer Zeit, wo Mosheim selbst noch nicht alt war, in seinem „gelehrten Europa“, Braunschweig 1735, Thl. 1. S. 717—746, über ihn geschrieben hat, sagt, er „wisse am besten, wie sorgfältig Mosheim solche Dinge, darin Andere eine große Ehre suchen, vor der Welt zu verbergen pflege“; „aus eben dieser Ursache erwähne ich nichts von des Herrn Abts Geschlechte“, und nun weist er auf Gauhen's Adelslexikon hin, wo man aber in dem Abdruck von 1740, S. 1051, bei Erwähnung der steyermärkischen Freiherrenfamilie von Mosheim gegen Götten bemerkt findet, „der berühmte Abt und große Theologus zu Helmstädt gehöre nicht hieher.“ Auch dazu scheint dieser geschwiegen und sich selbst niemals „von Mosheim“ geschrieben zu haben, wie Götten auch nicht thut, doch brauchte er ein Wappen, wie das jener steyerischen Edelleute, welches auch unter seinem Portrait steht, vergl. mit Siebmacher, Th. 1. Taf. 32. Die Freunde Richter und Gesner in der Memoria des letzteren schweigen über seine Abkunft; die späteren, von Pütter und Jani an bis auf Lücke haben dann jene adelige Abstammung zuversichtlicher angenommen, doch ist auch bei Lücke noch Ungewißheit,

ihn zum Versmachen anleitete und darauf noch mehrere Jahre auf holsteinischen Gütern, wo er sich aus Noth umhertreiben mußte — „bei einem der Edelleute, vielleicht v. Plessen, informirte er eine Zeit lang die Söhne, brachte die Bibliothek in Ordnung und spielte wöchentlich mit den Kindern Komödie" *) — scheinen für den talentvollen Knaben nur zu Gelegenheiten vielseitigster Anregung und Entwickelung geworden zu seyn. Kaum war er dann auf der Universität Kiel angekommen, als er schon 1716 sich als deutscher und lateinischer Schriftsteller zu versuchen anfing, und bald zog er dadurch, vielleicht auch, wenn dieß wahrscheinlich wäre, unter Nachhülfe sehr vornehmer Angehörigen, die Aufmerksamkeit nicht nur seiner Lehrer in Kiel, sondern auch schon die von Männern wie Leibnitz und Buddeus auf sich**). Im Jahre 1718 wurde er Magister, 1719 Assessor in der philosophischen Fakultät, lehrte Logik und Metaphysik und erregte vornehmlich durch seine Predigten, welche er für seinen Lehrer und nachherigen Schwiegervater Zum Felde übernahm, große Bewunderung.

Die Zahl seiner Schriften, darunter die vindiciae antiquae Christianorum disciplinae gegen Toland, Kiel 1720, die observationes sacrae, Amsterdam 1721, welche er dem Herzoge und der Herzogin von Braunschweig zueignete ***), war schon ansehnlich genug, um im Jahre 1723 seine Berufung zum ordentlichen Professor der Theologie nach Helmstädt zu rechtfertigen; allein der herzogliche Hof zu Wolfenbüttel hatte bei der die braunschweigische Gesammtuniversität mitregierenden hannöverischen Regierung eben so wie in Helmstädt selbst viel Widerstand zu überwinden, bis Mosheim wirklich in die Fakultät aufgenommen wurde †). Wie schnell sich dann hier seine äußere Lage weiter

---

ob er 1693 oder 1694 geboren sey. Nun findet sich aber im Archiv zu Wolfenbüttel in der Handschrift „Memorabilia historiae Brunsv.", eines in der Mitte des vorigen Jahrhunderts lebenden Kriegssekretärs Prätorius, Th. 1. S. 210—216 ein Aufsatz: „Abkunft des früheren Abts Mosheim", welcher so anfängt: „Sein Vater war der Herzog von Holstein-Ploen, Ernst Leopold, ein Bruder der an den Durchl. Herzog August Wilhelm vermählten Princessinn Elisabeth Sophie Marie, der solchen mit einer Wäscherinn erzeugt; diese wurde an einen Hoflaquais Namens Mosheim verheirathet, und solcher ascendirte bis zum Charakter eines Lieutenants. Weil der angebliche Vater, Lieut. Mosheim, wie auch der wahre, nämlich der Herzog Ernst Leopold, ihm früh abgestorben, so hat er sich kümmerlich behelfen müssen, und zu den in Kiel getriebenen studiis einigen Vorschub bittlich von benachbarten Adeligen erlangt." Nachher heißt es: „Als er sein Glück noch nicht finden konnte, erforschte er seine Geburt und erfuhr zu Ploen, daß die dasige Gräfinn von Ranzov seine Halbschwester sei; er gewann ihre Gunst, als er an sie geschrieben, und ward von ihr nach Wolfenbüttel mit guter Hoffnung seines Glückes gefordert"; die dort regierende Herzoginn, „die August-Wilhelm'sche Gemahlinn, erhob diesen ihren Neveu von einer Stufe zur andern." Hiermit würde wenigstens das zusammen stimmen, daß Mosheim dieser Herzogin von Kindheit auf Alles zu verdanken versichert (s. unten Note ***) und daß er, wie er das ebenfalls selbst bezeugt (Rößler, Gründung der Universität Göttingen, 1855, S. 166. 177. 213.), in Helmstädt bloß durch den Hof zu Wolfenbüttel gegen den Willen des hannöverschen und der Universität sehr jung zum ordentlichen Professor und sogleich darauf auch zum Abt zweier Klöster befördert wurde. „Bis 1731", fährt die Handschrift fort, „da Herzog August Wilhelm starb, war er bei Hofe angesehen und wurde endlich gar für einen gebornen von Mosheim ausgegeben"; er habe dann auch das erwähnte Wappen angenommen, welches ihm nicht zukomme; er verheirathete sich gerade 1732 zum zweiten Male mit Chanoinesse von Haselhorst. Gegen dieß Alles, was hier noch mit vielen Details ausgeführt wird, spricht aber die Lebenszeit des Herzogs Ernst Leopold, wenn dieser erst 1685 geboren war und 1722 starb; oder man müßte Mosheim's Geburtsjahr noch viel später als 1694 ansetzen, wie denn noch bei seiner Anstellung in Helmstädt, 1723, seine zu große Jugend von Hannover aus als Hinderniß geltend gemacht wird (Archiv), oder sonst eine Verwechselung annehmen. Mosheim's Mutter erscheint nach Lücke, S. 11, noch 1729 in Holstein in ärmlichen Verhältnissen.

*) So äußert sich über diese Zeit die Wolfenbüttelsche Handschrift S. 210.

**) Lücke, narratio de Moshemio, S. 17.

***) In der Zueignung sagt er der Herzogin: „tibi, Domina, quod possum debeo." „Te compello, ut beneficiorum, quae cum tenerrrima adhuc esset mens accepit, adultum minime deposuisse intelligas." „Quam in parvulum contulisti gratiam, in adultum propagare velle declarabis."

†) Die Verhandlungen hierüber sind nach den Akten im Archiv zu Wolfenbüttel von dem Verfasser dieses Artikels dargestellt in der Hall. Allg. Lit.-Ztg. 1837. Nr. 206. S. 429—432.

verbesserte, beschreibt Mosheim selbst in einem Briefe vom Jahre 1735 an Gerlach Ad. v. Münchhausen, den Begründer der Universität Göttingen*): „Ich habe wirklich Sitz und Stimme im Consistorio, ich dirigire wirklich alle Schulsachen (seit 1729, wo Fabricius starb), ich bin zum Abte zweier Klöster (Marienthal seit 1726 und Michaelstein seit 1727) consekrirt; kraft dieser Würde habe ich 1) die erste Stelle, Sitz und Stimme unter den Ständen sowohl des wolfenbüttelschen als des blankenburgischen Fürstenthums, 2) eine gewisse Regierung, bei der ich sehr viel Gutes thun kann, wenn ich will, 3) die freie Besetzung des Convents in beiden Klöstern, 4) die iura patronatus bei zehn Kirchen und Schulen, 5) Postfreiheit, 6) vollkommene Befreiung im ganzen Lande von Allem, was nur ein Onus heißen kann“ u. s. f.; „meine Tochter ist mit einer Präbende versehen, den Söhnen der Prälaten sind gewisse Beneficien bei der Landschaft ausgesetzt, die nicht klein“; „in Zeiten, da die Arbeiten aufhören, kann ich mich in meine Klöster begeben, wo ich Garten und Bibliothek finde, und meine Seele wieder ermuntern“, nicht zu gedenken, „daß ein hiesiger Abt sehr viele Nebengefälle von Lehen, Reise- und Diätgeldern zu genießen habe, und dabei für Korn, Holz, Schlachtvieh, Unterhaltung seiner Pferde und Wagen, Fische und andere Dinge nichts zu sorgen habe und daher um theure und wohlfeile Zeit sich gar nicht bekümmern dürfe.“ Darum, und weil man ihn schon vor der Ertheilung der beiden Abteien bei Erhöhung seines Gehaltes um 600 Thlr., „welches bisher das höchste bei der helmstädtischen Universität gewesen“, unterm 4. März 1726 einen Revers hatte unterschreiben lassen, daß er „in Ansehung solcher ihm erzeigten Gnade bei der Juliusuniversität beständig bleiben und auswärtige Offerten selbige zu verlassen sich nicht bewegen lassen wolle“, auch weil er die Nebenämter und die damit verbundenen Reisen als gesunde Unterbrechungen seiner Studien schätzte, fand Mosheim es damals noch unmöglich, den wiederholten dringenden Aufforderungen Münchhausen's nachzugeben, daß er sich als erster Professor der Theologie auf die neue Universität Göttingen berufen lassen möge. Und wie unter Herzog August Wilhelm († 1731), so wurde er auch unter dessen Bruder Ludwig Rudolf und dessen Nachfolger Ferdinand Albrecht (beide † 1735) begünstigt und geehrt, und noch im Jahre 1735 verweigerte ihm der letzte die Zurückgabe des seinem Vorgänger ausgestellten Reverses, unter neuen Verheißungen, wie man auf seine Verbesserung bedacht seyn wolle**). So blieb er denn die 24 besten Jahre seines Lebens in Helmstädt, immer mehr er allein die Säule und Stütze der Universität, welche durch die Stiftung Göttingens eigentlich schon ihrem Untergange entgegenging. „So wenig ich mir selber schmeicheln darf“, schreibt er 1735***), „so deutlich sehe ich doch, daß bei der hiesigen Akademie Alles werde wegfallen und aufgehoben seyn, wenn ich davon gehen sollte; ehe man einen Mann finden wird, der das, was ich gebauet und bisher unterhalten, unterstützen kann, werden die Studiosi Theologiae, deren größter Theil jetzt aus Liebe zu mir hier sich aufhält, auseinander gegangen seyn, und man wird schwerlich jene Anzahl

---

*) Rößler a. a. O. S. 174—177.

**) Resolution vom 27. August 1735 im wolfenbütt. Archiv, drei Tage vor dem Tode des Herzogs, Rößler S. 216, s. auch Hall. A. L.-Ztg. 1837, Nov. S. 435. Die Handschrift von Prätorius ebendaselbst sagt: „Die Anhängung an den Herzog Rudolf zog ihm die Verminderung der Gnade der verwittweten Herzogin zu; es wuchsen jedoch seine jährlichen Einkünfte bis auf 1500 Thlr., und er verwendete davon vieles an Bücher.“ Am 14. Juni 1733 hatte Mosheim auch die Ehe der Tochter Ferdinand Albrecht's mit dem dieser Verbindung sehr abgeneigten Kronprinzen von Preußen, dem nachherigen Könige Friedrich d. Gr., auf dem Schlosse Salzthalen eingesegnet; der Text seiner Traurede, Ps. 102, 1. 2., ist wenigstens an dem Geschlechte des Königs nicht unerfüllt geblieben.

***) Rößler a. a. O. S. 176, auch S. 214: „In den 13 Jahren, die ich die Gnade habe, dem Durchl. Gesammthause aller- und unterthänigst zu dienen, ist mir königlicherseits kein einziges Merkmal jemals gegeben worden, daß man mit mir zufrieden sey; allein hiesigerseits ist kein einziges Jahr bis jetzt hingegangen, in dem man mir nicht bald diese, bald jene Gnade widerfahren lassen.“ Noch stärker S. 219. An Gottsched schreibt er 1740 (Danzel S. 182): „Die hiesige hohe Schule stirbt nicht und lebt auch nicht recht.“

wieder sammeln können. Habe ich mir nicht das größte Gewissen darüber zu machen, wenn ich verschiedenen armen Bürgern dieser Stadt auf diese Art ihren Unterhalt abschneide, und meinem Herrn, dem ich unzählige Wohlthaten zu danken habe, ein Theil der hiesigen Stadt schwäche und entblöße?" Darum lehnte er dort auch noch mancherlei andere sehr ehrenvolle Berufungen ab*).

Dennoch entschloß er sich noch spät, 1747, nach Göttingen zu gehen. Nach dem Vertrauen, welches ihm Münchhausen vor und nach der Stiftung dieser Universität erwiesen hatte, war dieselbe zum Theil auch Mosheim's eigene Schöpfung; er hatte die Statuten der theologischen Fakultät entworfen, er hatte, als er früher selbst in dieselbe einzutreten abgelehnt hatte, gleichgesinnte Landsleute aus Schleswig-Holstein, Cruse und Oporinus, nachher auch Feuerlein dazu vorgeschlagen; nach seinem Rathe war das Verhältniß der Theologen zu den kirchlichen Behörden, so wie zu den übrigen Fakultäten, von Anfang her so bestimmt, daß es den einen nicht möglich blieb, die Arbeit und Freiheit der anderen durch auferlegten Zwang zu beschädigen**); von ihm waren die Entwürfe zur Begründung einer Societät der Wissenschaften, wie sie durch Leibnitz in Berlin, und einer deutschen Sprachgesellschaft, wie sie in Leipzig bestand***). Während man nun anfangs grundsätzlich einen Director der neuen Universität anzustellen unterlassen hatte, so machte man für Mosheim und nur für ihn, um ihn endlich in einer seiner würdigen Form noch zu gewinnen, jene Ausnahme durch Creirung einer Kanzlerstelle mit einer Anzahl mehr von Ehrenrechten als Dienstverpflichtungen. Das neue Amt konnte ihm um so unbedenklicher übertragen werden, je gewisser es war, daß er, wie er war, sie nicht zu Anmaßungen und Verletzung Anderer mißbrauchen werde; auch beim Herzog Karl von Braunschweig ward es durchgesetzt, daß er Mosheim von seinem Versprechen entband, und so nahm dieser endlich die neue Würde an†). Nur noch acht

*) Im Jahre 1741 nach Leipzig, wo man ihn schon 1733 nach Burkhard Menken's Tode in Abwesenheit zum Präsidenten der deutschen Gesellschaft gewählt hatte; schon vorher, 1736, nach Danzig, Jani-Niceron Th. 23. S. 418. Prätorius' Handschrift sagt: „er sollte nach Holstein gehen als dänischer Superintendens-Generalissimus, begehrte aber den Titel eines Bischofs, welches in Deutschland nicht möglich zu machen war. Der König von Schweden bot ihm 1800 Thaler, wenn er erster Professor in Abo in Finnland werden wolle." Er hatte sich immer mehr fixirt: „in Helmstädt hat er das Eichel'sche Haus an sich gekauft, die zwei Säulen aber hat der nachherige Eigenthümer, Prof. Häberlin, wegschaffen lassen."

**) Rößler S. 34. (Einl.). 275. Nr. 27. Die Lehrerverpflichtung in Mosheim's Entwurf der Statuten der theologischen Fakultät war in richtiger Unterscheidung von Bekenntniß und Bekenntnißschrift so gefaßt: „Zum Fürbild der Lehre oder norma doctrinae haben die Theologen außer den göttlichen Schriften, die der einige Grund unseres Glaubens sind, die allgemeinen symbolischen Bücher, die von allen evangel. Kirchen angenommen sind; diese sind Augsb. Conf., Apologie, schmalk. Art. und die beiden luth. Katechismen"; sie sollen versprechen, „gegen die darin enthaltenen Hauptlehren direct nichts in ihren Schriften und Lectionen vortragen zu wollen; ein Anderes ist es mit denen Beweisen, womit die Hauptlehren in diesen Büchern bestärkt werden, und andern Nebendingen, die den Grund und das Wesen dieser Dinge nicht angehen, diese hat ein jeder Macht mit Bescheidenheit zu prüfen und zu untersuchen." „In den übrigen Stücken behält ein jeder Theologus seine vollkommene Freiheit, mit Bescheidenheit und Liebe das zu behaupten, was er seinem Erkenntniß und Gewissen nach für wahr und richtig hält." Rößler S. 281. 282. An Münchhausen schreibt er 1735: „Wofern die Theologen Zänker, Ketzermacher und unverständige Leute sind, so sind die übrigen Professores übel daran, und es muß der Grund zu einer immerwährenden Unruhe gelegt werden." Das. S. 184. 205. Für seine Person hat er die Zuversicht, „die Häupter der sogen. orthodoxen Parthie werden mit mir so leicht allem Ansehen nach nicht öffentlich brechen; allein es gibt unter diesen Leuten so viele Marodeurs, daß kein Mensch fast sicher seyn kann." Das. S. 199.

***) „Wir Deutschen fallen jetzt auf die Ausübung unserer Sprache, und m. E. ist kein besser Mittel, die Ingenia der jungen Leute zu schärfen und sie zu den höheren Wissenschaften vorzubereiten, als wenn man sie in ihrer eigenen Muttersprache den Kopf üben läßt." „Ich habe bemerkt, daß es unsern Leuten nicht an Köpfen, aber an dem Willen fehlt, ihre Köpfe anzustrecken." Rößler S. 189. 191.

†) Daß die Zurückgabe des Versprechens bei ihm den Ausschlag gab, versichert er in seinem Antrittsprogramm: Commentatt. ed. J. P. Miller, p. 29. Seine Rechte und Pflichten als Kanz-

Jahre lebte er in Göttingen, und wie viel Freiheit und Nachgiebigkeit er auch in seiner Stellung bewies, so war doch die neue Universität schon alt genug, um die Ueberordnung eines Kanzlers als Druck zu empfinden, und so wurde ihm noch so viel Verdruß bereitet, daß er sich wohl mehrmals nach dem alten Helmstädt und dem früher gering geachteten „cisterciensischen Schmutz“ seiner dortigen Klöster*) zurücksehnte und daß Münchhausen Mühe genug hatte, ihn zu begütigen und in Göttingen festzuhalten; es ist bezeichnend, wie die Collegen besonders das empörend fanden, daß der Kanzler der Universität Göttingen bei akademischen Feierlichkeiten den Vorrang und Vortritt vor den dort studirenden Grafen haben sollte, und daß diese sich hierüber selbst in Hannover beschwerten, und dafür zwar eine Weisung erhielten, aber doch auch Mosheim veranlaßten, bei den Festlichkeiten lieber zu Hause zu bleiben**). Desto unermüdeter war er als Lehrer und Schriftsteller thätig bis zuletzt; auch heiterer Geselligkeit entzog er sich nicht, und gern (so beschreibt es Gesner)***) ließ man den beredten und feinen Erzähler dort allein reden, was ihm wegen seiner Harthörigkeit in den letzten Jahren auch selbst nicht unbequem war. Seine letzten schweren Leiden hat ein anderer College, sein Arzt Richter, sein Jugendfreund schon von Kiel her, beschrieben†). Er starb am 9. September 1755.

Mosheim war nicht nur der gelehrteste und am vielseitigsten gebildete lutherische Theologe seines Zeitalters, sondern auch einer der ersten deutschen Schriftsteller und Gelehrten seiner Zeit überhaupt. **Norunt homines**, schreibt Gesner††) schon im Jahre 1733, **ubi Moshemius sit, ibi esse academiam.** Nicht ohne Grund wurde er zum Präsidenten der deutschen Gesellschaft zu Leipzig gewählt und Gottsched übergeordnet, denn sicher gab es damals Niemand, welcher so rein und mit so viel eleganter Leichtigkeit und ausdrucksvoller Feinheit und Durchsichtigkeit deutsch zu schreiben vermochte, als Mosheim, und wohl niemals hat ein und derselbe Schriftsteller, welcher in diesem Maße der vorgefundenen deutschen Sprache Schwerfälligkeit abzustreifen und feinste Nüancirung des Ausdruckes anzueignen wußte, dieselben Eigenschaften mit gleicher Vollendung auch einer alten Sprache, der lateinischen, anzueignen und sie zu erschöpfender Bezeichnung auch der zusammengesetztesten modernen Verhältnisse zu zwingen vermocht†††). Mit einer ästhetischen Abhandlung: „zufällige Gedanken von einigen Vorurtheilen in der Poesie, besonders in der deutschen“, hatte er 1716 seine schriftstellerische Laufbahn eröffnet, und **„statuerat auctor“**, sagt er selbst von sich†*), **„in quo tum temporis mediocris quaedam facultas carminis pangendi erat, hoc argumentum uberius persequi“**; aber wenn auch dieß nicht geschah, so blieb ihm doch von hier an stets die künstlerische Auf-

---

ler bei Lücke a. a. O. S. 51. „Pro anno stipendio MDC. gravis aeris Hannoverani.“ S. 49. Das Manuscript im Archiv S. 214: „er wurde procanc. acad. mit 2200 Thalern.“

*) Im Mai 1737 schreibt er an Jos. Mat. Gesner: „Meam obscuritatem scabie Cisterciensi (huic enim familiae me adscriptum esse forte non ignoras) pollutam animo fero aequissimo.“ Moshemii et Gesneri epistolae amoebaeae p. 148. Zum Gegenstande seines Antrittsprogramms in Göttingen hatte er das „odium theologicum“ gewählt, auch wohl schon, um die Furcht davor und dadurch das nichttheologische Odium gegen sich zu vermindern. Wie wenig er sich überhob s. Lücke S. 56.

**) Lücke a. a. O. S. 51—54. Vergl. damit Rößler S. 20. Einl. und Pütter, Gelehrtengesch. von Göttingen, §. 13. Erst bei dieser Zurechtweisung an den Adel nennt ihn Münchhausen auch von Mosheim.

***) Biogr. acad. Gotting. Vol. 1. p. 13.

†) Ebendas. S. 15—21.

††) Epistt. amoeb. p. 108.

†††) Im Grammatischen wird Manches an Mosheim's Latein getadelt, und er selbst, wohl wissend, was dazu gehört, spricht von „seinem unreinen und verderbenen Latein“. Rößler S. 200. Stapfer (biogr. univ. Tom. 30. p. 243) wirft ihm vor: „se servir sans cesse de l'imparfait, dans le sens du parfait défini, faute dans la quelle l'a fait tomber sons doute l'aoriste allemand, qui, de même que l'anglais, a une double signification, indiquée en latin comme en français par des formes differentes.“

†*) Notitia scriptorum et dissertationum a Moshemio editorum. Helmst. 1731. in 8. S. 9.

merksamkeit auf die Form und die Freude daran, hier immer höhere Forderungen zu befriedigen, theils um seiner selbst willen, seitdem ihm dieser Wohllaut seines Producirens ein zu seiner serenitas animi, wie er es nennt, gehörender künstlerischer Selbstgenuß geworden war, theils wegen der so oft durch selbstgefällige Formlosigkeit gemißhandelten deutschen Leser von allerlei Art, wenn doch, sagt er selbst, ohne damit ein Privilegium für Oberflächlichkeit vindiciren zu wollen, „is omnium scribit optimo et ingeniosissime, quem illi quoque statim intelligunt, quibus parum ingenii a natura datum est"*).

Dieses auch durch frühe Bekanntschaft mit englischer, französischer und italienischer**) Literatur in ihm entwickelte ästhetische Interesse zusammen mit einem damit verwandten, aber viel weiter gehenden Bedürfniß, über jeden geschichtlichen Stoff Urtheil, lebendiges Reproduciren und Analysiren, besonders Aufsuchen des Gehaltvollen, also des Guten, darin ergehen zu lassen, fast nach seines Leibnitz***) Grundsatz: je n'ai pas l'esprit désapprobateur, — trug auch nicht wenig bei, ihm seine eigenthümliche Stellung als Theolog zu geben. „Equidem", sagt er selbst†), „quaecunque literis consignavi, eo unice exaravi consilio, ut pro viribus rem sacram iuvarem literariam, nec superstitioni minus resisterem, quae veram una cum sana ratione solidaque eruditione pietatem extinguere cupit, quam impiis eorum studiis occurrerem qui aut pietatem ab eruditione segregant, aut quod longe peius est religionem corruptae rationis imperio subiiciunt." Wie hier die letzten Worte sein Verhältniß zu Pietisten und Deisten bezeichnen, so die ersteren seine Abwendung von einer rohen, den Unfrieden mit Vernunft und Wissenschaft nicht scheuenden Rechtgläubigkeit. Wenn, wie er 1735 an Gottsched schreibt††), bei Auffindung eines ersten Theologen für Göttingen „die Hauptschwierigkeit diese war: er soll weder ein Pietist, noch gar zu orthodox seyn", so paßte, wie Münchhausen auch fand, Niemand besser, vielleicht Niemand anders, als Mosheim, für die erste Stelle einer Universität, welche durch maßvolles Trachten nach der rechten Mitte zwischen Extremen, und dabei durch jenes leibnitzische Nichttadeln und Nichtpolemisiren, jenes ächt positive, lern- und wißbegierige Aufsuchen des Guten überall, groß werden sollte. Von den bekenntnißtreuen Orthodoxen im Styl des 17. Jahrhunderts unterschied ihn die Anerkennung, daß Feindschaft zwischen Theologie und sonstiger wissenschaftlicher Bildung, Herabdrücken jener zu Rohheit, Willkür und Aberglauben und Verderbniß für beide sey, die Forderung des Zusammenwirkens und der gegenseitigen Unterstützung aller erreichbaren Erkenntnißmittel und darum auch der unverkümmerten Freiheit theologischer Forschung, eben so der latitudinarische Widerwille gegen jede theologische „Rabies†††); von den Pietisten schied ihn eine gewisse Geistesfreiheit

---

*) A. a. O. S. 12.

**) Sechs umfangreiche italienische Werke über einzelne ital. Städte hat er noch in Kiel 1722 ff. für den großen Thesaurus antiquitatum Siciliae von Grävius und Burmann, Th. 9—13., ins Lateinische übersetzt. Notitia scriptorum Moshemii p. 20—24. Götten a. a. O. S. 728—730.

***) Institt. Hist. Eccl. 1755 p. 1029: „Hos superstitionis inter nos progressus (vorher ist von der Brüdergemeine die Rede) plurimi frangi nullo modo posse censuerunt quam philosophando. Igitur quae sub finem superioris saeculi negligi videbatur philosophia reducta non modo, verum etiam diligentissime a multis culta est. Placuit autem prae ceteris illa philosophandi forma, quam supra metaphysicam appellavimus. Hanc ingenio quod divinum nactus erat Godofr. Guil. Leibnitius egregie illustravit et aptius composuit" etc. Aber ein Wolfianer wollte Mosheim durchaus nicht seyn.

†) Notitia scriptorum Moshemii, p. 5.

††) Danzel, Gottsched, Auszüge aus seinem Briefwechsel, S. 179.

†††) S. oben S. 71, Note **). Mit einer Rede de Christo unico theologo imitando trat er sein Amt in Helmstädt an, rühmte darin das Festhalten an der Einfachheit der Lehren und Ausdrücke des Herrn ohne moderne Zusätze (s. auch Institt. II. E. p. 1027, §. 15.) und an seiner Milde gegen Irrende, und mußte den Vorwurf hören, daß er damit Socinianern und Indifferentisten Vorschub leiste, notitia p. 36 ff. Und sein Amt in Göttingen trat er mit dem Programme de odio theologico an, worin er von dem bekannten Ausspruche Melanchthon's über

und Heiterkeit, die Schätzung weltlicher Wissenschaft und schöner Form und einer auf beide verwandten Mühe, auch ein wenig Eingenommenheit gegen den Eifer der Ungelehrten; von den Deisten das conservative Interesse für Erhaltung jeder von der Predigt des göttlichen Wortes ausgehenden heilsamen Wirkung; von den Wolfianern die eklektische Vielseitigkeit des Kenners der Geschichte der Philosophie aller Zeiten und besonders der des Alterthums; von allen diesen Parteien aber die Scheu vor der Beschränktheit und Knechtschaft des Parteimannes und die erfahrene Anerkennung des optimistischen, nicht schwarzsehenden Historikers, wie nicht etwa nur auf einem Wege und in einer Form Rohheit überwunden, geistiges Leben emporgebracht, also christliches Leben verwirklicht und das Reich Gottes gefördert werden könne. So steht er, auch darin seinem Vorgänger Calixtus*) ähnlich, gemeinschaftloser den lutherischen Theologen, als den gelehrten Nichttheologen seiner Zeit gegenüber, auch weniger um jene als um diese und ihre Reconciliirung nach ihrem Bedürfniß bemüht; darum hat er auch weniger unter jenen eine Schule gebildet, als bei diesen große Verehrung und Dankbarkeit für seine Verdienste um sie und für die ihrer Bildung gemachten Zugeständnisse gefunden**).

Unter seinen zahlreichen Schriften, von welchen er selbst ein beurtheilendes und bisweilen berichtigendes Verzeichniß gegeben hat in der notitia scriptorum et dissertationum a Moshemio vel auspiciis eiusdem editorum, Helmstädt 1631, in 8., welche sich aber nach diesem Jahre noch beträchtlich vermehrt haben***), zeigen die historischen am meisten den Umfang seines Wissens und seines Ueberblicks im Großen, wie die Feinheit in Beobachtung und Reproduktion der speziellsten Unterschiede im Einzelnen, die Freude an ihrer reichen und belehrenden Mannichfaltigkeit, und dabei eine der Wahrheit und der Schönheit zugleich dienende Kunst der stets knapp abgemessenen Zeichnung, der niemals überladenen und übertreibenden Vertheilung von Licht und Schatten, nur immer doch mit mehr Vorliebe für jenes und mehr Milderung und Litotes für diesen. Seine allgemeine Bearbeitung des Ganzen der Kirchengeschichte erhielt ihren letzten Abschluß erst in seinem Todesjahr 1755†), vor welchem er mehrere Jahre einer nochma-

---

die rabies ausgehend deren „qui quae publice docentur a theologis derident et populi salutem imperitis magistris commissam esse dolent" (p. 15), indem er sie bestreitet, doch Manches zugibt; er läßt sie sagen: „labatur forte aliquis sermonis errore, aut secus quam communis magistrorum consuetudo fert de particula quadam religionis loquatur, optet alius distinctionem subtilem magis quam utilem tolli, dubitet quidam de veritate dogmatis nec ad beate vivendum nec ad spem futurae vitae firmandam necessarii; statim ingenia hominum exardescunt et indelebile odium concipiunt." „Iamque faces et saxa volant, furor arma ministrat" etc. Moshemii commentatt. ed. Miller, p. 17.

*) Ueber diese sagt er in der notitia scriptorum S. 84: „sancte custodimus Calixti memoriam, quem magnum et eruditum fuisse virum etiam illi non diffitentur, qui pessime ceteroquin de sententiis eius quibusdam sentiunt, sed simul hominem fuisse eum non ignoramus qui peccare potuit.

**) Wie enthusiastisch äußert sich z. B. Gellert über Mosheim's Moral: „bei der Weisheit der Religion zugleich voll gründlicher Weisheit der Vernunft, und neben der Kenntniß des menschlichen Herzens zugleich voll Beredsamkeit; ein Werk des Genies und der Gelehrsamkeit, das Werk eines Mannes, der die Ehre unseres Jahrhunderts war und den Jahrhunderte noch nützen und bewundern werden, von dessen Namen vielleicht unsere Nachkommen, wenn sie das Zeitalter des guten Geschmackes in der deutschen Beredsamkeit bestimmen wollen, es das Mosheimische nennen werden" u. s. f. Werke, Th. 6. S. 240 ff.

***) Vollständigere Verzeichnisse von Chr. Dav. Jani in dessen Bearbeitung von Niceron's Nachrichten von Gelehrten, Bd. 23. S. 476—496, in Meusel's Lexikon der von 1750—1800 gestorbenen Schriftsteller, Bd. 8. S. 348—364; s. auch daselbst S. 179—183 und in der zweiten Quartausgabe der Mosheimischen Kirchengeschichte vom J. 1764.

†) Ueber die erste Ausg. der institutiones hist. eccl. vom Jahre 1726 klagt er selbst in der notitia S. 69. Dr. Archibald Maclaine's englische Bearbeitung (London 1764. 2 Bde. in 4., Watt, bibl. Brit. 2, 687. 5.), worauf spätere Ausgaben und Auszüge von Parkinson, Soames u. A. gefolgt sind, ist in England das fast allein gebrauchte Werk über Kirchengeschichte geworden, wie Mosheim eben dadurch auch der in der anglikanischen Kirche fast allein anerkannte und gekannte deutsche Theolog geworden ist.

ligen Durcharbeitung des ganzen Stoffes, besonders des Mittelalters, nach allen erreichbaren Quellen gewidmet hatte*). Er war hier nahe daran, wie er in der Vorrede erklärt, die Umarbeitung auch bis zur Beseitigung der anfangs gewählten Sachordnung durchzuführen und eine Anordnung bloß nach der Zeitfolge eintreten zu lassen, aber auf den Rath Anderer, welche vielleicht die alte Form zum akademischen Unterrichte für geeigneter hielten, enthielt er sich der anderen, welche ihn wohl als die künstlerischere mehr anzog. Und nachdem die alte Kirchengeschichte stets für die Rechtgläubigen und gegen die Häretiker Partei genommen hatte, gerade zuletzt aber Arnold umgekehrt gegen jene und für diese, so war nun Mosheim schon durch die Stelle, an welcher er in die Geschichte dieser Wissenschaft eintrat, die Aufgabe angewiesen und leicht gemacht, die rechte Mitte der Unparteilichkeit zu suchen, zu welcher er auch schon ohnedieß nach seiner ganzen Sinnesart und Bildung hinneigte. Noch besonders kam die letztere der Dogmengeschichte zu Gute; wenn in diese kein Weg sicherer hineinführt, als durch das Studium der griechischen Philosophie hindurch, so war er hier vor Anderen durch so umfassende Arbeiten vorbereitet, wie sie seiner bewunderten lateinischen Bearbeitung des intellectual system von Ludworth zu Grunde liegen**); die Früchte hiervon haben sich in vielen seiner kleineren Schriften und Abhandlungen gezeigt***), aber für die Geschichte der älteren häretischen Systeme und deren einsichtsvolle Reproduktion am meisten in der größeren Bearbeitung der Kirchengeschichte, welche in der Schrift de rebus Christianorum ante Constantinum Magnum commentarii, Helmstädt 1753, in 4., von ihm angefangen, aber leider nicht weiter fortgeführt wurde†). Eine Schule kirchenhistorischer Kunst hat er nicht zurückgelassen; gerade die Nächsten nach ihm, Semler, V. Fr. Walch, hatten mehr nur in der Kenntniß und Beurtheilung des Stoffes, als in der Darstellung desselben ihre Stärke; doch war Schröckh sein sehr verehrungsvoller Schüler.

Auch fast für alle übrigen theologischen Wissenschaften hat er Beiträge geliefert, nur der Bearbeitung alttestamentlicher Stoffe enthielt er sich fast ganz. Seine exegetischen Schriften über neutestamentliche Briefe sind noch aus seinem Nachlasse vermehrt; aus diesem sind auch erst seine Vorlesungen über theologische Encyklopädie, Dogmatik, Polemik, Kirchenrecht und Homiletik herausgegeben. Für die systematische Theologie ist seine Hauptschrift die deutsche Bearbeitung der „Sittenlehre der heil. Schrift", in den

*) Institutt. H. E. 1755. praef. b. 2 et 3.

**) Ralph Ludworth (1617—1688), von Mosheim selbst zu den Platonikern und zu den latitudinarischen Theologen gerechnet (praefat. in system. intell., wo auch über Entstehung dieses Namens abgehandelt wird), stritt gegen Atheismus und Materialismus als sich selbst widersprechend und für eine überweltliche, immaterielle, bewußte, weise und gütige Weltursache schon als eine nothwendige Voraussetzung zur Erklärung der in der Welt unverkennbaren Zwecke. So besonders in diesem von Mosheim übersetzten und commentirten Werke: „Systema intellectuale huius universi, seu de veris naturae rerum Originibus" etc. Iena 1733. fol. Gesner, biogr. Gotting. p. 8. 9., nennt diese lateinische Bearbeitung „opus, quod postulabat virum omnis philosophiae antiquae consultum, iudicio subtili et acerrima intelligentia praeditum, orationis autem facultate ea, quae non nisi summis ingeniis potest contingere." — „Caligant pene mens et oculi ad cogitationem laboris, qui horribilis fere impendendus fuit, dum illud opus prodiret; qui tamen, quod alias solet, obtundere non potuit attentionis aciem, non hebetare iudicium, non abducere a ratione argumentantem, non ipsam eloquendi profluentem facilitatem et festivum leporem impedire." Sogar Mosheim selbst, mit wie graciöser Bescheidenheit er sich auch sonst über seine eigenen Arbeiten äußert, nennt doch diese in der notitia S. 70 ‚ein opus incredibili labore elucubratum.

***) Eine Sammlung derselben, dissertatt. ad hist. eccl. pertinentes, in 2 Bdn., 1731 und 1741. Einiges auch in Moshemii commentatt. ed. Miller, Hamburg 1751; dazu die Arbeiten über Origenes' Schrift gegen Celsus, über Servet, über J. Hales und die Dortrechter Synode, über Duräus, Arminius und viele Andere.

†) Dies sein besonderes Verdienst, ein Muster für die rechte Bearbeitung der Dogmengeschichte gegeben zu haben, ist noch neuerlichst von dem einzigen gepriesen, welcher unter den jetzt Lebenden sich mit ihm an dogmengeschichtlicher Gelehrsamkeit vergleichen kann. Baur, Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, S. 128 ff.

fünf Quartbänden, welche von ihm herrühren (Helmstädt 1735 — 1753, 3te Auflage 1742 ff., Bd. 6—9. sind von Jos. Peter Miller hinzugefügt). In zwei Haupttheilen will er seinen Gegenstand durchführen: 1) von der „inwendigen Heiligkeit der Seele, die ein Nachfolger Christi besitzen muß, und wie das von Natur verdorbene Herz gebessert und in die Gemeinschaft Gottes gezogen werden müsse„; 2) von der „äußerlichen Heiligkeit des Wandels, die das Gesetz des Herrn von einem Christen fordert“ *). Dem ersten Theile sind die vier ersten Bände gewidmet, und zwar der erste der Beschreibung des menschlichen Verderbens, der zweite der Buße und die beiden folgenden des Gnadenstandes; der fünfte, welcher den zweiten Theil beginnt, gibt aber für diesen nur ein erstes Kapitel von den Pflichten gegen Gott. Seine große Bekanntschaft mit den Systemen der alten Philosophen, Kirchenlehrer und Häretiker, wollte Mosheim bei dieser Schrift absichtlich zurückhalten und vergessen **) und dagegen nur durch Vertiefung in die Aussprüche der Schrift und die Beleuchtung derselben durch die Erfahrungen des eigenen Herzens für sich und für viele Leser Erhebung suchen ***). Der Popularität, auf welche es dabei angelegt war, diente besonders seine schöne deutsche Sprache, so jedoch, daß er auch seine freieren Ergießungen stets durch eine strenge, fast homiletische Disposition jedes Paragraphen in Schranken hielt, und zur Vermehrung der Vorzüge, welche die Worte Gellert's †) an der Schrift rühmen, jede Mühe anzuwenden, für Pflicht gehalten hatte ††).

Dieselbe Sorgfalt zeichnete nun in noch höherem Grade seine Predigten aus, um deretwillen er am frühesten bemerkt und bewundert wurde, und durch welche er in den größesten Kreisen als viel beachtetes Muster auf die ganze deutsche Predigtweise in der Mitte des 18. Jahrhunderts fortgewirkt hat. Die Zeitalter besonders in der neueren Geschichte der Homiletik pflegen so auf einander zu folgen, daß, wenn zwischen Prediger und Gemeine die Gemeinschaft in der Freude am Inhalt der Predigt abnimmt, alsdann mehr Mühe auf die Form gewandt wird, und daß, wo jene Freude und Gemeinsamkeit wieder zunimmt, die Form wieder gering geschätzt und vernachlässigt wird. So folgt auf die künstliche Homiletik des 17. Jahrhunderts, welche der Gemeine die für sie unerbauliche Scholastik und Polemik genießbar machen soll, die christlichere pietistische Predigt mit ihrer Formlosigkeit, und so folgte, nachdem durch Deismus und Materialismus Unglauben und französische Sitten wieder die Gemeinsamkeit beschädigt und die Apologetik nöthig geworden war, die Predigt Mosheim's, mit Erfolg bemüht, durch alle Vorzüge praktischer Auswahl des Stoffes, strenger und leicht übersichtlicher Anordnung und einer

---

*) Sittenlehre, Bd. 1. S. 69.

**) „Ich gedachte, wie eifrig ich oft den Spuren eines dunkelen Weltweisen oder eines wahnwitzigen Zänkers, der dem Christenthum ein philosophisches Kleid hat umhängen wollen, nachgejagt und doch leer zurückgekommen war, wie fruchtlos ich meinen Geist nicht selten abgemattet hatte, den Ursprung gewisser halbverworrener Meinungen und alten Gebräuche zu erforschen, die ein einfältiger Aberglaube zuerst eingeführt und ein blinder Eigensinn bestätigt hat, — wie viel Pein des Gemüths ich ausgestanden hatte, das Wahre und Falsche in den vielfältigen Streitigkeiten von einander zu sondern, womit die Christen sowohl als die Weltweisen sich einander zu plagen pflegen“ u. s. w. Vorrede zum 1. Bd.

***) „Wir müssen bekennen, daß uns unsere Arbeit nie leichter geworden ist, noch irgendwo mehr Vergnügen gegeben hat, als da, wo wir einen Spruch der göttlichen Bücher, der zu unserem Verhaben gedient, genauer haben einsehen und auslegen müssen; vielleicht merken es viele unserer Leser selber, daß diese Stücke unseres Buches die übrigen auf mehr denn eine Weise übertreffen und mit untrüglichen Zeichen versehen sind, daß der Geist an denselben mit einer größeren Stärke und Munterkeit gearbeitet habe.“ Daselbst.

†) Oben S. 74, Note **).

††) „Wir bezeugen gewissenhaft, daß wir Alles gethan haben, was uns unser Vermögen vergönnt hat, weder die Wahrheit durch ein hochtrabendes Geschwätz zu verdunkeln, noch durch eine trockene, niedrige und verächtliche Schreibart zu verkleinern. Es steht übrigens nicht Alles, was der Mensch gern will, in seiner Gewalt, und es gibt in unserem Leben Stunden, in denen uns Witz, Einbildung und Gedächtniß, deren wir doch nicht entrathen können, nicht gehorchen wollen.“ Vorrede des 4. Bandes.

ciceronianisch leichten und bequemen Ausführung in einer deutschen Sprache, wie sie damals noch kein Mensch in Deutschland wieder zu reden vermochte, ein wenig von oben herab die apologetische, mit den Gebildeten auch die Uebrigen nachziehende Wirkung auszuüben, deren es zur Zusammenhaltung und Herstellung einer größeren, nicht bloß pietistischen Gemeine damals besonders bedurfte. Den durch das Vorbild zu Versailles mitbestimmten Kreisen, gegen welche Mosheim in zahllosen Dedicationen seine Wohlredenheit etwas zu überschwenglich verbraucht, sind auch vornehmlich seine Predigten zugedacht, und sofern es hier gerechtfertigt und wichtig war, diese Hörer nicht durch Strafpredigt vollends zu verscheuchen, sondern nach ihrer Empfänglichkeit nur erst wieder zur Achtung vor dem Christenthum, zum Festhalten desselben aus neuen ihnen faßlichen Gründen pädagogisch heranzuziehen und fast zu überreden, leisteten sie gerade an dieser ihrer Stelle die besten Dienste. Diese Wirkung wird in der Nähe noch durch ausgezeichnete Gaben äußerer Beredtsamkeit unterstützt gewesen seyn, welche auch von Mosheim's akademischem Vortrage durch Schüler wie Schröckh bezeugt wird*). Durch die zahlreichen Ausgaben seiner Predigten aber**) und durch die nach Mosheim's Tode herausgegebenen homiletischen Vorlesungen desselben hat Mosheims Predigtweise mit ihrer auf weithin durchgeführten Disposition und auf wohlstilisirte Ausführung verwandten Mühe fortgewirkt bis in unsere Tage, und ist freilich bisweilen mit Trockenheit und Mikrologie verbunden, aber doch im Ganzen eine viel heilsamere Zucht gewesen, als natürliche oder künstliche Selbstvernachlässigung, als ein selbstgefälliger Cynismus in der Form, welcher mit dem gesuchten Schein der Knechtsgestalt nicht auch ihren göttlichen Inhalt hatte.

Die bisherigen Darstellungen des Lebens und der Verdienste Mosheim's von Götten, Gesner, Pütter, Jani, Hirsching, Jördens***) und Lücke werden noch durch Briefe Mosheim's, wie sie durch Rößler und Danzel wieder bekannt geworden und vielleicht noch zahlreicher aufzufinden sind, ergänzt werden können. Henke.

Mozarabische Liturgie. (Vgl. den Art. „Liturgie" Bd. 8. S. 433.) Die Bedeutung, welche das Wort Mozaraber (Muzaraber, Mostaraber, Mustaraber) in der Geschichte des arabischen Volkes selbst hat, geht uns hier nicht weiter an; sie trifft — gemäß dem Ursprunge des Wortes als Participialform der 10. Conj. eines vom nomen Araber abgeleiteten Verbums — mit dem Sinne, in welchem von einer Liturgie der Mozaraber die Rede ist, nur darin zusammen, daß damit eine Unächtheit der Geburt, ein in Vergleich mit dem arabischen Stammvolk weniger edles Blut bezeichnet wird. Es erscheint darum fast wie ein Schimpf- oder Spottname, daß man auch die nach der Eroberung Spaniens noch übrigen und von den Khalifen geduldeten Christengemeinden so benannte, die ja weder durch Einwanderung sich den Arabern angeschlossen hatten, noch von einem, obgleich minder vornehmen, doch verwandten Stamme sich herschrieben. Solcher Gemeinden, denen der christliche Cultus noch gelassen wurde, fanden sich in Toledo allein am Ende des 15. Jahrhunderts noch sechs vor. Diese nun hatten eine eigene Liturgie, die gemeinhin auf den heil. Isidor von Sevilla zurückgeführt wird, die aber ohne Zweifel früheren Ursprungs und nur von ihm und den Vätern des 4. Concils von Toledo (633) redigirt, erweitert oder wenigstens festgestellt worden ist. Katholische Schriftsteller schreiben sie (wie z. B. der Vorredner zu der neuesten Ausgabe derselben im 85. Bande der Patrologie von Migne, Paris 1850) den Aposteln selbst zu, die in Spanien die Kirche gegründet. Von Gallien aus kann sie nicht wohl dorthin gekommen seyn, da sonst die neben mancher Aehnlichkeit doch sehr bedeutende Differenz zwischen der gallikanischen und der mozarabischen Liturgie nicht erklärlich wäre. Sie

---

*) Acta erud. 1756, und von dort bei Jani S. 454. 459 und Hirsching, hist.-lit. Handbuch für das 18. Jahrh., Th. 5. Abth. 2. S. 188—189.

**) Sieben Bände „heilige Reden" seit 1725; neue Auflagen noch 1757, 1765, dazu zahlreiche Uebersetzungen; Meusel a. a. O. S. 351.

***) Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten, Bd. 3. S. 702—709. Die Schriften der Uebrigen schon oben in den Noten.

muß also unter den Westgothen in Spanien selbst entstanden seyn, ohne daß der Name des Verfassers noch auszumitteln wäre; daß aber ein Urheber die Haupttheile gefertigt hat, läßt der einheitliche Geist und Styl erkennen. Durch das ganze Mittelalter erhielt sie sich fort, ohne daß es der römischen Liturgie gelang, sie zu verdrängen. Hierfür war gerade die abhängige, eingeschlossene Lage jener Christengemeinden auch in der Zeit günstig, da anderwärts die römische Uniformirung längst durchgeführt war. In Feindeshand hingen sie um so fester an dem Erbe der Väter, und es gelang ihnen sogar, von zwei Päbsten (Johann X. 918 und Alexander II. 1064) die Anerkennung ihrer Liturgie auszuwirken. Dennoch würde sie wohl am Ende sich verloren haben oder durch fehlerhaftes Lesen und Abschreiben unbrauchbar geworden seyn, wenn nicht mit besonderer Vorliebe Cardinal Ximenes sich ihrer angenommen und — nach vorausgegangener Richtigstellung des Textes, theilweise allerdings auch Conformirung derselben mit der römischen Liturgie — die erste Druckausgabe in's Leben gerufen hätte. Dieß geschah 1500. Zwei Jahre später erschien das dazu gehörige Brevier. Beide Werke gingen aus der Offizin eines deutschen Buchdruckers in Toledo, Peter Hagenbach, hervor. Pabst Julius II. genehmigte dieselben. Ximenes gründete überdieß, um dem Werke dauernden Bestand zu sichern, in Toledo eine eigene Kapelle für den so renovirten mozarabischen Gottesdienst, für den ein Collegium von 13 Kapellanen angestellt wurde, deren einer mit dem Abtstitel das Präsidium führte. Diese Einrichtung soll noch heute bestehen.

Die Haupteigenthümlichkeiten dieser Liturgie sind folgende: 1) Ihre Festordnung ist von der römischen verschieden; sie hat z. B. sechs Adventssonntage, ähnlich der alten mailändischen und der griechischen Kirche, was also wohl auf einigen Zusammenhang mit diesen deutet. Sie hat ferner zwei Feiertage für die Verkündigung Mariä, nämlich den von der römischen Liturgie acceptirten am 24. März und daneben noch ihren eigenen am 18. Dezember, welcher letztere den seltsamen Namen Sancta Maria de la O führt, weil am Schlusse dieser Festivität alle Anwesenden, Priester und Volk, sine ordine voce clara O longum proferunt, ad flagrans illud desiderium significandum, quo sancti omnes in limbo, in coelo angeli totusque orbis tenebatur nativitatis Redemptoris. (S. die praefatio in Migne's Patrologie a. a. O. S. 170, lit. D.) — 2) Die Perikopen betreffend, sind schon die Evangelien nicht immer gleich; die Perikope vom reichen Mann und armen Lazarus z. B. ist vor den Anfang der Fastenzeit verlegt, um damit der zu dieser Zeit üblichen Prasserei entgegenzutreten. Wichtiger aber ist es, daß nicht bloß zwei Lektionen, Epistel und Evangelium, für jeden Hauptgottesdienst angeordnet sind, sondern deren drei: vor der Epistel noch eine Lektion aus dem alten Testament, und zwar nicht bloß aus den Propheten und Geschichtsbüchern, sondern aus den Proverbien und sogar aus Jesus Sirach. Nur in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten werden, was eben so bemerkenswerth ist, statt aus dem alten Testament Abschnitte aus der Apokalypse und statt der Episteln Abschnitte aus der Apostelgeschichte gelesen. — 3) Zum Karakteristischen dieses missale gehört insbesondere ein stark hervortretendes homiletisches Element innerhalb des liturgischen. Nach den drei biblischen Lektionen nämlich tritt zum Anfang der eigentlichen Opferhandlung immer eine Anrede an das Volk ein, die für jeden gottesdienstlichen Tag speziell vorgezeichnet ist. Diese Anreden sind kurz, ihre Haltung ist eine paränetische, aber sowohl das Moment der Schriftauslegung (wie z. B. die allegorische Deutung des vom Tode erweckten Lazarus, am 3. Fastensonntage, Migne S. 341), als ein gewisser rhetorischer Schwung (wie in der Oster- und Himmelfahrtsmesse), verräth einen Verfasser, dem die homiletische Ansprache geläufig ist. Dieses Merkmal deutet auf Verwandtschaft mit der gallikanischen Liturgie; obgleich nämlich diese, wie sie in der Ausgabe von Mabillon, Paris 1729, vor uns liegt, nirgends solche Bestandtheile zeigt, so sagt doch der Herausgeber S. 29: Et Salvianus Massiliensis presbyter clarissimus homilias episcopis factas, Sacramentorum vero, quantas nec recordor, ait Gennadius, composuit. Quo in loco Sacramentorum homiliae intelliguntur vel sermones de mysteriis sacris, inter missarum

solemnia quondam **ex more Gallicano** recitari soliti; vel orationes seu praefationes ad missam. Was übrigens sonst speziell die praefatio heißt, führt in unserem missale den Namen inlatio. — 4) An die morgenländische Kirche erinnert manches Einzelne, so z. B. der Gebrauch des dreimal Agios nach dem Benedictus, während das eigentliche Sanctus in der lateinischen Sprache vorangeht (wiewohl wir in römischen Gesängen bei Palestrina das griechische Wort ebenfalls finden); so die Formel bei der Communion Sancta Sanctis; namentlich aber die Zerbrechung der Hostie in neun Theile, die, wie die Brode im griechischen Ritus, besondere Namen und Bedeutung haben, auch in bestimmter Ordnung gelegt und gehandhabt werden müssen. — 3) Die mozarabische Singweise hat zwar mit der gregorianischen viele Aehnlichkeit, aber daß diese Kirche auch darin eine gewisse nationale Selbständigkeit bewahrte, zeigen die Proben, welche im zweiten Bande der Ausgabe von Migne, in der Vorrede S. 33—36, mitgetheilt sind und die eine Neigung zu mehr eigentlich Melodischem und Figurirtem verrathen, als der gregorianische Gesang zuläßt. Jene Singweise nennt sich diesem gegenüber den eugenianischen Gesang, nach seinem Urheber, dem dritten Erzbischof von Toledo, Eugenius, der somit im hymnologischen Theile des mozarabischen Cultus eben so dem römischen Gregor gegenübersteht, wie Isidor im liturgischen. Auf weitere Vergleichungen, wozu auch die zwischen dem mozarabischen und dem römischen Brevier gehören würde, müssen wir hier verzichten, und bemerken bloß noch, daß das Ganze zu den ehrwürdigsten kirchlichen Produkten des christlichen Alterthums gehört, daß es insbesondere an reicher Ausstattung aus dem Schatze der heiligen Schrift, an feinem Takt in Bezug auf die liturgische Verwendung des Schriftwortes, an Reinheit und Adel, ruhiger Objektivität und doch warmer Innigkeit der Sprache keiner anderen Liturgie irgend nachsteht. — Die Literatur findet sich bei Daniel a. a. O. S. 46 verzeichnet; neuer und umfassender sind die Untersuchungen und Erläuterungen, die die Vorrede und die Noten in der genannten pariser Ausgabe enthalten. Palmer.

Mozarabische Perikopen. (Vgl. den vorstehenden Artikel „Mozarabische Liturgie".) Was die von der evangelischen Theologie bisher sehr wenig beachtete kirchliche Schriftlesung der Mozaraber für eine innere Bedeutung habe, läßt sich schon aus der überaus feierlichen Art ermessen, womit sie laut der Satzungen des mozarab. Missale vom J. 1500 in jedem Meßgottesdienste vollzogen wird. Bevor der Diakonus das Evangelium, welches hier wie überall die Spitze der Schriftlesung bildet, der Gemeinde verliest, bereitet er sich dazu erst durch Gebet um ein reines Herz und reine Lippen vor und erbittet sich den Segen des Bischofs. Dieser ertheilt ihn in feierlicher Anrede, und nun schreitet der Diakonus zum Altar. Nach einer Beugung des Hauptes vor dem Evangelienbuch intonirt er: Laus tibi! worauf alles Volk mit den Worten einstimmt: Laus tibi Domine Iesu Christe rex aeternae gloriae! Darauf begibt er sich, das Evangelienbuch tragend, unter dem Vorantritt von Chordienern mit angezündeten Kerzen, nach dem Pulpitum und verkündet zunächst die Aufschrift der zu lesenden Perikope, etwa: Lectio sancti Evangelii secundum Matthaeum. Schon diese bloße Ankündigung soll zu Lob und Preis erwecken. Das Volk erwiedert: Gloria tibi Domine! vernimmt sammt Klerus und Bischof die Vorlesung stehend und bekräftigt seinen Glauben an den Inhalt desselben durch ein am Schluß gesprochenes: Amen! Beim Zurückschreiten an den Altar übergibt der Diakonus das Buch offen einem Anderen, der es dem Bischof zum Kusse reicht, welcher diesen Akt mit den Worten vollzieht: ave verbum divinum, reformatio virtutum et restitutio sanitatum!

Von einer kirchlichen Schriftlesung, die unter solchen Gebräuchen geübt wird, darf man erwarten, daß sie, was Auswahl und Stellung der einzelnen Perikopen anlangt, mit vorzüglicher Sorgfalt hergestellt seyn werde. Und so ist es auch.

Das Erste, was dem Kritiker auffällt, ist die **Reichlichkeit**, mit welcher die mozarab. Liturgie das Schriftwort in jedem Gottesdienste darbietet. Sie gibt jedesmal, nicht wie die griechische und römische nur zwei, sondern drei Lektionen: eine propheti-

sche, eine apostolische und eine evangelische, und zwar nicht selten allesammt von ansehnlichem Umfang. Bekanntlich kommen auch im gallikanischen und altmailändischen Lektionar dreifache Lektionen vor, aber weder in jenem noch in diesem ist die Dreifachheit so grundsätzlich durchgeführt, wie in dem mozarabischen. Ja während der Fastenzeit, deren Messen sich dadurch von den übrigen unterscheiden, daß sie der, meist sehr schwunghaften Eingangsresponsorien entbehren, steigert sich diese Zahl noch: es werden da je zwei Abschnitte des alten und je zwei des neuen Testamentes gelesen.

Bei der Auswahl und Vertheilung der einzelnen Stellen ist ein doppeltes Prinzip befolgt worden. Wo die Sonntage, Feste und Zeiten, die man mit Bibelstellen ausrüsten wollte, einen besonderen Karakter an sich trugen, indem ihre Feier einem besonderen Gegenstande galt, hat man Abschnitte gewählt, die eben diesem verwandt erschienen, und daher kommt es, daß die gewählten Lesestücke in ganz ähnlicher Weise, wie die uns geläufigen Episteln und Evangelien des römischem Perikopensystems, in diesem Falle eine gewisse innere Verwandtschaft aufzeigen, ein Verhältniß, welches im Einzelnen nachzuweisen, hier nicht der Ort ist. Wo dieß aber nicht stattfand, da hat man anstatt des liturgischen ein anderes Prinzip befolgt, welches man wohl das Schriftprinzip nennen dürfte: man hat aus gewissen Büchern der Schrift, die man für die betreffenden Theile des Jahres bestimmte, Stellen ausgehoben, die von besonderer Wichtigkeit zu seyn schienen. So ist für die Zeit nach Epiphanias das Evangelium Lucä bestimmt, und es folgen hier die Abschnitte: vom zwölfjährigen Jesus (II, 42—52.), von Jesu Auftreten in Nazareth (IV, 14—22.), von seiner Verkündigung des Zeichens Jonä (XI, 19—42.), von seiner Strafrede an die Pharisäer (XII, 10—31.) und mehrere andere, ihrer Reihe im Evangelium nach, aufeinander. Für die Zeit nach Pfingsten ist, von Dom. II. post Pentec. an, das Evangelium Matthäi benutzt, dessen Abschnitte: von der ersten Jüngerberufung (IV, 18—25.), vom Sturm auf dem Meer (VIII, 23—28.), von einer Rede an die Pharisäer (XII, 30—50.), vom Wunder an den Gergesenern (VIII, 28—IX, 9.), vom Säemann (XIII, 3—23.) und vom Unkraut (XIII, 24—43.) in gleicher Weise aufeinander folgen, nur daß bei der dritten und vierten dieser Perikopen eine Umstellung der richtigen Ordnung stattgefunden hat. Diesen evangelischen Auswahlgruppen entspricht etwas Aehnliches in der Lesung der paulinischen Episteln. Neben den Abschnitten aus Lukas werden in der Epiphaniaszeit Stellen aus dem Römer- und dem ersten Korintherbrief gelesen, und diese Lesung wird in der Zeit nach Pfingsten neben jener des Ev. Matthäi, zwar vorkommenden Falls mit einigen Umstellungen, doch im Ganzen unverkennbar nach der Ordnung der Schrift, fortgesetzt. Beide Prinzipien haben auch beim römischen System gewirkt, doch ist hier das erstere ohne Vergleich mächtiger gewesen, als das letztere in seiner Thätigkeit nur noch hier und da, besonders in der Epistelreihe der zweiten Jahreshälfte, deutlich erkennbarte. Von besonderem Belang ist es, daß sie sich im mozarabischen hier und da gegenseitig durchdrungen haben. Für die in der alten Kirche karakteristisch unterschiedenen Zeiten einerseits der Quadragesima, andererseits der großen Pentecoste finden sich ganze Bücher ausgewählt, welche der Eigenthümlichkeit derselben mehr als andere zu entsprechen schienen. Aehnlich wie im römischen System für die zwei letzten Wochen vor Ostern Stellen aus dem Evangelium Johannis ausgehoben sind, welche den Kampf des Unglaubens wider Jesum schildern, als Vorbereitung der Feier des Tages, wo Jesus äußerlich unterliegt, um, was Ostern und Pentecoste feiert, ewig zu siegen, sind hier von der ersten Fastenwoche an bis auf den Palmsonntag, mit Ausnahme des dem Matthäusevangelium entnommenen Stückes vom 40tägigen Fasten Jesu und seinem Sieg über den Versucher, lauter Abschnitte gewählt, welche dem Evangelium Johannis angehören und entweder jenen Kampf oder hervorragende Thaten Christi, durch welche sein Triumph vorgebildet wird, darstellen. Neben ihnen her gehen Abschnitte aus den hier eintretenden katholischen Briefen: Jak. I, 13—22. II, 1—14. II, 14—23. III, 18 — IV, 10. u. s. w., und was die berührten Doppellektionen

aus dem alten Testament anlangt, so bestehen diese theils in Abschnitten der historischen Bücher: Gen. XXXI, 17 — XXXII, 1; XLI, 1—46; Exod. II, 11 — III, 15; XIII, 17 — XIV, 14; Num. XXII, 2 — XXIII, 11; Iudd. I, 1—27; XVI, 1; —31; 1 Sam. I, 1—20. u. s. w., theils in Lehrstücken aus den lehrhaften, namentlich aus den Proverbien und dem Sirach, bei welchen indeß mehr der Inhalt der einzelnen Stellen und seine Anpassung an die Zeit, als die Festhaltung ihrer biblischen Reihenfolge in's Auge gefaßt worden ist. Besonders tritt die Zusammenwirkung beider Prinzipien in der fünfzigtägigen Feierzeit nach Ostern ein. Zwar theilt das mozarabische Lektionar hier nicht oder wenigstens nicht ganz den trefflichen Vorzug des römischen Perikopensystems, welches für diese Zeit im Contrast zu den evangel. Lesestücken der vorhergehenden Wochen lauter Stellen des Ev. Johannis aufweist, die vom Siege Christi handeln. Dagegen hat es die Eigenthümlichkeit der griechischen Kirche sich angeeignet, welche, wie schon Chrysostomus berichtet, in der Zeit nach Ostern dasjenige Buch des neuen Testamentes liest, in welchem die sprechendsten Beweise der Auferstehung des Herrn sich befinden, die Apostelgeschichte, und neben dieser ist nach Beschluß des vierten Concils von Toledo die Apokalypse, die Schauung der ewigen Herrlichkeit Christi, als kirchliches Lesebuch während der großen Pentecoste aufgestellt worden.

Bei den Lektionarien der lateinischen Kirche im Allgemeinen und so auch bei dem mozarabischen ist noch ein Moment zu beachten, welches sich dem ersten Blicke vielfach entzieht und daher kaum noch zur Sprache gebracht worden ist: die liturgische Behandlung der Lesestücke im Einzelnen. Nicht überall nämlich sind diese dem biblischen Text rein, wie sie sind, enthoben, sondern erscheinen hier und da, und zwar nicht weniger in ihrer Mitte, als am Anfang und Schluß gegen ihr Original verändert. Ein Vortakt vor den Evangelien: „Illo in tempore", oder vor den Episteln: „Fratres", oder vor der alttestamentlichen Prophetie, wenn sie aus den Lehrbüchern entnommen ist: „Fili", will nichts besagen; wenig auch das vor den apokalyptischen vielfach vorkommende, dem Text nicht angehörige: „Ego Iohannes fui in spiritu et vidi" oder „audivi". Von Belang aber ist es, wenn zur Abrundung eines Lesestücks Etwas hinzugefügt wird, was dem Bibeltext fremd ist, wie am Sabb. sanct., wo hinter Jon. 4, 11. die Worte erscheinen: „sed parcam et miserebor eis, quia magnum est nomen meum"; oder wenn, damit die Lektion einen klaren, durch nichts aufgehaltenen Fortschritt zeige, schwierige Stellen einfach bei Seite gelassen werden, wie in der Prophetie an VII p. Pent. Ier. XXII, 13 — XXIII, 5., welche der Verse XXII, 18—30. vollständig ermangelt; oder wenn gar Umstellungen mit dem Texte vorgenommen sind, wie an VIII p. Epiph., wo das prophetische Lesestück aus folgenden Bestandtheilen besteht: Ier. XVII, 7—8. 5—6. 9—13. XIV, 8—21. XIV, 9., und also einem biblischen Cento nicht unähnlich ist. Gewiß ist dieses Hinausgehen über die Grenzen der Freiheit in Behandlung des Bibelwortes das sprechende Wahrzeichen eines Cultus, in welchem die geglaubte Offenbarung Gottes in der Gegenwart einer höheren Achtung genoß, als die urkundliche der Vergangenheit.

Wie sämmtliche Lektionarien, so hat das mozarabische seine eigenthümliche Geschichte. Meist fällt diese mit der des mozarabischen Missale zusammen, indem es von allen Geschicken, die dieses betroffen haben, gleichmäßig berührt worden ist. Kamen in der spanischen Kirche neue Feste auf, so mußte für entsprechende Meßformulare und damit auch für Lesestücke Sorge getragen werden. Dieß fand z. B. mit dem in Spanien während des 14. Jahrhunderts aufgekommenen Frohnleichnamsfest statt, für welches sich im mozarabischen Missale ebenso genaue Angaben finden, wie für irgend eines der älteren Feste. Namentlich gehört hierher die vielleicht in eben jener Zeit vorgenommene Ausdehnung der Fastenzeit über den Sonntag Quadragesima hinaus bis auf den früher nicht begangenen Aschermittwoch. Diese hat auf die Gestalt des Missale eine sichtliche Einwirkung geübt. Da nämlich jener Sonntag den Anfang der Fastenzeit bildete, so lag es nahe, für den nunmehrigen Beginn derselben die ihm eigenthümliche

Messe zu benutzen. Indem man dieß that, war man genöthigt, eine neue Messe für den Sonntag Quadragesima zu beschaffen. Behufs dessen zog man die Messe des zweiten Sonntags herbei, nahm für den zweiten die des dritten, für den dritten die des fünften, und bildete für letzteren eine ganz neue Messe. Diese Aenderungen muß man also, wenn man das mozarab. Lektionar in seiner ächten Gestalt besitzen will, vor Allem beseitigen. — Ein beklagenswerther Punkt in seiner Geschichte ist der, daß die Ausarbeitung des Missale nicht bis zu Ende geführt worden ist. Nur für zwei Drittheile des Kirchenjahres reicht es aus; für das letzte Drittheil, die Sonntage vom VII. p. Pentec. bis zum Ende des Monats Oktober, sind weder Gebetsformulare noch Lektionen bestimmt worden, ein sehr erheblicher Mangel, und zwar in Bezug auf die letzteren noch erheblicher, als in Bezug auf die ersteren, da die größte Eigenthümlichkeit eines gewöhnlichen Sonntags eben in den zu seiner Ausrüstung dienenden Lektionen liegt. Hierin thut sich eine Verwandtschaft des mozarabischen Missale mit den Resten des gallikanischen kund, welches für die Sonntage nach Pfingsten gleichfalls wenig, ja noch weniger Sorge trägt, als jenes, und zugleich ein Zusammentreffen des mozarab. Missale mit dem mozarab. Breviarium, welches nur drei Sonntage nach Pfingsten zählt. Die Geistlichen waren hiernach genöthigt, für die nicht mit Messen ausgestatteten Sonntage das ihnen Nöthige entweder dem für andere Tage und Zeiten bestimmten Stoff des Missale zu entlehnen oder es selbständig zu bilden, namentlich also die vorzutragenden Lesestücke selbst auszuheben. Bemerkt man freilich, mit welch großem Fleiß die vorhandenen zwei Drittheile des Missale ausgearbeitet sind, und wie mißlich es dem selbst in seinen Mißgriffen so sorgsamen Ordner erscheinen mußte, in der Meßfeier irgend welcher Theile des Jahres Willkür eintreten zu lassen, so kann man sich des Gedankens nicht erwehren, daß der fehlende Theil des Missale im Laufe der Zeit verloren gegangen seyn möge; woran sich denn die Hoffnung knüpfen darf, daß, wenn einmal Spanien zu wissenschaftlicher Theologie erwacht, das Vermißte — etwa nur ein vollständiges Lektionar — an den Tag gebracht werde. Wie dem übrigens auch seyn möge, die mozarabischen Perikopen sind auch in der Gestalt, in der sie vorliegen, etwas ausnehmend Treffliches. Ihre liturgische Bedeutung wird aus den vorstehenden Nachweisungen erhellen. Sie erscheinen aber auch für die allgemeine Geschichte der alten Kirche wichtig. Bei der unverkennbaren Verwandtschaft, in welcher sie einerseits mit der griechischen, andererseits mit der gallikanischen stehen, erweisen sie durch sich selbst einen Verkehr der östlichen und westlichen Kirchenregionen, der, durch Paulus angebahnt oder doch erstrebt, durch Irenäus weiter begründet, noch zu Hieronymus Zeit in lebhaftem Vollzug, später auf's Gewaltsamste unterbrochen, ohne Zweifel zu den beachtenswerthesten Strömungen im Leben der Kirche gehört. **Ernst Ranke.**

Mühlen, (רֵחַיִם, טַחֲנָה Pr. 12, 4. טְחוֹן Kl. 5, 13.) werden bei den Israeliten schon in der Wüste angetroffen 4 Mos. 11, 8., wo zugleich die wahrscheinlich frühere Einrichtung daneben bestand, die Getreidekörner zu rösten und dann im Mörser zu zerstampfen, eine Sitte, die wir noch im 7. Jahrhundert v. Chr. antreffen, Spr. 27, 22. vgl. Plin. 18, 23. So sagt auch Serv. ad Aen. 1, 184.: Majores molarum usum non habebant, frumenta torrebant et ea in pilas missa pinsebant, et hoc erat genus molendi. Es waren aber die Mühlen nur Handmühlen (*χειρόμυλαι*, molae manuariae), wie dergleichen noch jetzt im Morgenlande gewöhnlich sind. Sie bestanden aus zwei Steinen, wovon der obere mittelst eines angebrachten Handgriffes beweglich war und deßhalb Läufer (רֶכֶב 5 Mos. 24, 6. Richt. 9, 53. 2 Sam, 11, 21.) hieß, der untere aber (פֶּלַח תַּחְתִּית Hiob 41, 16.) fest und unbeweglich lag, gerade so wie es in größerem Maßstabe noch bei unseren Mühlen der Fall ist. Der obere hatte ein Loch, in welches das Getreide hineingeleitet wurde, woraus zugleich erklärlich wird, wie er bei der Strafe des Ersäufens Jemand an den Hals gehängt werden konnte, Mth. 18, 16. Mr. 9, 42. Luc. 17, 2. In den ärmeren Familien wurden die Mühlen durch die Hausfrauen (Robins. 2, 405. 650.), in größeren Haushaltungen aber durch weib-

liche Sklaven getrieben Mth. 24, 41. Luc. 17, 35. und zwar von den niedrigsten 2 Mos. 11, 5. vgl. Jes. 47, 2. Hiob 31, 10. Männliche Personen aber wurden zur Strafe für diese niedrige Arbeit bestimmt, wie Simson Richt. 16, 21. und die von den Chaldäern bedrückten Juden Kl. 5, 13., wobei solche Sträflinge sogar geblendet werden konnten, um den Schwindel beim Drehen zu verhüten, Richt. 16, 21. vgl. Herod. 4, 2. Ew. Isr. Gesch. 3, 445. Als nothwendiges Haushaltungsstück durften die Mühlen bei Auspfändungen von den Gläubigern nicht weggenommen werden, 5 Mos. 24, 6. Das Geräusch der Mühle erschien dem Israeliten als etwas Behagliches, Jer. 25, 10. Off. 18, 22. Zur Zeit Christi hatte man Mühlen, die von Eseln umgetrieben wurden Mth. 18, 6., wie dieselbe Einrichtung bei den Römern sich findet, daher asini molarii bei Varro res rom. 1, 19, 5. vorkommen. Selbst jetzt noch werden in Syrien die größeren Mühlen von Eseln und Mauleseln getrieben, Russel N. G. v. Aleppo 1, 100., und in Aegypten waren dafür Roßmühlen gebräuchlich. Hiob 24, 11. werden in der Lutherschen Uebersetzung Oelmühlen genannt, es sind dort im Grundtext nicht Mühlen gemeint, sondern der Ausdruck läßt auf andere Maschinen schließen, durch welche das Oel gepreßt wurde. Pred. 12, 3. aber ist der Ausdruck Mühle und Müllerin bildlich von dem Munde und den die Nahrungsmittel zermalmenden Zähnen zu verstehen. Vaihinger.

Müller, Dr. Heinrich, geboren auf der Flucht seiner Eltern vor Wallensteins Horden zu Lübeck am 18. Okt. 1631, gestorben als Professor der Theologie, Superintendent und Pastor zu St. Marien in Rostock am 13. Sept. 1675, — einer der Männer, die providentiell dazu bestimmt waren, in den durch den dreißigjährigen Krieg durchwühlten und mit Blut gedüngten Boden die Saat neuen evangelischen Lebens auszustreuen, zu welchem Geschäfte die in Händeln grau gewordene lutherische Orthodoxie sich sattsam als untüchtig erwiesen hatte. Müllers schmähsüchtiger Namensbruder, jener Pastor zu St. Petri in Hamburg, der ihn 1664 wegen einer in seinen „Erquickstunden" (Nr. 152) enthaltenen Aeußerung wider die vier stummen Kirchengötzen (Taufstein, Predigtstuhl, Beichtstuhl und Altar) öffentlich angriff, (s. Gottfr. Arnold, K.- und Ketzerhist. Theil II., B. XVII., Kap. 5., §. 25. 26.) hatte freilich völlig Unrecht, wenn er ihn einen Mann irriger Lehre schalt. Müller, der auf reine Lehre sehr viel hielt, der in der Vorrede zur „evangel. Schlußkette" es als homiletischen Grundsatz ausspricht: „obgleich meine Weise nicht ist, dem Volke viel Streitfragen fürzulegen, so habe doch in diesem Werk eine und andere derselben, wo der Text es erfordert, berühren müssen, weil der Krebs der falschen Lehre gewaltig um sich frißt und an vielen Oertern dergleichen Fragen müssen aufgelöst werden": — hat auch die Genugthuung gehabt, daß ihm alle Theologen, von welchen er sich Gutachten in jener Zeit erbat, seine Orthodoxie bezeugten, und sein Leichenredner, der Archidiakonus Ludwig Barclai, der eben in dieser Leichenrede verschiedene Lanzen „wider die Reformirten, eigentlich Deformirten" bricht, rühmt von ihm: „Wie wußte unser wohlseliger Herr Superintendens den Ketzern so fein das Maul zu stopfen und den Irrwisch, den des Teufels Apostel, P. Jacobus Gayer allhier in Rostock aufgestecket, auszulöschen ꝛc.". Gleichwohl hat jener Hamburger Müller in dem Rostocker Doktor etwas gewittert, was mit dem knechtischen Begriff von reiner Lehre, wie man ihn auf den Kathedern und Kanzeln jenes Zeitalters noch festhielt, über kurz oder lang ebenso gewiß in Conflikt gerathen mußte, als bereits Johann Arndt in aller seiner Unschuld von den Zeloten zum Ketzer gestempelt worden war. Das ist jene Auffassung des Christenthums als Leben, nicht als Doktrin, als frischer Quell, der wohl lange auch unter der zur Winterszeit angesetzten Eiskruste fortströmen kann, aber eines schönen Morgens dieselbe sicherlich sprengen wird. So ist Heinrich Müller, wie Johann Arndt, wie Valentin Andreä, wie Christian Scriver, ein Vorgänger Speners geworden, und hat mit dem ersten und dritten von diesen, die für das christliche Volk schrieben, auch das gemein, daß er heute noch von diesem Volke weit und breit gelesen wird. In der That war er vorzugsweise zu volksthümlicher Wirksamkeit orga-

nisirt; so reich an Kenntnissen er war, als wissenschaftlicher Theolog ragt er nicht hervor, desto mehr als Prediger und ascetischer Schriftsteller.

Als Prediger hat ihn (nachdem die Geschichte der Homiletik von Lenz, II,, S. 83. nur seinen Namen zu nennen für nöthig gefunden) der nachmalige Herausgeber seiner apostol. Schlußkette, Bittcher, im Tholuck'schen Anzeiger 1844, Nr. 15—18. in einer eignen Abhandlung karakterisirt. Was dort im Einzelnen an Müller beobachtet ist, finden wir richtig und können daher darauf verweisen; auch daß Müllers Weltanschauung ein absoluter Dualismus zwischen Gott und Welt sey (S. 126.), können wir zugeben, nur ist mit Letzterem nichts Anderes gesagt, als was auf alle Prediger seine Anwendung findet, die mit einem starken dogmatischen Realismus die Rücksichtslosigkeit und den Muth einer entschiedenen Gesinnung verbinden. In Zeiten, wie die, in welchen Müller lebte, war auch Andern nicht zuzumuthen, das Christenthum sich, statt als absoluten Gegensatz zur Welt, etwa als weltverklärende Macht zu denken, wiewohl der feine Valentin Andreä in der That dieser Anschauung nicht so ferne stand. Zudem kann auch bei Müller dieser Gegensatz nicht so „ungeheuer" seyn, da, was Bittcher auch nicht ganz übersieht, von ihm alles Zeitliche zugleich als Bild des Ewigen, das Weltliche zugleich als Gleichniß für das Geistliche in ausgedehntestem Maaße verwendet wird. Uns scheint das Karakteristische am klarsten hervorzutreten, wenn wir uns nach den beiden in jeder Predigt zusammenwirkenden Faktoren umsehen, der Schrift- oder Textbehandlung und der rednerischen Technik. In ersterer Beziehung ist es, wenn auch einem geläuterten exegetischen Geschmacke nicht immer zusagend, doch immer bewundernswerth, welch' eine unerschöpfliche Fülle von Stoff er aus seinen Texten, aus jedem Satze, oft aus den einzelnen Worten zu gewinnen weiß; jedes Textmoment ist für ihn ein Portal, durch das er, sobald er davor tritt, sogleich ein weites Gelände überschaut, das er dann auch behaglich zu durchwandern sich Zeit nimmt. Daß er dabei oft kleinlich wird, daß exegetische Erörterungen vorkommen, die wir jetzt von einem Katheder nicht mehr hören möchten, geschweige von einer Kanzel, das gehört zu dem Tribut, den auch er seiner Zeit zu entrichten hatte; aber wer darüber wegzusehen vermag, wird gerade für fruchtbare Textverwendung heute noch viel bei ihm lernen. Ueber seine Allegorien wollen wir ihn selbst reden lassen: „Geblümlet habe ich auch zuweilen; nicht daß ich im Predigen des Blümelns gewohnt bin, sondern dem Leser" (also wohl auch dem Hörer?) „einen Anmuth zu machen, und den Liebhaber der Allegorien an solche Allegorien zu führen, die nicht nur der Schrift keine Gewalt anthun, sondern auch zugleich tröst- und besserlich seyn". (Vorrede zur evangel. Schlußkette). — In rednerischer Beziehung erscheint zunächst die Anordnung höchst ungezwungen, theils durch den Fortschritt der Sätze und Worte des Textes, theils durch bloße Ideenassociation bedingt, und das Ganze, so sehr es nach dieser Väter Weise in die Breite geht, doch zusammengeschlossen durch ein rundes, nicht immer, doch häufig bildliches Thema. Diese aus einer ungemein thätigen und beweglichen Phantasie entsprungene, aber allerdings nicht immer von reinem Geschmacke (wer wollte den auch zu jener Zeit suchen!) beherrschte Bildersprache geht durch die ganze Predigt hindurch, wie sie nicht bloß in den Themen („Geistlicher Fuchsfang" über Matth. 7, 14—24.; „Honigblümlein der armen Sünder" über Luc. 19, 41. ff.; „Geistliche Schäferei Christi" über Joh. 10.), sondern auch schon auf dem Titelblatt („Schlußkette und Kraftkern") uns begegnet. Zog das wohl seine Zuhörer schon mächtig an, so kam dazu seine Art, fast immer in kurzen Sätzen zu sprechen. Dieß ist ihm theils dadurch möglich, daß er seine Sätze vielfach der Form von Sprichwörtern, mit Assonanz oder Alliteration nachbildet, namentlich aber durch seine Vorliebe für ganze Reihen von Antithesen. Dieß hilft im Ganzen mit dazu, was wir überhaupt als Gesammteindruck von ihm erhalten: es ist eine ungemeine Munterkeit, etwas durchaus Jugendliches in seiner Rede, das uns sein Symbolum vergegenwärtigt: „Allezeit fröhlich!" wiewohl er vor seinem Ende bekannt hat, daß er keinen ganz frohen Tag verlebt habe. Dadurch bekommt auch jene dualistische Weltanschauung ihr bestimm-

tes Gepräge; wem solche Munterkeit, solch' eine fröhliche Kräftigkeit inwohnt, der mag noch so scharf Göttliches und Weltliches scheiden, seine Rede bekommt doch nie den sauren Beigeschmack jenes Rigorismus, der, um ganz göttlich zu seyn, sich alles menschlichen Gefühles entledigt. — Von seinen Predigtwerken erschien die „Apostolische Schlußkette und Kraftkern" 1663; der Nachtrag dazu, der die Festpredigten über die Episteln enthielt, 1668; die evangel. Schlußkette 1672; der evangel. Herzensspiegel 1679; die Gräber der Heiligen (Leichpredigten) 1685. Neuere Ausgaben der drei ersten Werke haben Bittcher (s. oben), Bandermann und das rauhe Haus veranstaltet; sie haben starke Kürzungen für zweckmäßig erkannt.

Von seinen übrigen Schriften sind die „geistlichen Erquickstunden" (zuerst 1664—1666 in Rostock erschienen; neueste Ausgaben sind von Rußwurm und in der Agentur des rauhen Hauses bei Hamburg besorgt), der „himmlische Liebeskuß" (zuerst 1664, neuerlich ebenfalls im rauhen Hause erschienen), „die Kreuz-, Buß- und Betschule" (1661 ꝛc., neuerlich ebd.) die gelesensten. Die Erquickstunden sind eine Art Hausandachten mit je einem ächt Müllerschen Thema oder Motto in kürzester Devisenform; gedankenreich, wie kaum ein ähnliches Buch. Der „Liebeskuß" (bei dessen ursprünglichen Kupfern man wohlthut, sich nicht aufzuhalten, um nicht ein ästhetisches Aergerniß zu nehmen) ist eine Seligkeitslehre im umfassendsten Sinn, deren dogmatische Kapitel alle unter den Begriff der göttlichen Liebe gefaßt sind. Seine übrigen zahlreichen Schriften sind (jedoch nicht ganz vollständig) verzeichnet bei Witte: Memoriae theologorum nostri seculi clarissimorum renovatae, decas XV. Frankf. 1684. S. 1891. Die deutschen sind durchaus ascetischen Inhalts („Geistlicher Dankaltar", „Ungerathene Ehe" ꝛc.); von den lateinischen nennen wir: Orator ecclesiasticus 1659 (der aber für die Theorie der Predigt viel weniger zu bedeuten hat, als Müllers Predigten für die Geschichte und Praxis derselben); Conjugii clericorum patrocinium, 1665; Harmonia veteris novique test. chronologica, 1668; Methodus politica, 10. disp. 1653; Theologia scholastica 1656.

Die Data seines äußeren Lebens sind schließlich folgende. Im 13. Lebensjahre bezog er auf Anrathen seiner Lehrer bereits die Universität Rostock, später Greifswalde, wurde dort im 17. Jahre Magister, hielt vom 19. an, nachdem er eine gelehrte Reise gemacht, in Rostock Vorlesungen, die großen Beifall fanden, so daß er im 20. vom Magistrat zum Archidiakonus an der Marienkirche, deren erster Geistlicher sein Vater war, gewählt wurde. Im 22. erhielt er von Helmstädt das Diplom als Doktor der Theologie, als welchen ihn aber Rostock erst sieben Jahre später anerkannte. Im Jahre 1659 ward er, nachdem er inzwischen unausgesetzt Vorlesungen gehalten hatte, Professor der griechischen Sprache, 1662 Mitglied der theologischen Fakultät und Pastor, 1671 Superintendent. Verheirathet war er seit seinem 22. Jahre; von sechs Kindern überlebten ihn drei. Der von Jugend auf körperlich schwache Mann erlag schon im 44. Lebensjahre dem Scorbut. Verschiedene ehrenvolle Vokationen hatte er ausgeschlagen. Wie sein Eifer und seine Begabung als Prediger, so wurde auch seine Geschäftstüchtigkeit, Dienstfertigkeit und Wohlthätigkeit gerühmt. Als Dichter hat er sich in einigen geistlichen Liedern versucht.

Quellen: Die obengenannte Leichpredigt von Barclai („Klagstimm über den unheilbaren Schaden Babels" ꝛc., Rostock 1675); die ebenfalls genannte 15. decas der Memoriae etc. von Witte; das Vorwort zu der Hamburger Ausgabe der Erquickstunden. Eine populäre Bearbeitung seiner Biographie von Aichel findet sich unter den „Schillingsbüchern des rauhen Hauses", Nr. 47 und 48. Palmer.

Müller, Joh. Georg, Dr. theol., Professor und Oberschulherr von Schaffhausen, des Geschichtsschreibers J. v. Müller Bruder, gehört nicht zu denjenigen Theologen, welche durch neue große Ideen und kräftiges Eingreifen in die Bewegungen der Zeit epochemachend einwirken; aber er ist der edeln Reihe derer beizuzählen, deren Leben in stiller Thätigkeit, in anspruchlosem Wirken durch Wort und Schrift dahin

fließt, die aber dennoch durch ihre persönliche Würde und gediegene schriftstellerische Thätigkeit im engeren und weiteren Kreise segensreich und nachhaltig wirken. Geboren den 3. Sept. 1759 genoß er im Hause seines Vaters, eines Geistlichen, eine fromme Erziehung nach altem Gepräge; seine Mutter leitete ihn frühe zu Gottes Wort und zur Liebe der alten Kernlieder der Kirche hin, wodurch ein tief religiöser Grund und Boden in sein weiches, empfängliches Herz gelegt wurde. Von Jugend auf hatte er eine entschiedene Neigung für die Wissenschaften und einen lebendigen Durst nach Wahrheit, und als sein Gemüth durch die Lektüre von Youngs Nachtgedanken und Lavaters Aussichten in die Ewigkeit mächtig ergriffen worden, entschied er sich alsbald für das Studium der Theologie. Hierin hatte er aber viele Kämpfe durchzumachen, bis er zu einer gewissen Festigkeit gelangte. Zuerst begab er sich in Zürich unter die Leitung von J. Casp. Häfeli (später in Dessau, Bremen und Bernburg), der mit Pfenninger und Lavater damals eine kräftige Opposition gegen den überhand nehmenden Rationalismus bildete, in welchem Kreise Müller zwar von einem gewissen weichlich ascetischen Zuge befreit wurde, aber bei der in demselben herrschenden Ueberschwänglichkeit doch zu keinem sichern Grunde gelangte. Das zeigte sich in Göttingen, wo er bald einsah, daß sein bisheriger Glaube dem Andrang der dort vertretenen Neologie nicht gewachsen sey, weßwegen er sich bald wieder nach einem andern Lehrer umsah, der ihm seine schweren Zweifel lösen, und dem gedrückten Gemüth Erleichterung darbieten sollte. Damals war eben Herders Stern aufgegangen und dieser zog ihn nach Weimar, wohin er, wie einst im Alterthum Jünglinge zu großen Männern, wanderte, um Weisheit zu lernen. Herder behielt den Jüngling ein halbes Jahr in seinem Hause und gewann ihn so lieb, daß er bis an sein Ende in vertrauter Freundschaft mit ihm lebte. In Herders Umgang wurde Müller freier, lebensfrischer und zu weiterem Forschen angetrieben, doch war sein Einfluß mehr negativ als positiv; im Uebrigen aber hatte er Gewinn von dem damals in hoher Blüthe stehenden Musensitz. Zurückgekehrt in seine Vaterstadt fühlte er erst, wie wenig Festes er im Grunde hatte. „Viererlei Theologien", sagt er selbst, „hatte ich nun in meinem Kopfe; nun war einmal die Zeit für mich da, mich selbst zu formiren. So oft ich die Bibel las, drängten sich alle vorigen Ideen so verwirrt hinzu, daß ich gar nie mit eigenen Augen lesen konnte und Alles vor mir schwindelte." Er faßte daher den eigenthümlichen Entschluß, alle theologischen Bücher, sammt der Bibel, zwei Jahre lang bei Seite zu legen, während dieser Zeit sich auf die klassische Literatur zu werfen, um dann wieder frisch und unbeirrt von angelernten Meinungen das Studium der Bibel vornehmen zu können. Er führte den Entschluß aus, begann hernach, gleichsam auf einer tabula rasa, das theologische Studium mit neuem Eifer und eigentlichem Entzücken, und so vollzog sich, begleitet von stetem Gebet und praktischen Erfahrungen, die innere Krise und er gelangte zu einer gesunden, auf die ewige Wahrheit der göttlichen Offenbarung gebauten, selbst erlebten und für's Leben fruchtbaren Ueberzeugung. Da Müller wegen Kränklichkeit keine Pfarrstelle, sondern nur ein Professorat am Collegium humanitatis übernehmen konnte, da er zugleich in einer zwar glücklichen, aber kinderlosen Ehe lebte und in einer günstigen ökonomischen Lage sich befand, so konnte er ganz den Wissenschaften und der Schriftstellerei leben. In seinen ziemlich zahlreichen Schriften, die er aus innerem Drange und zur Belehrung der Gemeinde, namentlich der ihm sehr theuren Jugend, schrieb, hatte er vorzugsweise ein apologetisches Interesse; er wollte das damals verkannte Christenthum in seiner Menschenfreundlichkeit wieder zugänglich, die Bibel in ihrer Herrlichkeit und Humanität wieder brauchbar machen. Man erblickt zwar darin den Einfluß Herders, aber Müller ist positiver. „Mein theologisches System", sagt er, „ist mehr in der Form als in der Materie von dem der Alten unterschieden, und im Grunde die augsburgische und helvetische Confession immer noch auch die meinige. Nur möchte ich Alles mehr simpliciren, auf die Menschheit und die Bedürfnisse des größten Theils derselben, des Volks anwenden, den Scholasticismus und jede Schulphilosophie daraus verbannen, und die

Lehre Jesu und der Apostel entkleidet von dem jüdischen Gewand (das ich übrigens sehr liebe und passend finde) rein und anwendbar für unsere Zeiten darstellen, kurz die Theologie mehr humanisiren. Da in unsern Tagen alle menschlichen Wissenschaften, sowie alle politischen und religiösen Institute sich zu einer neuen, hoffentlich zu einer schöneren und reineren, Form emporwinden, so muß es auch die Theologie thun; wenngleich ihr Grundstoff, die positive Offenbarung, immer derselbe bleibt und bleiben muß." Man erkennt aus diesen Aeußerungen die Vorzüge und die Mängel seiner religiösen und theologischen Schriften. In den historischen und kirchengeschichtlichen Schriften suchte er eine bessere Methode dieser Wissenschaften anzubahnen, und er hat zu seiner Zeit wesentlich dazu beigetragen, diese bessere Methode zu fördern. Seine größern Schriften sind: 1) Philosophische Aufsätze, Breslau 1789, voll tiefer, geistreicher Blicke in Philosophie, Erdbeschreibung, Politik, Religionsgeschichte und vorzüglich alttestamentliche Theologie. 2) Unterhaltungen mit Serena, moralischen Inhalts, Winterth. 1793—1803, 2 Thle. (3te Aufl. 1834, ein dritter Theil nach seinem Tode herausgegeben vom Prof. Kirchhofer 1835), entstanden aus wöchentlichen Aufsätzen für seine Braut. 3) Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst. 3 Bde. 1791—95 (drei andere Bände hat ein Freund von M. fortgesetzt). 4) Briefe über das Studium der Wissenschaften, besonders der Geschichte, Jünglingen seines Vaterlandes zugeschrieben, 1798, 2te Aufl. 1817. Treffliche Winke für junge Männer, die sich dem Dienste des Vaterlandes widmen wollen. 5) Theophil, Unterhaltungen über die christl. Religion mit Jünglingen von reiferem Alter, 1801. Es handelt von Religion, Mythologie, Offenbarung, A. und N. Testament, Lesen und Auslegung der Schrift und hat den Zweck, ein gutes Zeugniß abzulegen über die in Verachtung gekommene christl. Religion. 6) Ueber ein Wort, das Franz I. von den Folgen der Reformation gesagt haben soll, 1800. 7) Reliquien alter Zeiten, Sitten und Meinungen. Für Jünglinge nach Bedürfnissen unseres Zeitalters. 4 Bde. Die zwei letzten Bände auch unter dem Titel: Denkwürdigkeiten aus der Geschichte der Reformation. Auch ein Beitrag zum Denkmal Luthers und seiner Zeitgenossen, 1803—1806. Ein Schatz gedruckter und ungedruckter Reliquien aller Zeiten voll feiner Bemerkungen und in ächt pragmat. Geschichtschreibung. 8) Heinrich Boßhards, eines schweiz. Landmanns, Lebensgeschichte von ihm selbst beschrieben, 1804. 9) Vom Glauben der Christen. Vorlesungen. 2 Bde. 1816. 2te Aufl. 1823. Eine für die damalige Zeit treffliche, anregende Darstellung der christlichen Religion, Fortsetzung des Theophil, der freilich noch die tiefere Einsicht in die Christologie fehlt, was er zum Theil selbst noch erkannte. 10) Blicke in die Bibel, mit Noten zur Bibel von J. v. Müller. Nach seinem Tode als Bruchstücke herausgegeben vom Prof. Kirchhofer. 2 Bde. 1830. Auch dieses Werk sollte dazu beitragen, dieses göttliche Buch in seiner Herrlichkeit bekannter zu machen*) Einige kleinere Schriften sind: Neujahrsgeschenk für meine Freunde, 1785. — Andenken an meine Mutter. — Ueber den Zustand des hiesigen Religionswesens, 1803. Ueber den Unterricht in der christlichen Religion. — Auswahl biblischer Sprüche für den ersten Religionsunterricht. — Summe des Evangeliums, 1814. — Ins Deutsche übersetzt hat er: Mentella's vergleichende Erdbeschreibung, 2 Bde., und Dalrymple's Gesch. von Groß-

---

*) Seine Absicht dabei war, nach seinen eigenen Worten: „O, daß es doch meinem himmlischen Vater gefallen möchte — das ist oft mein inniger Seufzer — daß ich den Rest meiner Tage dazu verwenden könne, etwas recht Gutes zum Besten der Gemeinde Jesu und zur freundlichen Belehrung besonders junger Leute thun oder schreiben zu können! Gott erhöre dies mein Gebet und kröne den Abend meines Lebens mit einer solchen Wohlthat."

britannien und Irland. 4 Bde. 1792—94. — Endlich gab er heraus: J. v. Müllers sämmtliche Werke, 27 Bde., und in Verein mit J. v. M. und Heyne: Herders Werke.

Neben dieser literarischen Wirksamkeit, durch die M. namentlich auf Jünglinge wohlthätig wirkte, nützte er seinem Vaterlande in mehrfacher Weise auf ausgezeichnete Art. Anfangs Katechet, wurde er 1794 Professor der griechischen und hebräischen Sprache am Colleg. humanitatis, später der Encyklopädie und Methodologie. Die Revolution riß ihn aus dem geistlichen Stande heraus und er ließ es nur darum geschehen, weil er überzeugt wurde, der Vaterstadt auf diese Weise am nützlichsten seyn zu können. Durch das Zutrauen seiner Mitbürger wurde er zuerst Volksrepräsentant, dann Mitglied der Verwaltungskammer, darauf Unterstatthalter, in welchen Stellen er stets vermittelnd eingriff, das gute Neue mit dem bewährten Alten möglichst vereinigend. Während der Mediation mußte er sechs Jahre lang Mitglied des Kl. Raths seyn, wo er als Oberschulherr für Hebung der höheren und niederen Schulen vieles leistete; in den ersten vermehrte er den bisher ausschließlichen humanistischen Unterricht mit dem nöthigen Tentiren, und seine schönsten Tage waren, wenn er in den Prüfungen aufgeweckte, wohlgeartete, fleißige Knaben sah. Dieß ersetzte ihm einigermaßen das Gefühl der Leere in der politischen Laufbahn, in der er sich oft unmuthig über die verlornen Stunden im Rathssaal äußerte; darum verließ er diese, sobald es möglich war (1809) und behielt bloß noch die Oberschulherrstelle mit dem Professorat bis an sein Ende. Gerne kehrte er zu den stillen Studien zurück, namentlich zur Bibel, „denn, schreibt er, wenn ich darin nachlasse, so fängt nach und nach mein inneres Licht, das Principium meiner Ruhe und meines ganzen Glücks an, zu erlöschen und die Freundschaft mit Gott zu erkalten.“ In dem Jahre, wo er von der politischen Bürde befreit wurde, starb sein Bruder, und das erste Geschäft war, dessen gesammelte Schriften herauszugeben, was auch zum Ordnen der schwierigen ökonomischen Umstände des Verstorbenen nöthig war. Selten lebten zwei Brüder so innig verbunden, wie sie, von früher Jugend an liebten sie sich zärtlich und blieben in dieser Treue bis in den Tod; die gegenseitigen Briefe athmen die aufrichtigste Anhänglichkeit und Achtung, sie unternahmen nichts ohne es einander mitzutheilen, mit einander theilten sie Freude und Leid, und namentlich war es G. M., den die Schicksale seines Bruders oft sehr drückten; er nennt ihn nur „seinen lieben Seligen“. Müller erhielt einige Male Vokationen ins Ausland, so nach Kiel, Heidelberg, allein er zog es vor, seiner Vaterstadt zu dienen; nur einmal machte er mit seinem Bruder eine größere Reise nach Wien, dagegen war seine Correspondenz mit auswärtigen Gelehrten eine sehr ausgedehnte und die zahlreichen Besuche, die er erhielt, setzten ihn stets in lebendigen Verkehr mit der theologischen und politischen Welt. Bei den Durchzügen der Alliirten 1813 und 1814 kam nicht leicht ein angesehener Fremder durch Schaffhausen, der ihn nicht besucht hätte; mit dem Prinzen von Preußen, dem Fürsten von Hechingen, Königin Katharina von Württemberg und ihrem Bruder Kaiser Alexander hatte er Unterredungen; bei Letzterem verwendete er sich für die Neutralität der Schweiz, und seine Schwester ließ sich vielfach von ihm über die christliche Religion belehren und veranlaßte ihn zu dem Schriftchen: Von der Summe des Evangeliums. Auch mit Katholiken, besonders mit J. Mich. Sailer, stand er in freundschaftlichem Verkehr; damals meinten noch manche Redliche von beiden Seiten, es stehe einer Vereinigung beider Kirchen nicht so viel mehr im Wege! Auch mit der Brüdergemeinde stand er in freundschaftlicher Verbindung und meinte, er möchte wohl seine letzten Tage an einem ihrer stillen Orte verleben. Sehr segensreich wirkte er durch seine weise Mäßigung, als Frau von Krüdener in der Nähe lebte, und als später die bekannten religiösen Bewegungen im Canton entstanden, da wehrte er einerseits Gewaltmaßregeln von Seite der Behörden ab, und anderseits warnte er die Erweckten vor den ihnen nahe liegenden Fehlern. Wie sehr Deutschland seine theologischen Verdienste ehrte, bewiesen die Universitäten Tübingen und Jena, die ihn bei Anlaß des Reformations-

jubiläums zum Doktor der Theologie creirten. Am schweizer Reformationsfest trat er zum letzten Male öffentlich auf, indem er eine Rede über die Reformation hielt, die gedruckt wurde. Bald darauf starb seine Gattin, seine von Jugend auf leidende Gesundheit brach nun vollends zusammen und er entschlief im Frieden Gottes den 20. September 1819. Die Kirche hatte an ihm einen Mann, der im edelsten Sinne des Worts ein Gottesgelehrter, ein Schriftgelehrter geschickt zum Reiche Gottes, war, durchaus wurzelnd auf religiösem Grund und Boden, der nur in den Ueberzeugungen des christlichen Glaubens den Zweck irdischer Existenz gelöst sah. Sein Hauptverdienst ist, daß er in dunkler Zeit ein kräftiger Zeuge war, ein heilsam vermittelndes Zwischenglied zwischen der alten Orthodoxie, durch die Zeit des Rationalismus hindurch, bis zum wiedererwachten tieferen Glaubens- und Erkenntnißleben der Neuzeit; an ihn schlossen sich daher gerne alle Freunde Jesu und seiner Gemeinde — wie er die Christen gerne nannte — als an eine Säule an. Wir können ihn hierin neben J. Jak. Heß, Antistes von Zürich, stellen; beide standen weniger auf dem Grunde der objektiv gewissen Kirchenlehre als der durch subjektive Ueberzeugung gewonnenen Glaubenserkenntniß. Müllers äußere Erscheinung war imponirend und doch im höchsten Grade anziehend; eine hohe, edle Gestalt, prächtige gewölbte Stirne, helle blaue Augen, wohlgeformte gebogene Nase, freundliches Lächeln des Mundes und sanfte Stimme. **Dr. J. Kirchhofer.**

Das **Mümpelgarter Colloquium**, für die richtige Erkenntniß des Unterschieds, der die lutherische und die reformirte Lehre getrennt hat, unstreitig sehr wichtig, ist doch nicht als ein offizieller Akt zu betrachten, indem die beiden Sprecher, sowohl Beza als Andreä, jeder nur in seinem Namen sich aussprechen wollten, so daß keineswegs ihre Kirche für das Gesagte zu behaften sey. Sollte dieses Gespräch eine gewisse Concordie beider evangelischer Gemeinschaften bewirken, so mußte der Zweck wohl verfehlt werden, da Andreä und Beza schon vorher in scharfer Polemik an einander gerathen waren. — Die Veranlassung zum Colloquium lag in den Verhältnissen der durch Erbschaft an das Haus Württemberg gekommenen Grafschaft Mümpelgart. Schon 1526 hatte dort Farel das Evangelium auf den Straßen gepredigt, freilich aber sehr bald sich flüchten müssen. Im Jahr 1535 ließ Herzog Georg von Württemberg die Reformation in Mümpelgart einführen durch den Franzosen Tossanus, wie der Herzog auch in seinen elsässischen Gemeinden die Reformation durch Züricher einrichten ließ. (Hottinger, helvet. Kirchengesch. III., S. 698). Später hat die württembergische Herrschaft in Mümpelgart den lutherischen Typus angeordnet. Als nun, durch die Zerwürfnisse in Frankreich verjagt, viele Calvinisten in Mümpelgart Zuflucht fanden, dort aber nicht leicht zum Abendmahl zugelassen wurden, suchten sie ein freundlicheres Verhältniß zu erreichen und erlangten vom Grafen Friedrich, dem Vetter des Herzogs Ludwig, die Bewilligung eines Colloquiums, zu welchem die hervorragendsten Theologen, Jakob Andreä in Tübingen und Beza in Genf, berufen worden sind. Keiner von beiden will das Gespräch gewünscht und betrieben haben, Beza, als er auch in Zürich anfragte, wurde von dort aus gewarnt, die Erfahrung zeige, daß solche Colloquien dem Frieden beider Parteien nicht nur nicht förderlich seyen, sondern den Streit nur noch heftiger anfachen. Beza glaubte aber den flüchtigen Glaubensgenossen diesen Dienst nicht abschlagen zu dürfen, und Andreä konnte noch leichter auf ein Gespräch eingehen, welches unter dem Präsidium eines lutherischen Fürsten gehalten wurde.

Lutherischerseits wurde denn Andreä abgeordnet mit Lukas Osiander, seinem Collegen in Tübingen, und mit zwei politischen Räthen, Hans Wolf von Anweil und Friedr. Schütz, Dr. jur. Reformirterseits erschien Beza mit Abraham Musculus, Prediger zu Bern, Anton Fajus, Diakon zu Genf, Peter Hybner, Professor des Griechischen in Bern, Claudius Alberius, Dr. med., Professor der Philosophie in Lausanne, und den beiden Rathsherren Sam. Meyer von Bern und Ant. Marisius von Genf. — Das Colloquium wurde auf dem Schlosse zu Mümpelgart vom 21. bis 26. März 1586 gehalten. Beza hat die Führung eines

Protokolls nicht erlangen können, daher nachher der Streit über treue und untreue Darstellung desselben. Es erstreckte sich auf die Controverspunkte 1) das heilige Abendmahl, 2) die Person Christi, 3) die Bilder und Ceremonien, 4) die heilige Taufe, und 5) die Gnadenwahl, da Beza, der eigentlich nur des ersten Punktes wegen gekommen war, auch diesem fünften nicht entgehen konnte, obwohl er es ernstlich versuchte und nur sehr ungerne ihn zuließ. Wie er gefürchtet, ließ sich dieser Punkt noch weniger als die übrigen mit halber Annäherung erledigen. — Beza erklärte sich bereit, von jedem Satze zu weichen, wenn aus der heiligen Schrift Besseres erwiesen werden könne, Andreä soll wie Luther in Marburg vorher geäußert haben, daß er in nichts von seinen Sätzen weichen wolle, und die reine Lehre schon in der Augsburger Confession für immer ausgemittelt sey. Auch das Ende erinnert an Marburg, indem Beza, die Differenzen einstweilen auf sich beruhen lassend, die brüderliche Liebe begehrte, Andreä aber nur die sonstige gewähren wollte, was jener als beleidigend zurückwies.

Wie es geht, verbreiteten sich nachher parteiische Siegesbehauptungen, so daß gegen die Verabredung die Akten, im lutherischen Interesse, veröffentlicht wurden: Acta Colloquii Montisbelligartensis, Tübingae 1587, und gleichzeitig auch in deutscher Ausgabe, dann 1588 noch eine Epitome colloquii. — Gegen diese Darstellung vertheidigte sich Beza in der Responsio ad acta coll. M., Genevae 1587 und 1588, deutsch zu Heidelberg 1588. „Nützliche und nothwendige Antwort Th. Bezä erster und anderer Theil auf das publicirte Colloq. M. mit Verbesserungen — —.“ Beza bestreitet die Treue der herausgegebenen Acta. Eine württembergische Gesandtschaft erschien dann in Bern, Genugthuung fordernd für die auch von Musculus behauptete Verfälschung, ohne jedoch Eindruck zu machen.

Beim Colloquium gaben beide Theile ihre Lehr- und Wehrsätze einander zuerst schriftlich ein, daher diese Stücke genuin sind, und Beza bloß die beigedruckten Randglossen Andreä's angreift, dann wurde mündlich darüber verhandelt, was die Tübinger Akten auf eine Weise wiedergeben, die von Beza als Fälschung betrachtet wird. — In der Abendmahlslehre war man über mehrere Sätze, wie schon zu Marburg, so viel als einig: „daß das Abendmahl aus zwei Stücken bestehe, den Zeichen und dem Bezeichneten. Jene seyen Brot und Wein, dieses Christi Leib für uns gegeben und sein Blut für uns vergossen. Die Wohlthaten Christi, die im rechten Gebrauch des Sakraments liegen, seyen von Christus selbst nicht abgesondert. Zeichen und Sache seyen durch sakramentliche Vereinigung zusammengefügt. Die Zeichen seyen niemals leer, in ihnen werde die Sache immer dargereicht für Würdige und Unwürdige. In diesem Sinn sage man, der Leib sey in, unter und mit dem Brot“. — Hingegen blieb man getrennt in folgenden Punkten: die Württemberger halten dafür, „in der sakramentlichen Vereinigung seyen Zeichen und Sache wahrhaft und wesenhaft auf Erden zusammengefaßt, obwohl nicht räumlich, und würden in eines jeden Mund gegeben.“ Die Anderen aber lehren, „Leib und Blut Christi seyen jetzt nur im Himmel, deren Zeichen auf Erden, daher jene unserem Herzen, diese unserem Mund gereicht werden. Mit, in und unter — bedeute nur eine relative Vereinigung.“ — Einig war man ferner darin: „die Zeichen, wie sie Jedem würdig oder unwürdig angeboten werden, werden auch von jedem Mund empfangen, von würdigen zum Leben, von unwürdigen zur Verdammniß. Nur die geistliche Nießung durch den Glauben, den würdig Nahenden allein eigen, wodurch sie die bezeichnete Sache empfangen, sey heilsam. Die Art, wie man sie empfange, sey unerforschlich.“ — Nicht einig ist man darüber: daß die Württemberger sagen, „Sache und Zeichen würden dem Mund jedes Genießenden gleichmäßig überreicht, den Unwürdigen freilich zum Gericht“; die Andern aber, „die Sache werde nur den Herzen angeboten und nur durch den Glauben geistlich empfangen. Das Gericht komme nicht von einem Genießen der Sache her, sondern vom ungläubigen Ausschlagen derselben.“

In der Lehre von Christi Person war man so weit einig, „daß der ewige Sohn Gottes die menschliche Natur angenommen in Einigkeit der Person. Beide Na-

turen seyen bei dieser Einigung nicht mit einander vermengt, noch eine in die andere verwandelt. Jede Natur habe und behalte ihre Eigenschaften, und in alle Ewigkeit werden die der einen niemals die der anderen." — Weiteres aber blieb unvereinbart, da die Reformirten Ausdrücke, wie: Gott ist gekreuzigt, gestorben, todt, nur für verbale erklären, indem man der persönlichen Einigung wegen sich so ausdrücke, die Person thue oder leide das, öfter aber die Person ungenau mittelst der Namen bloß der einen Natur bezeichne, wo etwas ausgesagt werde, das die Person gerade nach der andern Natur thue oder leide. Dieses sey eine Art zu reden, denn niemals theile die eine Natur ihre Eigenschaften der andern mit. Die Menschheit ist nie allmächtig. Die Württemberger lehrten dagegen eine wirkliche Mittheilung den unendlichen Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche in Christo kraft der persönlichen Einigung.

In der Lehre von der Taufe erklärte Beza, die Taufe der Kinder sey heilig und nöthig als vom Herrn geboten, denn am Zeichen hange sakramentlich geeint die bezeichnete Sache, Vergebung der Sünden und Erneuerung. Obwohl nur den Erwählten die Seligkeit verheißen worden, sey die Taufe doch allen in der Kirche Gebornen zu ertheilen, weil es uns nicht zukommt zu richten, wer erwählt sey und wer nicht. Allen wird in der Taufe die Gnade angeboten, obwohl nicht Alle sie annehmen. Die Württemberger aber lehrten, daß jeder mit Wasser Getaufte auch zugleich mit dem Geiste getauft werde. Nach Beza ist nicht Ermangelung, sondern Verachtung der Taufe Grund, einen von der Seligkeit auszuschließen; sie ist nur in uneigentlicher Redensart die Abwaschung der Sünde genannt, genau gesprochen aber ein Zeichen und Unterpfand derselben. Daher sey auch die Ertheilung der Taufe, als ein Stück des öffentlichen Kirchendienstes, niemals der sogenannten Noth wegen Weibern und Privatpersonen zu gestatten.

Betreffend die Bilder in den Kirchen war man einig, daß die Kirchen von papistischem Götzenwerk gereinigt werden mögen, daß Gemälde und Schnitzwerke zu den Mitteldingen gehören, alle ärgerlichen und die zum Götzendienst reizenden aber beseitigt werden sollen; daß jedoch nicht Privatpersonen dieses eigenmächtig thun dürfen, sondern die Obrigkeit es ordentlich anordnen soll; daß das Wichtigste sey, durch die Predigt des Worts die Abgötterei aus den Herzen zu tilgen." — Weiter aber, was die Württemberger behaupteten, gaben die Anderen nicht zu, „daß Bilder und Gemälde gebührlicher Art in den Kirchen nützlich, daß man den Schwachgläubigen hierin große Schonung schuldig sey."

Am schwierigsten wurde das Gespräch über die Gnadenwahl, auf welchen Punkt als nicht verabredet Beza nicht eintreten wollte, da vor Laien verhandelt derselbe nur schwer verständlich zu machen sey. Verglichen hat man sich in der beiderseitigen Anerkennung einer Gnadenwahl für die bestimmte Zahl derer, welche selig werden; aber die Württemberger anerkannten keinen ewigen Rathschluß auch der Verwerfung und glaubten der Folgerung entgehen zu können, daß folglich auch die Zahl der Nichterwählten eine bestimmte sey. — Gerade über diesen Punkt erfahren wir hier nichts besonders Förderliches, weil der (Gieseler K. G. III. 2., S. 323.) inconsequente Standpunkt der Concordienformel einfach von Andreä beibehalten wird, Beza's Lehre aber dieselbe war, welche aus seinen Schriften bekannt genug ist. Er hat nicht ermangelt, am Schlusse seiner gedruckten Antwort aus Luthers Schrift de servo arbitrio dasjenige abzudrucken, was die Lieblingsgedanken der Reformirten enthält. Vergl. meine Geschichte der reformirten Centraldogmen I. 402 f., das Mümpelgarter Colloquium betreffend ebendas. S. 501 f. und Schlosser im Leben Beza's; die gründliche Biographie Beza's von Baum ist leider noch nicht bis zu dieser Periode fortgesetzt. — Praktische Frucht hat das Colloquium nicht gebracht, es sey denn die, daß die Spannung zwischen beiden Confessionen noch größer geworden ist. A. Schweizer.

Muenscher, Wilhelm, Dr., zweiter Professor der Theologie und Consistorialrath zu Marburg, Inspektor der reformirten Geistlichkeit im Oberfürstenthum Hessen,

wurde den 11. März 1766 zu Hersfeld geboren, wo sein Vater Metropolitan und erster Prediger war. Nach dem Gymnasialcursus, den er in seiner Vaterstadt unter Leitung der trefflichen Lehrer Schirmer, Endemann, Crause und Schüler durchmachte, studirte er 1781—1784 zu Marburg. Seit 1785 unterstützte er als Gehülfe seinen alten Vater und bekleidete nach dessen Tod 1789 die Stiftspredigerstelle zu Hersfeld. Auf Schülers Empfehlung wurde er 1792 als Professor der Theologie nach Marburg berufen, übernahm zugleich die Aufsicht über die reformirten Kirchen des Oberfürstenthums und trat als Mitglied in das Consistorium ein. Er starb nach viermonatlichem Krankenlager an der Auszehrung den 28. Juli 1814. Großen Ruhm hatte er sich als Gelehrter und Universitätsdozent erworben. Die Grundlage seiner geistigen Bildung war theils ernstes Studium der Alten, theils frühzeitige Angewöhnung zum angemessenen schriftlichen Ausdruck. Zwanzig Jahre lang genossen seine Vorlesungen den ungetheilten Beifall. Mit dem rastlosesten Fleiß trat er daneben als Schriftsteller auf, und erwarb sich insbesondere um die Dogmengeschichte bleibende Verdienste. Ueber sein Handbuch der christlichen Dogmengeschichte fällt Dr. F. Ch. Baur (Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte S. 43) folgendes Urtheil: „Das Werk hat nicht geringe formelle Vorzüge, aber es trägt auch schon in der Geschichte der sechs ersten Jahrhunderte, über welche es nicht hinausgekommen ist, alle Mängel der Periode an sich, deren Resultat es ist. Der Hauptfehler des Werkes ist der Mangel an allem objektiven Interesse. . . Bei aller Billigkeit des Urtheils überwiegt immer wieder die Ansicht, die Geschichte des Dogma's sei großentheils nichts Anderes, als eine Geschichte der Verirrungen des menschlichen Geistes und ein Gewebe der selbstsüchtigsten Bestrebungen. Die Aeußerlichkeit der rationalistischen Ansicht, welche, statt in die Sache selbst einzugehen, und sie sich aus sich selbst entwickeln zu lassen, mit einer oberflächlich raisonnirenden Erörterung nur um sie herumgeht, legt sich in dem Münscher'schen Werke in ihrer ganzen Breite dar. Was ihm auch von Solchen, die im Ganzen auf demselben Standpunkte stehen, öfters zum Vorwurf gemacht worden ist, daß es zu wenig das Ganze, sowohl der Zeiten als der Lehren einzelner Männer, im Auge habe, und man daher nur einseitige Urtheile aus ihm abnehmen könne, ist eben der Mangel an einer objektiven Auffassung und Darstellung.“ Dieses Handbuch der christlichen Dogmengeschichte in vier Bänden erlebte drei Auflagen. Auch ein Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte wurde von Münscher zum Gebrauch seiner Vorlesungen (Marburg, 1804) herausgegeben. Außerdem viele historische Abhandlungen in Henke's Magazin, Stäudlin's Beiträgen und Gabler's Journal. Auch Predigten erschienen von ihm (Marburg, 1803) und Politische Predigten (Marburg, 1813). Als Geschäftsmann hatte sich Münscher nicht minder große Verdienste erworben, insbesondere um Hebung des Landschulwesens, wie er denn als der Gründer des 1804 zu Marburg errichteten Seminares für Landschullehrer zu betrachten ist. Vgl. L. Wachler über Dr. Wilhelm Münscher. Frankf., 1814. **Th. Pressel.**

Münster, Sebastian, als „Kosmograph“ bekannt, nimmt auch unter den Theologen, namentlich als Exeget und Orientalist, eine nicht unwürdige Stellung ein. Geboren 1489 zu Ingelheim in der Pfalz, studierte er in Heidelberg und Tübingen und trat 1529 aus dem Franziskanerorden zur Reformation über. Er lehrte die hebräische Sprache und alttestamentliche Theologie erst zu Heidelberg, wo er auch die Stelle eines Hofpredigers bekleidete, und dann seit 1529 zu Basel. Aus Bescheidenheit wollte er den ihm angebotenen Doktorgrad nicht annehmen, sondern begnügte sich mit dem eines Licentiaten. Er starb den 23. Mai 1552 an der in Basel grassirenden Pest. Die Grabschrift nennt ihn Germanorum Esdras & Strabo. Außer der „Kosmographie“ (Basel 1550, Fol., deutsch ebend. 1629) schrieb er ein hebräisches und ein chaldäisches Wörterbuch, eine hebräische und chaldäische Grammatik, übersetzte das Alte Testament ins Lateinische und gab verschiedene rabbinische Schriften heraus. Auch über neutestamentliche Bücher (Ev. Matth. und Brief an die Hebräer) verfaßte er Commentare, und beschäftigte sich überdieß auch mit Mathematik und Astronomie (Organum uranicum, 1536). Vgl. über

ihn die (hebräisch verfaßte) Oratio funebris de obitu Munsteri von Schreckenfuchs, im Anhang zu dessen Ausg. des Hohenliedes und des Koheleth (Basel b. Henr. Petri 1553. 12.), Pantaleon Prosopogr. III. p. 351—353., Adami Vitae Phil. p. 66. ss. Athen. rauric. p. 22. **Hagenbach.**

Münster, Wiedertäufer in. Die schwärmerische Richtung der Wiedertäufer oder Anabaptisten (s. diesen Art. Bd. I. S. 297) erreichte in Münster ihren Culminationspunkt, um von da an einer ruhigeren Entwickelung Raum zu lassen, wie sie uns in Menno Simons und den Mennoniten (s. d. Art.) entgegentritt. Nachdem Thomas Münzer (s. diesen Art.) und mit ihm seine meisten Anhänger im Bauernkriege vernichtet waren, kam einer seiner eifrigsten Schüler, Melchior Hofmann, nach Emden und schickte von hier einen gewissen Johann Trypmaker nach Amsterdam, wo derselbe einen großen Anhang fand, jedoch seines fanatischen Ungestüms wegen verhaftet und nebst einer Anzahl seiner Anhänger hingerichtet wurde. Gleichwohl trat bald darauf ein Schüler desselben, Johann Matthyszoon oder Matthiesen, ein Bäcker aus Harlem, der sich für Henoch ausgab, an die Spitze der von ihm gestifteten und unter dem Namen „Melchioriten“ bekannten fanatischen Sekte, und sandte nach allen Richtungen Apostel seiner Lehre aus. Während dieselben alle deutschen Landschaften als Verkündiger ihrer schwärmerischen Meinungen durchzogen, wurde Johann Matthiesen aus Holland vertrieben und gelangte unter mancherlei Gefahren mit Johann Beukelszoon oder Bockhold, einem kaum sechsundzwanzigjährigen Schneider und Rhetoriker aus Leiden, der natürliche Beredtsamkeit mit einer glücklichen äußeren Bildung in sich vereinigte (s. d. Art.), nach der Stadt Münster in Westphalen. Hier hatte seit dem Jahre 1529 Bernhard Rottmann, ein evangelischer Prediger aus Hessen, unter großem Zulaufe des Volkes die Reformation verkündigt und es endlich durch seine rastlosen Bemühungen mit Hülfe der Bürgerschaft dahin gebracht, daß im Februar 1533 gegen den Willen des Bischofs Franz von Waldeck ein Vertrag mit dem Domcapitel abgeschlossen wurde, demgemäß der Dom zwar dem Capitel zum katholischen Gottesdienste verblieb, sechs andere Kirchen aber den protestantischen Predigern eingeräumt werden mußten.

Bald nach dem gewaltsam errungenen Siege der Reformation füllte sich die Stadt Münster mit einem rohen Haufen von niederländischen und deutschen Wiedertäufern, welche, von den Aposteln Johann Matthiesen und Johann Bockhold geleitet, sich göttlicher Offenbarungen rühmten, alle menschliche Gelehrsamkeit verachteten, die evangelischen Prediger als falsche Propheten verwarfen und durch ihre fanatischen Reden das gemeine Volk unwiderstehlich mit sich fortrissen. Anfangs predigte Rottmann voll Feuer und Beredtsamkeit gegen die Schwärmer und suchte dem Unfuge zu steuern; als jedoch die neue Lehre mit jedem Tage mehr Anhänger fand, schloß er sich ihnen offen an und bewirkte durch denselben Eifer, den er vorher der Reformation gewidmet hatte, daß ein großer Theil der Bürgerschaft zu den Wiedertäufern übertrat. Neben Rottmann war es vorzüglich Bernhard Knipperdolling, der einige Jahre lang aus Münster verwiesen, auf seiner Wanderschaft in der Fremde die Lehre der Wiedertäufer angenommen hatte und jetzt als angesehener Bürger nicht nur die Anhänger derselben begünstigte, sondern auch die ärmeren Einwohner gegen alle Besitzende vereinigte. Nachdem es ihm auf diese Weise gelungen war, den Adel, die Geistlichen und den größten Theil der wohlhabenden und besser gesinnten Bürger aus der Stadt zu vertreiben, kam es am 21. Februar 1534 zu einer neuen Rathswahl, bei welcher die Wiedertäufer entschieden die Oberhand gewannen, alle öffentlichen Stellen mit ihren Glaubensgenossen besetzten und Knipperdolling zum ersten, so wie einen ihm ähnlichen Fanatiker zum zweiten Bürgermeister wählten, wodurch die ganze städtische Gewalt in die Hände der Wiedertäufer überging. Seitdem begann eine theokratische Pöbelherrschaft, in der sich Habsucht und Wollust zu dem wildesten Fanatismus gesellten und nach vermeintlichen göttlichen Eingebungen Gleichheit aller Stände, Gemeinschaft der Güter und Vielweiberei eingeführt wurden.

Es war am 27. Februar, als der Prophet Matthiesen in einer auf dem Rathhause gehaltenen Versammlung bewaffneter Wiedertäufer erklärte, es sey der Wille Gottes, alle Ungläubigen, wofern sie sich nicht bekehrten, sofort aus der Stadt zu entfernen. Seine verblendeten Anhänger schenkten seinen Worten um so mehr Glauben, da er so eben erst, wie es schien, plötzlich aus einem tiefen Schlafe erwacht war. Wüthend rannten sie unter dem Geschrei „heraus, ihr Gottlosen!“ durch die Straßen, brachen mit Gewalt in die Häuser der nichts ahnenden Bewohner und trieben Alle, welche sich weigerten, den neuen Glauben zu bekennen, trotz dem fürchterlichsten Winterwetter, das draußen tobte, erbarmungslos aus den Thoren der Stadt, nachdem sie ihnen auch den letzten Zehrpfennig abgenommen hatten. Hierauf ließ Matthiesen das bewegliche Eigenthum der Vertriebenen auf die Kanzlei bringen und ernannte sieben Diakonen, welche dasselbe den Gläubigen, einem jeden nach seinem Bedürfniß, nach und nach vertheilen sollten. Damit noch nicht zufrieden, gebot nun auch Johann Bockhold im Namen Gottes, wie er vorgab, allen Gläubigen bei Lebensstrafe, ihr Gold, Silber, alle ihre Kostbarkeiten und Hausgeräthschaften abzuliefern, um sie ebenfalls durch die Diakonen zu gemeinschaftlichem Gebrauche sämmtlicher Mitglieder der Gemeinde verwenden zu lassen. Jetzt wurde es den Propheten leicht, die bethörten Bürger davon zu überzeugen, daß alle Gegenstände der Kunst und Wissenschaft, an denen die Stadt damals reich war, dem neuen Gottesreiche mehr schadeten als nützten und deshalb zerstört werden müßten. So wurden in rohem Uebermuthe nicht nur alle Bildwerke in den Kirchen und an öffentlichen Gebäuden, alle Gemälde, selbst musikalische Instrumente schonungslos vernichtet, sondern auch alle Bücher und werhvollen Handschriften überall zusammengesucht und feierlich auf dem Markte verbrannt. Nur die Bibel nahm man von der allgemeinen Zerstörung aus; sie sollte verschont bleiben, damit die Propheten sie der Gemeinde vorlesen und auslegen könnten.

Während dieser Vorgänge in Münster hatte der Bischof Franz von Waldeck mit Mühe ein kleines Heer zusammengebracht und seit der Mitte des Monats April 1534 die Stadt, so viel er vermochte, von allen Seiten eingeschlossen. Da brachte ein vom Glücke begünstigter Ausfall, den die Wiedertäufer unter der Anführung des Propheten Matthiesen unternahmen, denselben auf den Gedanken, als ein zweiter Gideon, von nur dreißig zu diesem Zwecke besonders ausgewählten Männern begleitet, die Feinde ohne irgend eine andere Rüstung und Waffe, als den Spieß in der Hand, von der Stadt zu vertreiben. Da sowohl der Anführer als seine Begleiter bei dem tollkühnen Unternehmen das Leben verloren, eröffnete sich dem eben so ehrgeizigen als schlauen Johann von Leiden die Aussicht, durch seine von natürlichen Anlagen unterstützte Beredtsamkeit und eine geschickt angewandte Verstellung den bedeutendsten Einfluß auf das Volk zu gewinnen, und er faßte den Plan, sich zum geistlichen und weltlichen Herrscher in Münster aufzuwerfen. Indem er die unter dem Volke absichtlich allgemein verbreitete Meinung, daß man auch in weltlichen Dingen nach keiner Menschensatzung, sondern nur nach dem Worte Gottes sich verhalten dürfe, schlau benutzte, erklärte er es für nothwendig und heilsam, daß in dem neuen Zion, wie in dem des alten Testamentes, zwölf Aelteste gewählt würden, und als auch Rottmann seinerseits versicherte, dieß sey der Wille Gottes, wurden sogleich der Gemeinde die zu wählenden Männer bezeichnet und als ihre Aeltesten vorgestellt. Da die Erfahrung längst gelehrt hatte, wie gefährlich es sey, den Worten der Propheten zu widersprechen, so fügte sich Jedermann willig in die neue Anordnung und erkannte die Gewählten als Richter an. Sodann wurde eine aus Stellen der heiligen Schrift, besonders der Bücher Mose's, wörtlich zusammengesetzte Gesetztafel öffentlich verkündigt und zugleich bestimmt, daß von den zwölf Aeltesten jeden Tag die eine Hälfte des Morgens, die andere des Nachmittags zu Gericht sitzen, ihre Urtheile aber der Prophet Johann von Leiden der ganzen israelitischen Gemeinde ankündigen und Knipperdolling mit dem Schwerte vollziehen sollte.

So war der Grund zu einer theokratischen Herrschaft gelegt, welche, von den Prä-

dikanten empfohlen, sich als den Anfang des verheißenen Reiches Christi auf Erden darstellte und im Geiste Johann's von Leiden den Gedanken zur Reife brachte, der König dieses neuen Zions zu werden. Dabei kam ihm unerwartet ein Umstand zu Hülfe, der seine Absicht nach Wunsche beförderte. Ein fanatischer Anhänger der Wiedertäufer, der Goldschmied Johann Dusentschuer, der von Warendorf nach Münster gezogen und daselbst als Prophet neben ihm aufgetreten war, verkündigte eines Tages laut in einer großen Versammlung von Gläubigen, wie Gott ihm geoffenbart habe, daß Johann von Leiden siegend über die ganze Erde ziehen, alle Könige, Fürsten und Reiche zu Grunde richten und nur das gemeine Volk als auserwählt vor dem Herrn übrig lassen werde. Kaum waren diese Worte gesprochen, als dieser selbst plötzlich, wie vom prophetischen Geiste ergriffen, aufschrie, daß auch ihm eine solche Offenbarung zu Theil geworden und daß er Gott um Vernunft und Weisheit bitte, das Volk zu regieren. Nachdem die Gemeinde die neue Würde gebilligt und lange auf den Knieen in inbrünstigem Gebete verharrt hatte, erschien Rottmann vor derselben und las von einem Zettel die Namen derer, die durch göttliche Eingebung zu den höheren Aemtern des königlichen Staates bestimmt wären. Demnach wurde er selbst zum Worthalter, Knipperdolling zum Statthalter und Krechting zum Kanzler bestellt, während die Prädikanten und die namhaftesten Schwärmer den geheimen Rath des Königs bilden sollten*). Eitel und phantastisch, wie er war, ließ sich darauf Johann von Leiden unter glänzenden Festlichkeiten krönen, nannte sich Johann den gerechten König in dem neuen Tempel und legte als Zeichen der Herrschaft eine goldene Kette um seinen Hals, an welcher er eine goldene Weltkugel trug, durch die ein goldenes und ein silbernes Schwert mit einem Kreuze an ihren Handgriffen ging. Mit demselben Abzeichen wurden seine Diener auf grünem Aermel verziert. An drei Tagen in der Woche erschien er, von ihnen begleitet, mit der Krone auf dem Haupte im königlichen Anzuge auf dem Markte, setzte sich auf einem Throne nieder und hielt Gericht, während dessen Knipperdolling eine Stufe tiefer mit entblößtem Schwerte ihm zur Seite stand. So oft er durch die Stadt ritt, mußten zwei Knaben neben ihm herschreiten, von denen der eine das alte Testament, der andere ein bloßes Schwert in den Händen hielt; Jeder der ihm auf dem Wege begegnete, warf sich auf die Kniee nieder. Um nun auch seine Ehre und sein Reich über den ganzen Erdkreis zu verbreiten, sandte er 28 Apostel von Münster nach allen Richtungen aus, welche jedoch mit Ausnahme eines einzigen, der verschont blieb, an den verschiedenen Orten, wo sie auftraten, als Aufrührer hingerichtet wurden.

Schon vor seiner Ernennung zum König des neuen Zions hatte Johann als Verkündiger des göttlichen Willens jedem Wiedertäufer erlaubt, mehrere Weiber zu nehmen, und war selbst mit seinem Beispiele vorangegangen. Als der Nachfolger von Moses konnte er leicht auch für den Nachfolger David's und Salomo's gelten, und so hatte er sich nach deren Vorgang allmählich einen Harem von 15 Frauen eingerichtet, mit denen er auf orientalische Weise so tyrannisch verfuhr, daß er eine derselben vor den Augen der übrigen auf öffentlichem Markte mit eigener Hand enthauptete, weil sie es gewagt hatte, gegen sein Betragen laut zu protestiren und Mitleid mit dem armen, betrogenen Volke zu äußern. — Die Vielweiberei, verbunden mit dem immer höher gesteigerten Fanatismus, durch den allein der verbrecherische König-Prophet sich so lange Zeit auf dem Throne zu erhalten vermochte, machte Münster zu einem Schauplatze der wildesten Ausschweifungen viehischer Wollust und unmenschlicher Grausamkeiten, welche mit schwärmerischen Religionsübungen abwechselten. Ungeachtet bei der täglich wachsenden Gefahr von außen Hunger und Seuchen in der Stadt wütheten, fuhr nichtsdestoweniger Johann von Leiden fort, mit seinen Vertrauten in fürstlicher Pracht und Schlemmerei zu leben,

*) Vollständige Nachrichten über den Hof des Königs von Zion enthält eine Schrift, welche im Jahre 1725 unter dem Titel „Verzeichniß aller Räthe, Bedienten und Hofgesinde des wiedertäuferischen Königs Johann von Leiden" erschienen ist.

ließ drohende Manifeste gegen auswärtige Fürsten, gegen den Pabst, so wie gegen die Lehrer der Reformation ausgehen, und drohte in hochfahrendem Stolze, alle Gegner der Wiedertäufer mit seinen Schaaren der Gläubigen zu vernichten, während er sich seinen Unterthanen dadurch furchtbar machte, daß er Jeden, der ihm mißfiel oder den geringsten Zweifel gegen seine Aussprüche hegte, schonungslos hinrichten ließ.

Mittlerweile hatte der hartnäckige Widerstand, den das verblendete Volk den Belagerern fortgesetzt leistete, den Bischof endlich davon überzeugt, daß er nicht im Stande sey, die aufrührerische Stadt zu überwältigen, obgleich ihn seine Verbündeten, der Erzbischof von Köln und der Herzog von Jülich und Cleve, mit Geld, Soldaten und Geschütz unterstützten. Es war daher auf seine Aufforderung schon in der Mitte des Monats Dezember 1534 ein westphälischer Kreistag nach Koblenz ausgeschrieben, dem auch der Kurfürst von Sachsen beiwohnte. Als man jedoch nach langer Berathung eine so geringe Macht zusammenbrachte, daß die glückliche Ausführung des Unternehmens immer noch zweifelhaft schien, so wurde der König Ferdinand ersucht, einen Reichstag nach Worms zu berufen, um eine stärkere Unterstützung zu erhalten. Allein obgleich die Reichsversammlung hunderttausend Gulden zu dem Zuge gegen Münster beizusteuern beschloß, so würde dennoch auch diese Maßregel nicht zu einem entscheidenden Erfolge geführt haben, wenn nicht der Landgraf Philipp von Hessen bei den Friedensverhandlungen von Cadan die Bezwingung der Stadt unter der Bedingung übernommen hätte, daß sein Freund, der Herzog Ulrich, im Besitze von Württemberg anerkannt würde. Dem geleisteten Versprechen gemäß ließ der Landgraf im April 1535 einen Theil seines aus dem Württembergischen zurückkehrenden Heeres unter der Anführung des tapferen Siegmund von Boyneburg zu den Kreistruppen stoßen und mit ihnen vereinigt dem Bischof zu Hülfe ziehen. Die Stadt Münster ward nun von allen Seiten durch Blockhäuser und Schanzen so eng als möglich eingeschlossen, wodurch es gelang, ihr alle Zufuhr abzuschneiden und die Noth der Einwohner auf's Höchste zu steigern. Zwar hatte sich der König Johann noch zeitig genug mit reichen Vorräthen an Wein und Speisen versehen und gab seinen Räthen, den Prädikanten und angesehensten Kriegsleuten häufig Gastgelage, um sich ihrer Treue zu versichern, aber während diejenigen, welche die Gewalt in Händen hatten, sich gütlich thaten, nahm der Mangel innerhalb der Mauern immermehr überhand. Und wenn auch die hülfsbedürftigsten Armen von Zeit zu Zeit noch einige Lebensmittel erhielten, so begannen doch die Glaubensschwächeren bei der allgemeinen Noth des Volkes, an einer längeren Abwehr der Belagerer zu verzweifeln und verließen die Stadt. Unter den Ausgetretenen befanden sich zwei wohlunterrichtete Bürger, welche dem Bischofe das Anerbieten machten, dem Belagerungsheere einen sicheren Zugang zu verrathen. Da der Bischof die Stadt vor den gräßlichen Folgen eines Sturmes zu bewahren wünschte, ließ er, bevor er das Anerbieten annahm, durch den Oberfeldherrn die Belagerten nochmals zur Uebergabe auffordern. Als dieselben jedoch, nichts Schlimmes ahnend, jede ihnen gestellte Bedingung mit trotziger Entrüstung zurückwiesen, wurde nach einer vorläufigen Besichtigung der Festungswerke der Sturm beschlossen. In tiefer Stille der Nacht des 24. Juni 1535 näherten sich zur festgesetzten Stunde einige hundert Landsknechte unter der Führung der beiden ausgetretenen Verräther heimlich der Stadt, gelangten mit deren Hülfe über die äußeren Graben und erstiegen auf ihren Leitern die Wälle, wo sie am niedrigsten waren. Durch ihre Führer mit der Loosung der Wiedertäufer bekannt gemacht, täuschten sie die ausgestellten Wächter und stießen sie nieder. Hierauf öffneten sie den Ihrigen ein Thor, bemächtigten sich eines Bollwerks am Zwinger und drangen unaufhaltsam bis auf den stark befestigten Domhof vor. Inzwischen hatte der Lärm die Einwohner aus dem Schlafe geweckt; sie sprangen aus ihren Betten und sammelten sich zur Gegenwehr. Es entspann sich ein wüthender Kampf in den Straßen, in dem über 5000 Mann auf beiden Seiten gefallen seyn sollen. Da stürzte sich, überall bedrängt, auch Rottmann, um dem Hohn der Gefangenschaft zu entgehen, mit einer Schaar Gleichgesinnter entschlossen in das dichteste

Gewühl und fand endlich, muthig kämpfend, den Tod. Endlich gewannen gegen Tagesanbruch die Landsknechte in den Straßen wie auf dem Domhofe die Oberhand; der Rest der Fanatiker ergab sich, worauf Johann von Leiden und seine Räthe und Diener gefangen genommen und in Fesseln gelegt wurden. Obgleich den Bürgern, welche sich dem Schutze des Bischofs ergeben hatten, Schonung ihres Lebens versprochen war, drangen die durch schwere Verluste erbitterten Landsknechte in die Häuser ein, raubten und mordeten, und nur mit Mühe vermochte man bei der allgemeinen Plünderung ihrer Mordwuth Einhalt zu thun. Dennoch waren so viele Einwohner um's Leben gekommen, daß die Gesammtzahl der Geretteten nicht mehr als den dritten Theil der früheren Bevölkerung ausmachte. Die zu einer Festung bestimmte Stadt büßte zur Strafe der Empörung nicht nur ihre bürgerliche Selbständigkeit ein, sondern mußte sich auch noch verpflichten, den Katholicismus in aller Strenge wieder herzustellen. Von den im Aufruhr ergriffenen Wiedertäufern wurden die meisten nach kurzem Verhör sogleich hingerichtet. Die härteste Behandlung erfuhr der gefangene König Johann mit seinen Räthen Knipperdolling und Krechting. Anfangs zwar versuchte es der Landgraf Philipp von Hessen, sie zu einem reinigen Bekenntnisse ihrer Schuld zu bewegen, indem er sie von seinen Theologen Anton Corvinus und Johann Kymeus widerlegen ließ*). Als sie aber nichtsdestoweniger trotzig und starrsinnig bei ihren Meinungen beharrten, wurden sie dem peinlichen Gerichte übergeben und, nachdem sie, ein Gegenstand des Spottes und der Verachtung, ein Jahr lang von einem Orte zum anderen umher geführt waren, verurtheilt, auf dem Markte in Münster mit glühenden Zangen eine Stunde lang gezwickt und unter diesen Martern Einer nach dem Anderen langsam vom Leben zum Tode gebracht zu werden. Am 23. Januar 1536 wurde das Urtheil Angesichts einer ungeheueren Volksmenge an ihnen vollzogen. „Als die Strafe", berichtet Anton Corvinus, „an den verbrecherischen Menschen verübt war, wurden sie endlich eingeschlossen, einzeln in Körbe von Eisen und gitterförmig, so daß sie von Weitem gesehen und erkannt werden konnten, und nachher hoch an den Thurm von St. Lamberti befestigt, nicht bloß darum, daß ein dauerndes Andenken hieran seyn sollte, sondern auch, daß sie allen unruhigen Geistern zur Warnung und Schrecken dienten, daß sie nicht etwas Aehnliches in Zukunft versuchten und wagten. Dieses war der schlimme Ausgang dieser bösen Tragödie."

Wie in Münster, so wurden die Wiedertäufer auch in anderen Ländern des deutschen Reiches, wo sie sich zeigten, streng und blutig verfolgt. Philipp von Hessen war der einzige Fürst, der sich weigerte, dem Reichsgesetze gemäß die Todesstrafe in seinem Lande an den Wiedertäufern vollstrecken zu lassen, weil er von der Ansicht ausging, daß Niemand allein des Glaubens wegen mit gutem Gewissen getödtet werden dürfe; doch gab er, als Luther ihm darüber seine Unzufriedenheit schriftlich ausdrückte, insoweit nach, daß er befahl, sie nach stufenweisen Besserungsstrafen aus seinem Gebiete auszuweisen. Viele der aus Hessen verwiesenen und aus anderen Ländern durch Verfolgung vertriebenen Wiedertäufer fanden in England eine gastliche Aufnahme, während die in Deutschland zurückgebliebenen unter mancherlei Drangsalen im Stillen ihr Wesen forttrieben und erst später, als ihr bisheriges aufrührerisches Treiben der Ordnung, Ruhe und bürgerlichen Sitte gewichen war, wenn auch nur in gemilderten Formen, zu einer Art von Duldung gelangten (vgl. d. Art. „Menno Simons und die Mennoniten" Bd. IX. S. 339 ff. dieses Werkes).

Quellen: Spanheim, de orig. Anab. Lugd. 1643; Otto, Ann. anabaptistici. Bas. 1672; Hortensius, Hist. tumultuum Anabaptistarum apud Schardium. T. II.; Die Wiedertäufer in Münster von Heinrich Dorpius, neu herausgegeben von Fr. Merschmann. Magdeb. 1847; Ant. Corvinus, de miserabili Monasteriensium Anabaptistarum obsidione ad Georg. Spalatinum ap. Schardium

*) Vergl. das Gespräch des Johann von Leiden mit Corvinus.

T. II. p. 313 sqq.; H. de Kerssenbroick, Historia anabaptistica, MS. Monast. 1568, in mangelhaften Bruchstücken bei Mencken, Scriptt. rer. Germ. T. III. (vgl. Cornelius, de fontibus historiae seditionis Monasteriensis, 1851). — Original-Actenstücke der Münst. Wiedertäufer-Geschichte. Frankf. 1808; H. Jochmus, Geschichte der Kirchen-Reformation in Münster und ihres Unterganges durch die Wiedertäufer, Münster 1825; Münstersche Gesch., Legenden und Sagen, 1826; J. Hast, Gesch. der Wiedertäufer, Münster 1836; L. Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation, Bd. 3. S. 406—456 der 3. Aufl. Berlin 1852; Schlosser, Weltgesch. für das deutsche Volk. Bd. 12. S. 176 ff. G. H. Klippel.

Münter, Friedrich Christian Karl Heinrich, zuletzt Stiftsbischof von Seeland zu Kopenhagen, mehr ein durch vielseitiges und gründliches Wissen ausgezeichneter Gelehrter und Kirchenbeamter als Theologe im engeren Sinne, aber doch nicht ohne bedeutenden Einfluß auf die Kirche, zumal Dänemarks, und ihre Wissenschaft, ein Archäolog und Humanist von europäischem Rufe, war ein Sohn des als trefflicher geistlicher Liederdichter und durch die von ihm herausgegebene, noch in neuester Zeit wieder abgedruckte Bekehrungsgeschichte des Grafen Struensee (1772) in seiner Zeit sehr bekannt gewordenen Balthasar Münter und seiner frommen und tugendreichen Gattin M. S. E. Fr. von Wangenheim. Balthasar M. war Prediger am Waisenhause und Hofdiakonus zu Gotha, als ihm am 14. Oktober 1761 jener Sohn geboren ward, dann kurze Zeit Superintendent zu Tonna, worauf er 1765 als Prediger an die deutsche Petrikirche nach Kopenhagen berufen wurde, wo er als einer der beliebtesten Prediger und als Mensch, als auch ein in Deutschland berühmter homiletischer Schriftsteller, bis zu seinem am 5. Oktober 1793 erfolgten Tode in sehr hoher Achtung stand (vgl. Kochs Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs. 2te Aufl. Stuttg. 1853. 3. Band. S. 50. ff. Leben von seinem Sohne 1793). Hier, wo zu Peter Bernstorfs Zeit ganz deutsche Bildung und reges Interesse an der Blüthe der deutschen Literatur herrschte, erhielt sein begabter Sohn Friedrich eine treffliche Bildung. Das Haus des gelehrten, durch Geist und Karakter hervorragenden Predigers gehörte zu den gebildetsten der dänischen Hauptstadt, und Gelehrte, wie Karsten Niebuhr, Tyge, Rothe, und Künstler, wie der Kupferstecher Preisler, verkehrten vielfach in demselben, wie auch die Dichter: Cramer, Klopstock, von Gerstenberg u. s. w. Nachdem er seine Studien, auf welche er durch tüchtige Privatlehrer gründlich vorbereitet worden, sehr früh angefangen und 1781 vollendet hatte, setzte er zu Göttingen seine theologischen, orientalischen und antiquarischen Arbeiten fort. Nach seiner Rückkehr machte er einige Abhandlungen theils in dänischer, theils in deutscher Sprache bekannt, die für seinen Forschungsgeist wie für seine ausgebreitete Gelehrsamkeit zeugten. Er fing schon jetzt an sich weitschichtige Collectaneen anzulegen, in der Regel in der Weise, daß er sich über den Gegenstand, womit er sich beschäftigte, vorläufig zusammenhängende Notizen oder Paragraphen aufzeichnete und dann, wie ihm in seinen Studien etwas über den Gegenstand aufstieß oder selbst etwas einfiel, dieß auf losen Blättern hineinlegte. Wenn er meinte einen hinreichenden Apparat zusammen zu haben und ein äußerer Anlaß hinzutrat, arbeitete er aus diesem Stoff oft sehr rasch Abhandlungen, später Bücher, aus, die durch die umfassendste Kenntniß und ausgesuchteste Gelehrsamkeit fast immer ihren Gegenstand bedeutend weiter führten. Die öffentliche Aufmerksamkeit war früher schon auf den jungen Gelehrten gerichtet, als er, durch ein Königl. Stipendium dazu in den Stand gesetzt, wie sie damals jungen strebenden Geistern in Dänemark mit ebensoviel Umsicht als Liberalität gewährt zu werden pflegten, 1786 eine Reise über Wien nach Rom unternahm und sich in Italien, insbesondere auf Sicilien, eine Zeit von drei Jahren aufhielt. Ueberall benutzte er die Bibliotheken eifrig und mit Geschick und knüpfte Verbindungen mit den angesehensten Gelehrten an. Obwohl er im Aeußern gerade kein feines Wesen hatte, sich auch, wie Gelehrte oft, in Kleidung und Manieren etwas vernachlässigte, in seinen Ausdrücken mehr derb als gesucht war, trug er doch das Gepräge einer guten Er-

ziehung und wußte mit den Vornehmen unbefangen und ohne Verlegenheit zu verkehren. Durch die Freimaurerei kam er auch in vielfache förderliche Verbindungen. — In Rom ließ er, von dem gelehrten nachmaligen Cardinal Borgia dazu aufgemuntert, eine Probe der koptischen Uebersetzung des Daniel drucken, mit den beiden Abhandlungen über das Alter der koptischen Uebersetzungen der Bibel (in Eichhorns allg. Bibl. der bibl. Lit., Th. 4, S. 1—30. und 385—427.) ein schätzbarer Beitrag zur Kritik derselben. Nächst den orientalischen Studien beschäftigte ihn besonders Kirchengeschichte und Archäologie. Den Sinn für letztere wirkte besonders die Bekanntschaft mit dem zu Ripen in Jütland gebornen, in Rom zur katholischen Kirche übergetretenen Georg Zoëga. In Rom hatte er auch Gelegenheit gehabt Geist und Verfassung der römischen Kirche in der Nähe kennen zu lernen, wie auch insbesondere den Kampf der jansenistischen und jesuitischen Partei. Mit einem der Häupter der ersteren, dem edlen Bischof Scipio Ricci stand er in naher Verbindung. Nach seiner Rückkehr gab er Nachrichten über Sicilien heraus (zuerst dänisch 1788 ff., dann auch deutsch 1790 in zwei Bänden, auch in andere Sprachen übersetzt).

So war der „energische, heftige, junge Doktor" (Göthe), dessen Ziel eben die Gelehrsamkeit selbst war, durch vielumfassende Studien und interessante Erfahrungen zum Dozenten trefflich vorbereitet, als er 1788 professor theologiae extraordinarius an der Kopenhagener Universität wurde. Schon nach 1½ Jahre trat eine Vakanz in der Fakultät ein. Obgleich seine Jugend Bedenken erregte, ward er doch 1790 professor ordinarius und assessor consistorii, wie die akademische Behörde dort heißt, erhielt auch, nachdem er bereits sechs Jahre früher Doktor der Philosophie geworden, noch in demselben Jahre die Würde eines Doktors der Theologie. Er war ein durch Lehrgaben wie durch seine persönlichen Eigenschaften sehr beliebter Lehrer.

Münter nahm in den religiösen oder vielmehr oft irreligiösen Bewegungen der Zeit keine ganz feste Stellung ein, so genau er auch jede Phase der Dogmenentwicklung in der alten Kirche und die Erklärungen der wichtigsten Schriftstellen kannte. „Völlig entschieden jedoch war in ihm der Glaube an die Göttlichkeit des Christenthums und dieser war so unerschütterlich wie Alles, was zu seinem Innersten gehörte; denn in vielen Meinungen konnte er schwanken, wo er aber Ueberzeugung gewonnen hatte, war er sehr fest." Zur Polemik hatte er weder Neigung noch Gaben.

Während der 18 Jahre, in welchen er bei der Universität stand, hielt er abwechselnd Vorträge über die Kirchengeschichte in ihrem ganzen Umfange, die kirchlichen Alterthümer, die Dogmengeschichte, die er zuerst in Kopenhagen einführte, die Einleitung ins neue Testament, die Exegese, besonders der poetischen Bücher des alten Testaments, die natürliche Theologie, populäre Dogmatik, Pastoraltheologie und über spezielle Gegenstände z. B. die Augsburgische Confession. Er hielt seine Vorlesungen gern und pünktlich, arbeitete sie genau aus und sein Vortrag war klar und natürlich. Wo er in Jünglingen Liebe zu den Wissenschaften entdeckte, zog er sie an sich und öffnete ihnen die Schätze seines Wissens und seiner damals schon sehr bedeutenden Bibliothek, seines Münzkabinets und anderer Sammlungen, leitete ihre Studien und feuerte sie zu eignen Arbeiten an, zu denen er sie öfter auch mit Materialien versah; es kam sogar vor, daß er sein ganzes Collectaneen-Convolut ihnen mittheilte.

Eine seiner frühesten und angesehensten Arbeiten ist eine „metrische Uebersetzung der Offenbarung Johannis (in Hexametern) mit Anmerkungen" (1784. 2te Aufl. 1806). Sehr schätzbar sind folgende historische Werke: Versuch über die kirchlichen Alterthümer der Gnostiker (1790, eine in Aussicht gestellte zweite Auflage ist nicht erschienen); Magazin für Kirchengeschichte und Kirchenrecht des Nordens (1792—96. 2 Th.); das Statutenbuch der Tempelherrn, das er in der Corsinischen Bibliothek zu Rom entdeckt hatte (Berlin, 1794); vermischte Beiträge zur Kirchengeschichte (1798); Handbuch der ältesten christlichen Dogmengeschichte (1801 ff., deutsch von Evers 1802. 2 Bde. in 3 Abth.); ein Lehrbuch der Dogmengeschichte, das aber ungedruckt liegen blieb; die dänische Re-

formationsgeschichte (Kop. 1802. 2 Th.); Untersuchungen über die persepolitanischen Inschriften (1800, deutsch 1802); Spuren ägyptischer Religionsbegriffe in Sicilien und den benachbarten Inseln (Prag, 1806). — An diese schließen sich aus späterer Zeit noch an: De Schola Antiochena (Havn. 1811, deutsch bearbeitet in Stäudlins und Tzschirners Archiv I. 1. 1814); Gesch. der Verfolgungen der ältesten Kirche (1812—18); Antiquarische Abhandlungen (1816); Religion der Karthager (1816. 2te Aufl. 1821); der jüdische Krieg unter Trajan und Hadrian (Altona, 1821); Untersuchungen über den Ursprung der dänischen Ritterorden (1821); Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen (Lpzg. 1823—34. 3 Bde.); Sinnbilder und Kunstvorstellungen der alten Christen (Altona, 1825. 2 Hefte in 4. mit vielen Abbildungen, sehr instruktiv und übersichtlich); Symbolae ad interpretationem Ev. Johannis ex marmoribus et nummis (Havn., 1826) und Notitia codicis Evang. Johannis variatem continentis (1829); Effata et oracula Montanistarum (1829); Jul. Firm. Maternus de errore profanarum religionum (1826); die Religion der Babylonier; die Christin im heidnischen Hause vor den Zeiten Constantins d. Gr.; der Stern der Weisen, Untersuchungen über das Geburtsjahr Christi (alle drei Kopenhagen 1827); die altbrittische Kirche (Stud. u. Krit. 1838, 1, S. 54. ff., 3, 744. ff.); ursprüngliche Identität der Presbyter und Bischöfe (1827). Nur Münters Art den Stoff sich allmählich sammeln zu lassen und seine sorgfältige Benutzung der Zeit machen es erklärlich, wie er in einem arbeitsvollen Amte auch noch in der letzten Zeit nach so vielen Seiten hin wissenschaftlich thätig sein konnte.

Auch an praktischen Unternehmungen betheiligte er sich; so gab er hauptsächlich die Anregung zur Gründung eines Museums für die nordischen Alterthümer, welches jetzt als das reichste und bestgeordnete in seiner Art von großer Bedeutung ist. Er trat ins Missionscollegium und in die Direktion des Waisenhauses ein, welches ihn veranlaßte 1806 auf einer Reise nach Berlin, Leipzig und Dresden sich mit Bürgerschulen und ähnlichen Anstalten bekannt zu machen, wobei er der Schlacht bei Jena mit genauer Noth entkam. Dann erlebte er die Belagerung von Kopenhagen (1807), die er in einer eignen Schrift anschaulich schilderte.

Da in Folge der Erschütterung durch diese Begebenheit der kränkliche Bischof Balle, der Primas der dänischen Kirche, von seinem Amt zurückgetreten war, wurde Dr. Münter als der 16te Bischof von Seeland am 2. April 1808 zu seinem Nachfolger ernannt. Nun beginnt für denselben eine bedeutende praktische Thätigkeit, neben der die wissenschaftliche doch immer herging. Er war ein tüchtiger Geschäftsmann, besonders von seltener Detailkenntniß; zwar kein ausgezeichneter Kanzelredner, aber doch fähig treffliche Gelegenheitsreden zu halten; seine Haltung vor dem Altar war voll Würde und Wärme. „Auf dem Meisterstuhle der Freimaurer wie auf dem akademischen Lehrstuhle, vor dem Altar wie auf der Kanzel, im Angesicht der Erbauung suchenden Christengemeine, allenthalben war sein Vortrag — eine anfängliche, schnell vorübergehende Schüchternheit, die Schwester der Bescheidenheit, abgerechnet — männlich, würdevoll, ergreifend, höchst lehrreich.“ — Als Visitator hatte er freilich nicht die rechte Popularität, er verstand das Volk, dieses ihn nicht ganz; dagegen seine Güte und Rechtlichkeit gewann ihm alle Herzen, und sein rasches Auffassungsvermögen und sein treues Gedächtniß ließen ihn Vieles bemerken und behalten; so half er manchen Schäden ab, wirkte für die Fortbildung der Geistlichen und für die Hervorhebung ihrer stillen mehr verborgnen Verdienste. Verketzerungssucht und Buchstabendienst bekämpfte er ernstlich. Gegen diese sind seine beiden epistolae encyclicae 1817 und 1826 bei beiden Jubiläen der Reformation gerichtet. Auf seinen Vorschlag ward eine Commission zur Revision der kirchlichen Uebersetzung des neuen Testamentes ernannt, welche ihr Werk mit Treue und Mäßigung 1819 abschloß. Als aber in England die Bezweiflung von 1 Joh. 5, 7. angegriffen und der Versuch gemacht wurde die alte eigens wieder abgedruckte Uebersetzung — the old and standard version — statt der nun autorisirten in Dänemark zu verbreiten, versperrte er ihr — das Privilegium des Waisenhauses benutzend —

den Eingang; auch ließ er sich auf den von ebendaher gemachten Antrag, die Bibel ohne Apokryphen auszutheilen, nicht ein.

Persönlich war er voll von Liebe und Milde in Beziehung auf seine Gegner und hielt sich zwischen den Streitenden in einer gemäßigten, doch keineswegs karakterlosen Mitte; seine Milde und Humanität, wie seine Anspruchslosigkeit, gewannen ihm alle Herzen. Eine glückliche Häuslichkeit bildete einen trefflichen Boden für sein öffentliches Wirken. Seine Gattin, Maria Elisabeth Krohn, Tochter eines Lübeckischen Bürgermeisters, wußte mit Liebe und Geist an seinen Bestrebungen Theil zu nehmen, ohne sich je in seine Angelegenheiten zu mischen. Seine günstige äußere Lage, seine große Bibliothek, seine bedeutenden Sammlungen förderten seine Thätigkeit nicht wenig, wie sein gastfreies Haus Jüngeren vielfache Förderung bot. Seine sehr kräftige Natur erlag einer Krankheit am 9. April 1830; an einem Charfreitage starb er im 69. Jahre seines Alters. Die Geistlichkeit seines Stifts hat ihm ein Denkmal gesetzt; sein sehr ähnliches Bild ist nach einem Gemälde von Hornemann lithographirt, seine Marmorbüste von Freund sehr gelungen. — Er war Ritter, Bischof, Comthur und Großkreuz des Danebrogordens. Noch sey hier bemerkt, daß er die Salbung des Königs und der Königin von Dänemark vollzog und die Akten darüber herausgab, denen er die mehrerer anderer Könige folgen ließ, wodurch er die Sammlung der Salbungsakten sämmtlicher protestantischer Könige Dänemarks vollständig machte. — Er war Mitglied so vieler gelehrter Gesellschaften, daß sich darin wie in einem Spiegel sein europäischer Ruf darstellt, obgleich er nie nach Auszeichnungen haschte, sondern nur darnach strebte treu erfunden zu werden in seinem Berufe. Eine Karakteristik und Biographie hat sein Schwiegersohn Mynster gegeben in Stud. u. Krit. 1833. I. S. 13—53. **L. Pelt.**

Münzer, Thomas, ein Schwärmer des 16. Jahrhunderts, dessen Geschichte in den Gang der Reformation verwickelt ist. Als der einzige Sohn nicht ganz armer Eltern war er um das Jahr 1490 zu Stolberg am Harz geboren. Ueber seine Jugendschicksale ist nichts weiter bekannt, als was er selbst im peinlichen Verhör vor seinem Tode aussagte (Walch, Luther's Werke, Bd. 16. S. 158), daß er nämlich zu Aschersleben und Halle Collaborator gewesen und als solcher einen Bund gegen den damal. Erzbischof von Magdeburg, Ernst II. gemacht habe. Da dieser schon 1513 starb, so kann man dieß nur als einen Jugendstreich M.'s ansehen, der aber insofern von Bedeutung ist, als er zeigt, wie frühzeitig der Trieb zu geheimen Bündnissen in ihm erwachte. Ebenso tritt ein anderer Zug seines Wesens schon jetzt hervor, nämlich ein unsteter, in Abenteuern und hochfliegenden Plänen sich bewegender Wandertrieb. Bald nach seinem Aufenthalte in Halle scheint er auf der benachbarten Leipziger Universität Theologie studirt zu haben, wenigstens erscheint er 1515 als Magister artium und Baccalaureus der Theologie, auch ward ihm das Amt eines Präpositus in Frohsen bei Aschersleben verliehen. Darauf wird er 1517 Lehrer am Martinigymnasium zu Braunschweig, um schon in demselben Jahre wieder in Stolberg und dann 1519 in Leipzig zu erscheinen, sich um ein neues Amt bewerbend. Dieß erhielt er noch in demselben Jahre durch seine Anstellung als Kaplan und Beichtvater der Bernhardinernonnen im Kloster Beutitz vor Weißenfels. Aber auch hier fand sein unruhiger Geist keinen bleibenden Aufenthalt, denn schon zu Anfang 1520 trat er in Verhandlung mit dem Magistrat zu Zwickau, und es gelang ihm, als Prädikant an der Marienkirche, der Haupt- und Pfarrkirche der Stadt, angestellt zu werden. Gleich seine erste Predigt (Sonntag Rogate 1520) machte großes Aufsehen und erweckte ihm eben so viel Freunde wie Feinde.

Gleich beim Beginn der Reformationsbewegung hatte er sich mit dem ganzen Ungestüm seines unruhigen Geistes ihr hingegeben, war mit Luther in Verbindung getreten und galt als unerschrockener Vorkämpfer der neuen Richtung. Er faßte sie aber vorherrschend von ihrer negativen Seite auf, wonach sie den Umsturz der bisherigen Ordnung des kirchlichen Lebens zur Folge hatte. Rücksichtslos griff Münzer zunächst das Treiben der reichen und mächtigen Bettelmönche in Zwickau an und sah sich dadurch

bald mit diesen und ihrem Vertreter, dem alten Bruder Tiburtius von Weißenfels, in erbitterten Streit versetzt. Beide Theile hatten Anhänger in der Stadt, doch überwog Münzer's Gunst, indem sich die einflußreichsten Bürger der Stadt ihm zuneigten, da sie von der Habsucht und dem Stolz der Bettelmönche vielfach zu leiden hatten. Münzer zeigte sich damals auch noch in den Schranken der Mäßigung, insofern er sich dem Urtheil des Bischofs von Naumburg zu unterwerfen bereit erklärte und auch an Luther zu seiner Rechtfertigung Briefe mit Ausdrücken der Anerkennung und Bewunderung schrieb. Kaum war dieser Kampf (Mitte 1520) beseitigt, so sah sich Münzer in einen anderen verwickelt, der einen schlimmen Ausgang für ihn nahm. An derselben Marienkirche, an welcher Münzer angestellt war, wirkte schon einige Jahre vor ihm Dr. Johann (Sylvius) Wildenauer, aus Eger gebürtig, gewöhnlich Egranus genannt, gleichfalls als concionator. Dieser war zwar auch der Reform zugethan, aber er faßte sie mehr von ihrer humanistischen Seite, und ging daher nur, so weit es die Opposition gegen die Unwissenheit der Mönche galt, mit Münzer auf gleicher Bahn. Im Uebrigen aber hielt er es mit den Vornehmeren in der Stadt und bot in seinem Privatleben manche Blößen dar; er war eitel, weltlich und zu paradoxen Behauptungen geneigt. Münzer kam bald mit Egranus in erbitterten Streit, der schon im November 1520 bis zu öffentlichen Bekämpfungen auf der Kanzel ausartete. Das niedere Volk schaarte sich um Münzer und sah in ihm nicht bloß den kirchlichen Reformator, sondern auch den Anwalt der unterdrückten bürgerlichen Interessen. Hier entwickelte Münzer zuerst sein demagogisches Talent, welches in der damaligen Zeit allgemeiner Gährung reichliche Gelegenheit fand, sich geltend zu machen. Unter der Zunft der in Zwickau zahlreichen Tuchweber hatte Münzer namentlich einen Mann gewonnen, der auch später eine gewisse Berühmtheit erlangte, Nikolaus Storch. Sey es nun, daß dieser durch Verbindung mit den Sekten des benachbarten Böhmens oder durch Münzer selbst in eine schwärmerische Richtung hineingezogen war, genug Storch bildete bald den Mittelpunkt eines Kreises fanatisirter Anhänger, welche sich göttlicher Offenbarungen rühmten und diese in geheimen Conventikeln und Winkelpredigten ausbreiteteten. Zwölf Apostel und 72 Jünger wurden gewählt, Münzer und Storch galten als ihr Haupt. Diese Bewegung gewann bald eine Ausdehnung, die über den in kleinliche Persönlichkeiten ausartenden Streit mit Egranus weit hinausging; als daher letzterer von Zwickau wich und nach Joachimsthal zog (April 1521), war die Ruhe in der Stadt keineswegs hergestellt. Münzer, dem wahrscheinlich die untergeordnete Stellung als Prädikant an der Marienkirche nicht zusagte, wußte sich eine einflußreichere zu verschaffen, indem er sich in die Predigerstelle an der Kirche zu St. Katharina eindrängte. Hier regte er in Verbindung mit dem ihm gleichgesinnten Magister Loner das Volk gegen einen Priester zu Marienthal, Namens Nikolaus Hofer, der Münzer öffentlich angegriffen hatte, auf, so daß dieser mit Lebensgefahr sich flüchten mußte (Dezember 1520). Als jener dieserhalb von dem bischöflichen Offizial nach Zeitz zur Verantwortung citirt wurde, wagte er es, den Offizial öffentlich von der Kanzel nach Zwickau zu citiren (den 13. Januar 1521). So sehr auch Freunde Münzer's ihn zu warnen suchten und der große Anhang, den er im niederen Volke hatte, dem Rathe Rücksichten der Schonung auferlegte, so ging er den einmal eingeschlagenen Weg mit wüthendem Trotze weiter; er ließ Schmähgedichte über den abwesenden Egranus an die Kirchthüren anschlagen, und dieß war die Ursache, daß der Rath nach Untersuchung der Sache ihm den Urlaub gab. Er blieb aber nichtsdestoweniger in der Stadt und regte die Tuchknappen zu förmlichem Aufruhr an. Da griff der Rath energisch ein; 55 der Rädelsführer wurden gefangen gesetzt, ein großer Theil der Uebrigen verließ die Stadt, Münzer mit ihnen. Erst jetzt ward die Ruhe hergestellt, besonders auch dadurch, daß der Rath auf Empfehlung Luther's den Nikolaus Hausmann, bisher Pfarrer in Schneeberg, zum Pfarrer an der Marienkirche ernannte. Doch blieb Storch mit seinen Anhängern in der Stadt, und erst zu Weihnachten 1521 erweckten sie die Aufmerksamkeit des eifrigen Hausmann, und

er veranlaßte ihre Entfernung aus der Stadt. Es ist bekannt, wie diese Schwärmer unter dem Namen der Zwickauer Propheten in Wittenberg ihr Heil versuchten und auch eine Zeit lang daselbst Anklang fanden. (Vgl. über Münzer's Aufenthalt in Zwickau: Descriptio urbis Cycneae von Laurentius Wilhelm, herausgegeben von Tobias Schmidt. Zwickau 1633. S. 90. 215—217.)

Münzer schied in Gemeinschaft mit Markus Thomä Ende April 1521 von Zwickau und schweifte zunächst eine Zeit lang im mittleren Deutschland umher, um des Wortes willen, wie er an einen Freund schreibt. (Vergl. Seidemann, Thomas Münzer, S. 122.) Seine bisherige Wirksamkeit hatte ihm schon eine gewisse Berühmtheit erworben, und die Elemente der Bewegungspartei schlossen sich ihm an. Zu Anfang des Septembers finden wir ihn in Böhmen wieder und zwar zunächst in Saatz. Dieser Ort, an dem eine Gemeinde der böhmischen Brüder (damals Picarden genannt), aber auch andere Sekten Böhmens ihren Sitz hatten (vergl. Gindely, Geschichte der böhmischen Brüder I. S. 17. 44. 49. 93. 167. 197.), bot gewiß für Münzer einen geeigneten Boden zu weiterem Wirken dar. Nach Böhmen war damals schon der Ruf von Luther's Werk gedrungen und hatte lebhafte Sympathien erweckt. Alle verschiedenen Parteien hofften auf eine neue, durch deutsche Mitwirkung zu bewerkstelligende Erhebung; Münzer war deshalb willkommen und scheint zu weiter gehenden Planen sich angeboten zu haben. Wenigstens finden wir ihn im November 1521 in Prag öffentlich mit einem in schwülstiger Sprache abgefaßten Manifest an die Böhmen auftreten (abgedruckt im Anabaptisticum et enthusiasticum Pantheon u. s. w. 1702, und verbessert bei Seidemann, S. 122). Man erkennt in dem Aufruf schon die wesentlichsten Grundzüge der später in mehreren Druckschriften ausgebildeten Lehren Münzer's. Prag bot indeß nicht den geeigneten Boden für solche Radikalreformen dar, wie sie Münzer im Sinne hatte. Die dort herrschenden Calixtiner bewachten jeden derartigen Versuch eifersüchtig, stellten den neuen Ankömmling unter scharfe Aufsicht und veranlaßten seine Entfernung. Münzer begab sich demnach von Neuem auf die Wanderschaft, er durchstreifte die Mark Brandenburg und fand sich Anfang 1522 in Wittenberg ein, wo unter Karlstadt's Anführung und dem Beistand der Zwickauer Propheten eine gänzliche Auflösung aller bestehenden kirchlichen Verhältnisse sich vorbereitete. (Vgl. Salig, Historie der Augsburgischen Confession, III. S. 1099.) Obwohl er mit Melanchthon und Bugenhagen in Verbindung trat, so führte ihn doch Gleichheit des Strebens und innerer Gesinnung mehr zu Karlstadt hin. Mit ihm schloß er von nun an einen dauernden Freundschaftsbund, der durch die Entfernung Karlstadt's von Wittenberg nur um so fester begründet wurde. Das Auftreten Luther's in Wittenberg mußte Münzer überzeugen, daß in seiner Nähe für ihn kein Boden fernerer Wirksamkeit sey; er entfernte sich also von Wittenberg bald und scheint zunächst nach Nordhausen gezogen zu seyn. Hier knüpfte er mit allen Elementen der für den Augenblick versprengten Bewegungspartei Verbindungen an, und durch diese gelang es ihm, zu Ostern 1523 in Alstedt in Thüringen eine Pfarrstelle zu erlangen. Die Gemeinde scheint ihm unbedingt ergeben gewesen zu seyn, sein Amtsgenosse Simon Haferitz (vergl. über ihn Hagen, Deutschland's litterar. u. relig. Verf. im Reformatonszeitalter, 1844. III. S. 114) stimmte in den gleichen Ton ein, so ward es Münzer nicht schwer, den Gottesdienst ganz nach seinen Ideen neu zu ordnen. Er gab darüber eine Schrift heraus, welche zeigt, daß er damals noch ziemlich gemäßigt verfahren ist. (Ordnung und berechunge des Teutschen ampts zu Alstadt durch Tomam Müntzer seelwarters ym vorgangen Osteren auffgericht, 1523.) Die Kindertaufe war beibehalten, eben so manche Ceremonien, die keineswegs in der Schrift erwähnt sind. Bald darauf vervollständigte er diesen ersten flüchtigen Versuch zu liturgischen Aenderungen durch zwei ausführlichere Schriften über denselben Gegenstand (Deutsch-Evangelisch Meßze, Alstedt 1524. — Deutzsch kirchenampt . . . Alstedt). Indessen war es Münzer nicht darum zu thun, sich auf die bescheidene Wirksamkeit eines Pfarrers zu beschränken; bei der Gährung der Zeit und

unterstützt von eifrigen Anhängern weit und breit, gingen seine Pläne auf weiter gehenden Umsturz der bisherigen Verhältnisse. Vornehmlich galt sein Streben jetzt, Luther's Ansehen, das ihm am meisten entgegenstand, zu stürzen. Er war deßhalb unermüdlich thätig, durch geheime Boten, die ab und zu gingen, sich des Einverständnisses Gleichgesinnter zu versichern. Ein wesentliches Mittel ward ihm dabei die Errichtung von Winkeldruckereien in Eilenburg, Jena und Alstedt, die bald eine zahlreiche Menge von Flugschriften in die Welt sandten. Eine solche Thätigkeit konnte nicht lange verborgen bleiben. Luther, durch die Vorgänge in Wittenberg gewarnt und auf den Geist des Aufruhrs, der sich überall kund gab, aufmerksam, wurde insbesondere durch den Schösser in Alstedt, Hans Zeys, von den Vorgängen dort genauer unterrichtet und säumte nicht, zuerst Münzer selbst zu warnen, auch ihn zur Verantwortung besonders über die eigenmächtigen Aenderungen des Gottesdienstes nach Wittenberg einzuladen. Münzer weigerte sich aber, zu erscheinen. Nun wendete sich Luther durch Spalatin an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen. Dieser zögerte lange, seiner Abneigung zu entschiedenen Maßregeln gemäß, ehe er sich zum Einschreiten gegen Münzer bewegen ließ; ja vielleicht war es seine eigene Veranstaltung, die ihn dahin führte, Münzer selbst zu hören. Zu Anfang des Jahres 1524 fand er sich mit seinem Bruder, dem Herzog Johann, auf dem Schlosse zu Alstedt ein, und dort hielt Münster eine Predigt vor den Fürsten, die er bald darauf durch den Druck bekannt zu machen sich beeilte. (Außlegung des andren unterschyds Danielis deß propheten gepredigt auffem schlos zu Alstet vor den tetigen thewren herzcogen u. vorstehern zu Sachssen durch Thomam Müntzer diener des wordt gottes. Alstedt 1524.) Sie enthält neben einer Vertheidigung seiner auf göttlichen Offenbarungen ruhenden Lehrweise die Aufforderung an die Fürsten, mit Gewalt und ohne Schonung die Gottlosen auszurotten. „Lasset die Uebelthäter nicht länger leben, die uns von Gott abwenden.“ „Die Gottlosen haben kein Recht zu leben, allein, was ihnen die Auserwählten wollen gönnen.“ Ganz besonders gilt dieß denen, die noch am alten papistischen Götzendienst hängen. „Daß die Apostel der Heiden Abgötter nicht verstört haben, antwort ich also: daß St. Petrus ein furchtsamer Mann war. Galat. 2. hat er mit den Heiden geheuchelt; er war aller Apostel Figur.“ Diejenigen, welche sich auf die Gütigkeit Christi berufen, nennt er Heuchler, wobei nicht undeutliche Anspielungen auf Luther vorkommen. „Es ist ein rechter, apostolischer, patriarchalischer und prophetischer Geist auf die Gesichte warten und dieselbigen mit schmerzlicher Betrübniß überkommen. Darum ist's nicht Wunder, daß sie Bruder Mastschwein und Bruder Sanfteleben verwirft.“ Daß er hochfliegende Plane im Sinne habe, deutet er deutlich an. „Ich weiß fürwahr, daß der Geist Gottes jetzt vielen auserwählten frommen Menschen offenbart eine treffliche, unüberwindliche zukünftige Reformation, (die wird) von großen Nöthen seyn, und es muß vollführt werden, es wehre sich gleich ein Jeglicher, wie er will.“

Diese Predigt ward bald nach ihrem Druck Luther zugeschickt und enttäuschte ihn völlig über den Geist des Mannes, der früher jeden Antheil an den Zwickauer Unruhen abgeläugnet hatte; (Seidemann, S. 119; der Brief Münzer's an Luther ist vom 9. Juli 1523. Hierbei sey bemerkt, daß Luther's Aeußerung im Briefe an Spalatin (de Wette II, 201) vom 29. Mai 1522: Egisse radices suas dogma Thomae de baptismo infantium altissime, scio, nicht auf Münzer zu beziehen ist, wie de Wette und Seidemann annehmen, sondern auf Marcus Thomae, den Gefährten von Nikolaus Storch, der als gelehrter Hauptrepräsentant des Anabaptismus galt. Münzer hat die Bestreitung der Kindertaufe niemals, am allerwenigsten schon 1522 in den Vordergrund gestellt). Da gleichzeitig Karlstadt seine Bilderstürmerei in Orlamünde begann und ebenso wie Münzer in zahlreichen Druckschriften die vorhandene Aufregung vermehrte, so gab dieß Luther Veranlassung, beim Herzog Johann darüber Klage zu führen. Es ward darauf der Druck der Münzer'schen Schriften untersagt und er zu gleicher Zeit (im Mai 1524) nach Weimar zur Verantwortung gerufen, doch mit der

Warnung vor weiterem Aufruhrpredigen wieder entlassen. Dieß hatte aber so wenig Erfolg, daß er schon im Juni 1524 das ihm unbedingt anhängende Volk zu einem Zerstörungszug gegen eine Kapelle in Malderbach bei Alstedt, wo ein wunderthätiges Marienbild zahlreiche Wallfahrer herbeizuziehen pflegte, aufmunterte. Das stürmende Volk verbrannte die Kapelle unter allerlei Unfug gegen die Bilder. Münzer's Anhang erschien jetzt politisch gefährlich, um so mehr, da er sich nicht begnügt hatte, bloß durch Predigten und Schriften zu wirken, sondern auch einen Geheimbund zu organisiren anfing, der auf Ausrottung des Papismus und Abschaffung jeder obrigkeitlichen Gewalt ausging. Seine Anhänger zeichneten sich durch eine eigene Tracht und lange Bärte aus. So ward Münzer zum zweiten Male am 1. August nach Weimar vor die Fürsten von Sachsen und ihre Räthe zur Verantwortung gezogen. Darf man einer alten Nachricht trauen (Ein nützlicher Dialogus oder Gesprechbüchlein zwischen einem Müntzerschen Schwärmer und einem Evangelischen frommen Bauer, die straff der auffrürischen Schwermer zu Frankenhausen geschlagen, betreffend. Wittenberg 1525, Bd. III. 6.), so spielte er bei diesem Verhör eine so klägliche Rolle, daß ihn die Stallbuben verhöhnten und ihm nachriefen: Siehe, Münzer, wo ist nun dein Gott und dein Geist? In Folge dieser Verhandlung mußte er Alstedt verlassen, und es zeigte sich dabei, daß ihm dort nur das niedere Volk angehangen hatte, denn gerade mehrere Bürger der Stadt hatten auf seine Entfernung gedrungen.

Mit der Entfernung von Alstedt beginnt der zweite Abschnitt seines Lebens, der ihn bald seinem verhängnißvollen Ende zuführte. Münzer ging von Alstedt noch Anfangs August 1524 nach Mühlhausen in Thüringen, und er war schon dort, als ein Brief Luther's den Rath der Stadt vor ihm warnte (vom 14. Aug., de Wette II, 536; vgl. Holzhausen, Heinrich Pfeifer und Thomas Münzer in Mühlhausen, in Ad. Schmidt's Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, IV. 1845, S. 365—394. 374). Hier in Mühlhausen, einer freien Reichsstadt, hatten Münzer'sche Emissäre den Boden für eine Wirksamkeit in seinem Sinne bereitet. Neben anderen wirkte dort besonders ein aus der Cisterzienserabtei Reiffenstein entlaufener Mönch Heinrich Pfeifer, sonst Schwertfeger genannt. Durch diesen und andere in gleichem Sinne wirkende Volksaufwiegler war erst ganz vor Kurzem eine friedliche Revolution in der Stadt vollzogen, welche die frühere aristokratische Regierung der Stadt in eine mehr demokratische umgewandelt und zugleich der kirchlichen Reform die breiteste Basis verschafft hatte. Münzer hatte mit Pfeifer ohne Zweifel schon früher Verbindungen angeknüpft und beide vereint begannen nun den Kampf gegen Luther. Münzer schrieb mehrere Schriften, in denen sich ein wüthender Haß gegen Luther ausspricht, den er mit Recht als denjenigen erkannte, der seinem Treiben die größten Hindernisse in den Weg gelegt hatte. (Ausgetrückte emplösszung des falschen Glaubens der ungetrewen Welt, durch gezeugnus des Euangeliens Luce, vorgetragen der elenden erbermlichen Christenheyt zur innerung jres irsals. — Ezechie am 8 Cap. Thomas Müntzer mit dem Hammer. Mülhausen 1524. — Hochverursachte Schutzrede und antwort wider das Geistlose Sanfft lebende fleysch zu Wittenberg, welches mit erklärter weyße, durch den diepstal der heiligen schrift die erbermdliche Christenheit, also gantz jämerlicher besudelt hat. Thomas Müntzer, Alstedter.) Letztere Schrift, veranlaßt durch Luther's Schreiben an die sächsischen Fürsten, sich dem aufrührerischen Geiste zu widersetzen (vom 24. Aug. 1524), war in Nürnberg gedruckt worden, wohin sich Münzer nach kurzem Aufenthalt in Mühlhausen begeben hatte. Hier überhäuft er Luther mit den wüthendsten Schimpfreden, nennt ihn die deutsche, babylonische Frau, Jungfer Martin, Erzheide, Erzbube, Doktor Ludibrii, Doktor Lügner, Wittenbergischer Pabst, tückischer Kulkraber, Basilisk u. s. w. — Seine Entfernung von Mühlhausen hatte übrigens nicht in der Unsicherheit seines dortigen Aufenthaltes seinen Grund (wie Seidemann S. 46 andeutet), sondern ohne Zweifel in der Absicht, auswärts sich verstärkte Bundesgenossen zu verschaffen. Der Rath in Nürnberg war aber aufmerksam gemacht auf das Treiben solcher Männer, und dieß veran-

laßte Münzer, nach kurzem Verweilen sich zu entfernen. Er begegnet uns zunächst wieder am Ende des Jahres 1524 in Basel, wo er mit Oekolampad in Berührung tritt. Wahrscheinlich zog ihn dahin der Ruf größerer Freiheit, den die Schweizerstädte genossen, wenn er nicht etwa von den wiedertäuferischen Bewegungen Nachricht erhalten hatte, die um diese Zeit in Zürich und der Umgegend ausgebrochen waren. Oekolampad, der von ihm noch nichts wußte und dem er sich als ein um des Evangeliums willen vertriebener Prediger vorstellte, tröstete ihn und empfahl ihm Geduld im Leiden. (Vgl. Herzog, Leben des Oekolampad, 1843. II. S. 270.) Münzer scheint indeß in Basel keinen Boden für seine Wirksamkeit gefunden zu haben. Denn ohne daß er sich dort sonst bemerkbar gemacht, tritt er bald darauf in Klettgau und Hegau und in der Grafschaft Stühlingen auf und verweilt einige Wochen in Grießen, wo er in Verbindung mit den einflußreichen Parteihäuptern des dort sich vorbereitenden Bauernaufruhrs erscheint. (Vgl. Bullinger, adv. Anabaptistas, Tigur. 1560, S. 2.) Ob er mit Balthasar Hubmeier, der um diese Zeit (Okt. 1524) in Waldshut seine demagogisch-wiedertäuferische Wirksamkeit entfaltete, in nähere Berührung getreten, ist bei der inneren Verwandtschaft Beider wahrscheinlich, obwohl nicht ausdrücklich bezeugt. Er selbst sagt in dem Bekenntniß vor seiner Hinrichtung (Seidemann, S. 152), daß er dort etliche Artikel aus dem Evangelium angegeben habe, wie man herrschen soll, daraus fürder andere Artikel gemacht, doch habe er die Empörung dort nicht gemacht, indem sie bereits aufgestanden gewesen seyen. Wenn man hieraus auf Münzer's Autorschaft der bekannten zwölf Artikel der Bauernschaft geschlossen hat, so ist schon von verschiedenen Seiten (vgl. Bensen, Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken, 1840, S. 65) das Unwahrscheinliche dieser Annahme nachgewiesen worden. Jene Artikel erschienen erst im März 1525, und zwar zuerst in Schwaben, also zu einer Zeit, als Münzer schon längst nicht mehr in jenen Gegenden weilte. Ihr Verfasser ist vielmehr höchst wahrscheinlich der ehemalige pfalzgräfliche Kanzler Fuchssteiner (vergl. Jörg, Deutschland in der Revolutionsperiode von 1522—1526. 1851. S. 180—184).

Münzer verweilte nicht lange in Süddeutschland; er fand ohne Zweifel die Verhältnisse dort nicht so angethan, daß er eine große Rolle daselbst zu spielen hoffen durfte. Sprache, Sitten und politische Zustände gaben der dortigen Bewegung einen so eigenthümlichen Lokalkarakter, daß ein Fremder dort nur höchstens in zweiter Linie etwas gelten konnte. Münzer aber wollte, wo er war, allein herrschen. Er ging deßhalb bald wieder fort, und schon Anfangs Dezember 1524 (vergl. Schmidt a. a. O. S. 376) finden wir ihn in Gemeinschaft mit Pfeifer wieder in Mühlhausen. Ein zahlreicher Haufe von Bürgern und Bauern, Einheimischen und Fremden schloß sich ihnen an und hinderte den Rath am energischen Einschreiten. „Der Alstedter war in der Stadt und predigte und hatte einen großen Anhang oder Zulauf. Wo er auch auf der Straße von Jemand gefragt ward, so hatte er auch sein Buch bei sich, setzte sich nieder und lehrte öffentlich also, daß sehr viel Volkes ihm allenthalben nachlief. Seine Lehre war von der äußerlichen Freiheit wider die Obrigkeit und den Adel. Verdeutschte die lateinischen Responsorien, Messe und andere Gesänge, ließ auch deutsche Meßbücher schreiben und drucken, wie ihrer allhier noch viele vorhanden gewesen sind vor wenig Jahren.“ Bald war die Stadt fast gänzlich in den Händen dieser beiden Volksführer. Die angesehensten Bürger und Rathsherren verließen die Stadt. Die Folgen zeigten sich zunächst in gewaltsamer Aufhebung und Zerstörung der Mönchs- und Nonnenklöster, sodann in der Abbrechung der Altäre und muthwilliger Zerstörung der Bilder in den Kirchen. Zu Fastnacht 1525 erwählte das Volk Münzer zum Pfarrer an der Marienkirche mit Vertreibung der rechtmäßigen Geistlichen. Der Rath mußte Alles geschehen lassen, ja sogar in seine eigene Auflösung willigen, die Pfeifer und Münzer auf einer allgemeinen Volksversammlung am 15. März beantragten. Es ward nun ein neuer sogenannter ewiger Rath eingesetzt, in den nur Anhänger Münzer's gewählt wurden. Jetzt traten die Folgen des von Münzer schon seit seinem Alstedter Aufenthalte geschaf-

fenen und jetzt mit verstärktem Eifer gepflegten Bundes immer deutlicher hervor. Der in Süddeutschland und Franken in vollen Flammen ausgebrochene Bauernkrieg regte die fanatischen Anhänger Münzer's zu gleichen Bestrebungen an. Raubzüge zur Zerstörung von Klöstern und Schlössern wurden unternommen und meistens bei der Schwäche der obrigkeitlichen Gewalt ohne Widerstand ausgeführt. Nur die Edelleute, welche Münzer's Bunde beitraten, wurden geschont, mußten aber Beistand an Waffen und Mannschaft zum Angriff und zur Vertheidigung geloben. Der Bauernkrieg in Thüringen gewann so einen von dem süddeutschen verschiedenen, sozial-theokratischen Karakter. Bald war das ganze westliche Thüringen, das Eichsfeld bis tief in den Ober- und Unterharz in offener Empörung; Mittelpunkt blieb aber Mühlhausen. Hier indeß zeigten sich bald Keime innerer Spaltung unter den beiden Parteihäuptern Münzer und Pfeifer. Jener suchte der Bewegung mehr Plan und Einheit zu geben, während dieser nur seinen augenblicklichen Vortheil im Auge hatte und von den prophetischen Träumen Münzer's nichts wissen wollte. Dieser Zwiespalt beschleunigte die Katastrophe, die dem tollen Greuel ein Ende machte. Die Fürsten, besonders die Herzöge Georg von Sachsen und Heinrich von Braunschweig und der junge Landgraf Philipp von Hessen, ermannten sich und zogen dem bedrängten Grafen Albrecht von Mansfeld zu Hülfe. Die Stadt Frankenhausen, im Besitz der aufrührerischen Bauern, war in Unterhandlungen mit dem Grafen Mansfeld getreten und stand im Begriff, sich mit ihm zu einigen. Münzer hörte davon und zog sogleich in Folge einer ihm gewordenen Offenbarung mit zahlreichen Schaaren bewaffneter Bauern der Stadt zu Hülfe, jede fernere Verhandlung mit dem Grafen widerrathend. Zu gleicher Zeit war aber das Heer der verbündeten Fürsten herangezogen und forderte die zur Unterwerfung geneigte Bauernschaft auf, den Thomas Münzer sammt seinem Anhange lebendig zu überantworten. Münzer fühlte das Bedenkliche seiner Lage und bot die ganze Kraft seiner Beredtsamkeit auf, um die Gemüther zu energischem Widerstand zu entflammen. Ein Augenzeuge jener Scene, der Wiedertäufer Hans Hut, welcher später (1527) ergriffen und zu peinlichem Verhör gebracht wurde, gibt darin folgende Schilderung von dem Vorgange (vergl. Jörg a. a. O. S. 741): „Der Münzer hätte am Sontag (es war Sonntag Cantate, der 14. Mai) zuvor, als die Bauern am Montage danach geschlagen worden wären, zu Frankenhausen unter Anderm gepredigt: Gott der Allmächtige wollte jetzo die Welt reinigen und hätte der Obrigkeit die Gewalt genommen, und solche Gewalt den Unterthanen gegeben, und die Obrigkeiten würden schwach werden, wie sie denn schwach wären, und die Obrigkeiten würden sie bitten, aber sie sollten ihnen keinen Glauben geben, denn sie würden ihnen keinen Glauben halten und Gott wäre mit ihnen, den Unterthanen. Denn die Bauern hätten an jedem Fähnlein einen Regenbogen gemalt geführt und getragen, und hätte der Münzer auf solches weiter angezeigt: das (vermeint den Regenbogen) wäre der Bund Gottes, und also den Bauren drei Tage nach einander von der Schlacht obgemeldtermaßen gepredigt. Wäre allwegen ein Regenbogen am Himmel um die Sonne gesehen worden; denselben Regenbogen der Münzer den Bauern gezeigt und sie getröstet, und ihnen angezeigt: sie sehen jetzo den Regenbogen, den Bund und das Zeichen, daß es Gott mit ihnen haben wollt; sie sollten nur herzlich streiten und keck seyn; und er, Hut, hab zu bemeldter Zeit solchen Regenbogen auch gesehen.“ Melanchthon in seiner bald darauf erschienenen Historie Thomä Münzer's (Walch, Luther's Werke, XVI. S. 199) fügt hinzu, Münzer habe gesagt, er wolle alle Büchsensteine in Ermel fassen, die sie gegen die Bauern schießen würden. Die Schlacht, die am folgenden Tage erfolgte, ward durch die hinterlistige Ermordung eines von den Fürsten zum Unterhandeln abgeschickten Edelmannes beschleunigt, und endete mit der gänzlichen Niederlage der Bauern. Münzer, der sich nach Frankenhausen flüchtete, ward trotz seiner Verkleidung erkannt und zuerst in Gefangenschaft nach Schloß Heldrungen geführt. Von hier schrieb er am 17. Mai noch einen beweglichen Brief an die Mühlhäuser, worin er sie zur Besonnenheit mahnte, ohne indeß besondere Reue

über sein Beginnen zu erkennen zu geben; er empfahl ihnen zugleich sein Weib und Kind. Später, nachdem Mühlhausen sich ergeben und an den Aufruhrstiftern strenge Strafe geübt war, ward auch daselbst Münzer und Pfeifer hingerichtet. Während letzterer bis zuletzt die gewohnte Verstocktheit beibehielt, zeigte sich Münzer verzagt; er nahm das Abendmahl nach katholischer Weise, wie es der Herzog Georg verlangte, und war auf dem Richtplatz vor Todesangst nicht im Stande, den Glauben herzusagen.

Münzer's Geistesrichtung steht nicht isolirt in seiner Zeit, hat aber ihre Wurzeln in der älteren Mystik. Wiewohl er nur geringe theologische Kenntnisse besaß, so führt er doch selbst an, daß ihm die Schriften des Abtes Joachim von Floris, des Suso und Tauler nicht unbekannt geblieben. So weit sich aus seinen wenigen, in schwülstiger Sprache geschriebenen Büchern und seinen verworrenen Ideen ein zusammenhängendes Ganze von Vorstellungen entnehmen läßt, läuft dasselbe auf folgendes hinaus. Er betont zunächst, wie alle Mystiker, die unmittelbare Gemeinschaft des Menschen mit Gott im Gegensatz gegen die gelehrte Theologie und äußerliche Kenntniß der heil. Schrift. Diese unmittelbare Gemeinschaft thut sich kund in Gesichten, Träumen und Offenbarungen. Dieß war der Punkt, an welchem zunächst sein Gegensatz zu Luther klar wurde. Als dieser die Abhängigkeit jeder subjektiven Erfahrung des Glaubens vom geschriebenen Worte Gottes geltend machte und die vorgeblichen Offenbarungen der Zwickauer Propheten für Eingebungen des Satans ausgab, vertheidigte Münzer sie auf's Eifrigste. „Solche Schriftgelehrte“, sagt er, „die da öffentlich die Offenbarung Gottes läugnen, fallen dem heil. Geist in sein Handwerk, wollen alle Welt unterrichten, und was ihrem unerfahrenen Verstande nicht gemäß ist, das muß ihnen alsbald vom Teufel seyn, und sind doch ihrer eignen Seligkeit nicht versichert“ (Auslegung des Daniel, 1524, Bd. 1.). Doch will auch Münzer nicht jedwede Offenbarung für gültig anerkennen, er macht ein besonderes Kennzeichen göttlicher Eingebung geltend, was seiner ganzen Mystik einen eigenthümlichen, düster melancholischen Karakter gibt. Es soll nämlich ein Geist tiefer Betrübniß, innerer Angst und Zerknirschung (convulsio) in der Seele seyn, wenn sie die Offenbarung empfängt. Die Seele soll aller fleischlichen Lust enthoben seyn, — in seiner Sprache entgröbet, —, dann erst kann sie zur rechten Furcht Gottes kommen. „Die Furcht Gottes ist uns hoch von nöthen; sie muß aber rein seyn, ohne alle Menschen- und Kreaturenfurcht. Denn gleich so wenig, als man seliglich zweien Herren dienen mag, so wenig mag man auch Gott und Kreaturen seliglich fürchten. Gott mag sich auch über uns nicht erbarmen, es sey denn, daß wir ihn aus ganzen Herzen allein fürchten.“ (ebendas. Art. 4.). „Unsere Gelehrten verwickeln die Natur mit der Gnade ohne allen Unterschied. Sie verhindern dem Wort seinen Gang, welcher vom Abgrund der Seele herkömmt. — Nun fragst du vielleicht, wie kommt es denn in's Herz? Antwort: Es kommt von Gott oben hernieder in einer hohen Verwunderung. — Und welcher Mensch dieses nicht gewahr und empfindlich worden ist durch das lebendige Gezeugniß Gottes, der weiß von Gott nichts gründliches zu sagen, wenn er gleich hunderttausend Bibeln hätte gefressen. Daraus mag ein jeglicher wohl ermessen, wie fern die Welt noch vom Christen Glauben sey. Soll nun der Mensch des Wortes gewahr werden und daß er sein empfindlich sey, so muß ihm Gott nehmen seine fleischliche Lust, und wenn die Bewegung von Gott kommt in's Herz, das er tödten will alle Wollust des Fleisches“ (ebendas. Bd. 3.). Diesen Zustand, in welchem Gott der Seele sich nahet, nennt er auch Langeweile, Studirung, Versuchung, ausgetrükte Emplößung, und er ist unerschöpflich, wenn er darauf zu reden kommt, so daß man wohl sieht, er beschreibt damit wirklich erfahrene Seelenzustände. Vergl. Seidemann S. 58—59. Statt nun aber, wie andere Mystiker, diesen Zustand als eine Vorbereitung zum vollen seligen Genuß der Gemeinschaft mit Gott zu betrachten, bleibt Münzer bei ihm als dem letzten Ziele stehen und gestaltet demnach auch seine Vorstellung von Christus. Dieser gilt ihm nur als der Leidende und Büßende, dem gleichförmig zu werden in seinen Leiden das höchste Ziel des Christenberufs ist. „Nullus mortalium cognoscit

doctrinam vel Christum an mendax vel verus sit, nisi sua voluntas conformis crucifixo sit." (Vgl. Seidemann S. 120.) Ein Bedürfniß nach innerem Frieden und stillem Genuß der vergebenden Liebe Gottes scheint Münzer nicht gefühlt zu haben. Die Gleichheit des Leidens mit Christo bringt schon an und für sich die Rechtfertigung des Menschen vor Gott mit sich, und so mußte ihm Luther's Rechtfertigungslehre als eine schwere Beeinträchtigung des christlichen Ernstes erscheinen, der strenge Ascese und Weltentsagung fordert. Aber auch die objektive Bedeutung der Person Christi hatte in seinem Gedankenzusammenhang ihren Halt verloren; er galt ihm nur als Vorbild des höchsten Leidens, und er sagt geradezu: „der Mensch erkennt, daß er sey ein Sohn Gottes, und Christus sey der oberste in den Söhnen Gottes; wenn das alle Auserwählten sind von Gnaden, das ist er von göttlicher Natur. Es sey dann, daß der Mensch also ferne komme in die Empfindlichkeit göttlichen Willens, ist es nimmermehr möglich, daß er wahrhaftig wieder an den Vater oder Sohn oder heil. Geist glaube." (Vgl. Seidemann S. 61.) — Daß Münzer mit diesen Ideen sich in den härtesten Gegensatz gegen die katholische wie die lutherische Anschauung gestellt fand, leuchtet leicht ein. Kam dazu, daß eigene Schicksale wie eigener Ehrgeiz ihn eine Zeit lang auf die Höhe eines Hauptes einer großen Bewegung gehoben hatten, so konnten die verderblichen Wirkungen seines wilden Fanatismus nicht ausbleiben. Weitaussehende politische Pläne darf man aber bei ihm nicht suchen, dazu war er viel zu sehr Schwärmer und in Vorurtheilen einer niedrigen Bildung befangen. Hätte er im Mittelalter gelebt, so würde sein Geist gewiß in den bizarren Formen katholischer Ascese einen geeigneten Spielraum zur Wirksamkeit gefunden haben und es hätte ihm dann nicht an Bewunderung und Anerkennung gefehlt.

Münzer's Leben ist oft beschrieben. Schon Melanchthon schrieb: Die Historie von Thome Müntzer des anfengers der Döringischen uffrur, 1525. — Christ. Guil. Aurbachii dissertationes oratoriae de eloquentia inepta Thomae Munzeri, von Münzer's närrischer Beredsamkeit, Witemberg 1716. — Löscher, dissertatio de Muntzeri doctrina et factis, Lips. 1708. — Strobel, Leben, Schriften und Lehren Thomä Müntzer's, des Urhebers des Bauernaufruhrs in Thüringen. Nürnb. u. Altdorf 1795. — A. v. Baczko, Thomas Münzer; dessen Charakter und Schicksale. Halle u. Leipz. 1812. — Seidemann, Thomas Münzer. Eine Biographie. Dresden u. Leipzig 1842. — H. Leo, Thomas Münzer. Ein Vortrag. Berlin 1856. (Evangel. Kirchenzeitung 1856. S. 293). — Quellen: Kapp, Nachlese nützlicher Reformations-Urkunden. II. 613. — Cyprian, Reformations-Urkunden. II. S. 339. — Luther's Werke (Walch.). XVI. 4 ff. 171 ff. — Behandlungen: Sebast. Frank, Ketzer-Chronik S. 187. — Seckendorf, histor. Lutheranismi I, 118, 156. etc. — Sleidanus de statu etc., lib. V, 1. — Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, 1740. I, 629. 674. — Otting, Annales anabaptist. 1672, p. 4. 6. 16. 42. — Ranke, deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. II, 187. 192. (185.) 215. 225. **Erbkam.**

Muhammed, s. am Schluß dieses Bandes*).

Munoz, Aegidius, s. Martin V.

Muratori, Ludovico Antonio, ein berühmter italienischer Historiker, Theologe und Philologe, wurde den 21. Oktober 1672 zu Vignola im Modenesischen geboren, erhielt seine wissenschaftliche Bildung in dem Jesuitencollegium und der Universität zu Modena, wo er Philosophie, Rechtswissenschaft und Theologie mit großem Fleiß studirte. Pater Bacchini, Bibliothekar des Herzogs von Modena, leitete ihn zu geschichtlichen Untersuchungen an und lehrte ihn alte Handschriften lesen. Schon in seinem 20. Jahre als ein Wunder von Gelehrsamkeit angestaunt, wurde er in seinem 22. Jahre von dem Grafen Karl Borromeo zum Conservator der ambrosianischen Bibliothek in Mailand berufen. Vor seinem Abgange von Modena promovirte er zum Doktor beider

---

*) Die Erkrankung des betreffenden Mitarbeiters nöthigt die Redaktion zu dieser Verweisung.

Rechte und nahm dann in Mailand die geistlichen Weihen. Bald begann er dort die Herausgabe alter Handschriften mit den Gedichten des heil. Paulinus, Bischofs von Nola, die unter dem Titel „Anecdota latina“ zu Mailand im Jahre 1697 in Folio erschienen; ein zweiter Theil, die Apologie des Bachiarius enthaltend, folgte im nächsten Jahre, und im Jahre 1713 ein dritter und vierter Band. So sehr sich Muratori an der ambrosianischen Bibliothek in seinem Elemente fühlen mußte, so folgte er doch, wiewohl ungern, einem Rufe in sein Vaterland Modena. Der Herzog Rinaldo I., der gern den Nachsuchungen eines von Hannover beauftragten deutschen Gelehrten Vorschub leisten wollte und eines tüchtigen Mannes bedurfte, um sein in großer Unordnung befindliches Archiv zu ordnen, machte ihm den Antrag, die Stelle eines Archivvorstandes zu übernehmen, und er vermochte, so ungern er auch Mailand verließ, dieß nicht abzuschlagen und übersiedelte im Jahre 1700 nach Modena, wo er das mühevolle Geschäft, zu dessen Erledigung er berufen war, nach einigen Jahren halb vollendet stehen lassen mußte, weil das Archiv vor den Franzosen geflüchtet und an einen anderen Ort gebracht werden mußte. Da die Bibliothek in Modena ihm nicht das Material, wie die Ambrosiana in Mailand, darbot, so warf er sich nun auf die Theorie der Dichtkunst und schrieb die „perfetta poesia italiana“, Modena 1706 (in zwei Quartbänden), die ihn aber in mehrere Streitigkeiten verwickelte, weil er gegen die italienischen Dichter scharfe Kritik geübt hatte. Noch mehr brachte er die italienischen Gelehrten in Bewegung durch den Plan einer Gelehrtenrepublik, den er in einer Reihe Briefe an seinen Freund Trevisani entwickelte, die er unter dem angenommenen Namen Lamindo Britanio 1703 in Venedig drucken ließ. Er setzte darin auseinander, daß die Wissenschaften von all den vielen Akademien in Italien nur wenig Nutzen hätten, und es daher besser wäre, wenn man eine allgemeine Gelehrtenrepublik stiftete, welche die Aufgabe hätte, das wissenschaftliche Leben anzuregen und zu leiten, wozu er einen ausführlichen Plan vorlegte. Es war ihm aber weniger um Verwirklichung dieses Planes zu thun, als um Anregung eines lebendigeren wissenschaftlichen Strebens und Zusammenwirkens, und er erreichte wenigstens insofern seinen Zweck, als die wissenschaftlichen Angelegenheiten eine Zeit lang lebhaft besprochen wurden. Auch in der Theologie suchte er einer freieren Richtung Bahn zu brechen, wurde aber dafür vielfach angegriffen und verketzert. Sein erstes Werk in dieser Art war eine Abhandlung: „De ingeniorum moderatione in religionis negotio“, die zuerst 1714 zu Paris erschien. Deutsch herausgegeben von Biunde und Braun, Coblenz 1837, mit einer erzbischöflichen und fünf bischöflichen Approbationen. Größeren Anstoß erregte er durch seine Polemik gegen die sogenannten Blutgelübde, d. h. jene Gelübde, für die Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Maria Blut und Leben aufzuopfern. Muratori hatte sich schon in der vorhin erwähnten Schrift dagegen ausgesprochen, und als ihn nun ein Jesuit, Franz Burgi, deßhalb angriff und ihn der Ketzerei beschuldigte, schrieb er dagegen ein Buch: „De superstitione vitanda, sive censura voti sanguinarii in honorem immaculatae conceptionis Deiparae“, worin er jene Blutgelübde für verwerflichen Aberglauben erklärte. Wegen der Furcht vor Jesuiten fand er beinahe keinen Drucker für dieses Werk, erst 1740 wurde es zu Venedig mit der falschen Angabe Mailands als Druckort gedruckt, und es erhob sich nun ein Sturm von Streitschriften und Kanzelreden dagegen, besonders von Seiten der Jesuiten, die er unter dem verkappten Namen Ferdinandus Valdesius bekämpfte. Bald darauf wußte er die Jesuiten wieder zu versöhnen durch ein Werk über die Missionen der Jesuiten in Paraguay, worin er die Verdienste des Ordens in's Licht stellte und denselben gegen die Anklage vertheidigte, daß er die Gründung einer eigenen von Spanien unabhängigen Monarchie angestrebt habe. Da seine Schrift die Wirkung hatte, daß König Philipp V. von Spanien unter dem 18. Dezember 1743 ein den Jesuiten günstiges Dekret erließ, so bezeigte der Orden ihm auf verschiedene Weise seine Dankbarkeit. Der General dankte ihm feierlich im Namen der ganzen Brüderschaft; eine besondere Bulle versicherte ihn des besonderen Schutzes von Seiten des Ordens,

und der Provinzial von Paraguay erließ ein Danksagungsschreiben an Muratori. Dem Ansinnen, auch die Geschichte anderer jesuitischen Missionen zu schreiben, entzog er sich, weil er besorgte, man möchte ihm Materialien liefern, welche keine strenge Kritik aushalten könnten. Dagegen machte er sich um die Kirche verdient durch eine Sammlung der römischen Liturgie, welche 1748 in zwei Foliobänden zu Rom erschien. Die früher eingeschlagene reformatorische Richtung verfolgte er in einer weiteren Abhandlung: „della regolata divozioni de' Cristiani", die unter dem angenommenen Namen Lamindo Britanio 1747 zu Venedig erschien und die katholische Lehre der modernen Bildung annehmlich zu machen suchte. Diese Schrift fand vielen Anklang, wurde öfters aufgelegt und nachgedruckt und vielfach benutzt. Die Beschuldigungen der Ketzerei tauchten übrigens immer wieder auf, und in seinem höheren Alter fühlte Muratori sich beunruhigt wegen seines Verhältnisses zu der Kirche. Er wandte sich deßhalb an den Pabst Benedict XIV. mit der Bitte um eine offene Erklärung. Dieser antwortete ihm in einem Schreiben vom 15. Sept. 1748 beruhigend, die Stellen in seinen Werken, die in Rom Anstoß gegeben haben, beziehen sich auf die weltliche Jurisdiction, aber er habe nie die Absicht gehabt, ihn deßhalb einer Censur zu unterwerfen, überzeugt, daß man einen ehrenwerthen Mann nicht quälen dürfe unter dem Vorwand, daß er in Dingen, die weder zur Kirchenlehre noch zur Kirchenzucht gehören, irre, auch sey er wegen seiner Talente und Kenntnisse, wie in der ganzen Welt, so auch in Rom hoch geachtet und geschätzt. Auch der Consultor der Congregation der Inquisition, Kardinal Ganganelli, nachmals Pabst Clemens XIV., schrieb ihm: „Was mich betrifft, so würde ich mich auf immer glücklich preisen, wenn ich auf irgend eine Weise dazu beitragen könnte, Euch Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und der Verfolgung ein Ziel zu setzen, die man gegen Euch übt, da es doch auf der ganzen Welt keinen Mann gibt, der unsere Religion mit gleicher Würde, wie Ihr, vertheidigt. Der Haß der Abergläubigen ist schwer zu ertragen. Man kann sie auf keine Weise überzeugen, da sie alle Ideen, die ihnen durch den Kopf gehen, für unumstößliche Dogmen halten." Muratori's Hauptverdienste liegen aber nicht in dieser theologischen Schriftstellerei, sondern in seinen großartigen Leistungen für die italienische Geschichte, wodurch er sich bleibenden Ruhm erworben hat. Sein Hauptwerk ist seine Sammlung von Quellenschriften der italienischen Geschichte, welche unter dem Titel „Scriptores rerum Italicarum ab anno 500—1500, 1723 bis 1751" in 28 Foliobänden zu Mailand erschien. Eine Gesellschaft von mailändischen Edelleuten übernahm die Druckkosten, und der Kaiser Karl VI. räumte im herzoglichen Palast zu Mailand die nöthigen Gelasse zur Druckerei ein. Jenem Quellenwerke fügte er noch seine Antiquitates italicae aevi medii, eine Sammlung von 75 kritischen Abhandlungen bei, welche dieselbe Gesellschaft in sechs großen Foliobänden drucken ließ. Er begnügte sich aber nicht damit, die Materialien zu sammeln, sondern begann noch im Jahre 1740 eine eigene Geschichte von Italien zu schreiben, und setzte sie bis zum Jahre 1749 fort. Sie erschien unter dem Titel: „Annali d'Italia, dal principio dell' era volgare sino all' anno 1749", Milano 1744—49, in 12 Quartbänden, und gilt noch als eine Hauptquelle für italienische Geschichte. Ein „thesaurus veterum inscriptionum", 4 Foliobände, Mediol. 1739—42, und eine Untersuchung: „Dell' antichitá estensi", 2 Bde., Modena 1737—40, gehörten auch hierher. Letzteres Werk schrieb er im Auftrag seines Herzogs, um das hohe Alter des Hauses Este festzustellen, und dessen Ansprüche auf Ferrara und Comacchio nachzuweisen. — Muratori starb den 23. Jan. 1750 im 78. Lebensjahre und wurde mit großem Pompe in der Kirche S. Maria de Pomposa zu Modena, deren Probst er gewesen war, begraben. Merkwürdigerweise hatte dieser gelehrte Mann großen Werth darauf gelegt, einen Sprengel der Seelsorge zu haben, und auf seinen Wunsch hatte ihm der Pabst diese Probstei verliehen. —

Seine Werke, deren bedeutendste wir oben aufgeführt haben, sind auch in einer Gesammtausgabe erschienen: L. A. Muratori, opere varie, 36 vol. 4. Arezzo 1767—1780, und zu Venedig in 48 Octavbänden, 1790—1810. Sein Leben wurde von

seinem Neffen Franc. Soli Muratori beschrieben: F. S. Muratori, vita del proposto Lod. Ant. Muratori. Venezia 1756, in 4.; eine andere Biographie von Abbé Goujet findet sich in Ant. Gachet d'Antigny, Mémoires d'histoire, de critique et de litérature. Vol. 1—7. Vol. 6. Paris 1756. In neuerer Zeit hat J. W. Braun versucht, seine katholische Rechtgläubigkeit zu vertheidigen in seiner Schrift: „Ehrenrettung L. Muratori's durch Benedict XIV." Trier 1838. Nachrichten über Muratori's Leben und schriftstellerische Thätigkeit finden sich auch in Lebret's Geschichte von Italien. Allgemeine Welthistorie. Theil 46. Bd. 3. S. 649—673. Ueber den von ihm aufgefundenen alten Kanon der h. Schrift, abgedruckt u. A. bei Kirchhofer, Quellensamml. zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus. Zürich 1842. S. 1; s. „Kanon des N. T.", Real-Enc. VII. 282. und „Kritik, biblische", Bd. VIII. 98.

Musäus, Johann, lutherischer Theolog zu Jena, war ein Urenkel von Simon Musäus, welcher dort zu Flacius' Zeit von 1558 bis 1562 ebenfalls Professor der Theologie und Superintendent gewesen und 1576 gestorben war*), und wurde am 7. Febr. 1613 in dem thüringischen Orte Langenwiesen im Schwarzburgischen, wo sein Vater Pfarrer war, geboren. Zuerst von diesem, dann auf der Schule zu Arnstadt unterrichtet, studirte er zuerst sieben Jahre lang Philosophie und Humaniora, in Erfurt unter Meyfart, Großhain u. A., in Jena unter Daniel Stahl und Paul Slevoigt, von welchen besonders der erstere dort seit 1623 neben den damaligen streng lutherischen Lehrern Gerhard, Major und Himmel die freiere humanistische Richtung vertrat, über des Helmstädters Hornejus Dialektik las und bei Schülern und Freunden in großem Ansehen stand**). Erst später wandte er sich hier auch dem theologischen Studium zu, und hier wurden zwar auch die drei genannten strengeren Theologen seine Lehrer, aber auch Joh. Dilherr, welcher nur von 1631 bis 1642***), und Salomo Glassius, welcher nur bis 1640 dort zubrachte†). So wurde auch die Professur der Geschichte sein erstes Amt, welches ihm nach Dilherr's Abgange, 1642, übertragen wurde; erst 1646 wurde er ordentlicher Professor der Theologie und blieb dann in diesem Amte bis an seinen Tod im J. 1681.

Von Gegnern und Freunden wurde Musäus eine ungewöhnliche philosophische Ausbildung und Schärfe beigelegt, von jenen als Vorwurf, von diesen als Vorzug. Sein alter College Joh. Major (geb. 1564, gest. 1655) klagte gegen Calovius, daß die scholastische Theologie a quibusdam philosopho-theologis in cathedras revocari und daß Musäus in seinen Schriften magis philosophari, quam quod loquatur eloquia Dei††), und Calovius selbst sagt von ihm†††), daß er mit seinem Bruder, Peter Musäus, „den Stahlianischen und Slevoigtschen Subtilitäten angehangen als einem sonderbaren Heiligthum, die auf die calixtinischen scholasticalischen Quisquilien gutes Theils ausgelaufen"; dagegen seine späteren Nachfolger Buddeus und Joh. G. Walch haben bewundert, wie sehr er gerade durch die höhere philosophische Bildung, welche er mit der theologischen verbunden habe, für Apologetik und Polemik vor allen Uebrigen

*) Will, nürnbergisches Gelehrtenlexikon, Th. 2. S. 700 ff. — Zwei der ersten Helmstädtischen Theologen, Til. Heshusen und D. Hoffmann, waren seine Schwiegersöhne. — Strieder, hess. Gelehrtengesch. Th. 9. S. 321.

**) Geb. 1589, gest. 1654. Witten, mem. phil. Th. 2. S. 166—71. Gundling, Gesch. der Gelahrtheit, S. 4939—41; auch S. 3405. Noch im Jahre 1672 erschien eine Sammlung seiner disputatt. et oratt. Caspar Posner, der Herausgeber seines Commentars über Hornejus (1656) nennt ihn ὁ πάνυ.

***) Geb. 1604, gest. 1688, über 40 Jahre in Nürnberg und dort verbunden mit den „Philippophilis, Apap satellitibus" (Val. Andreä's Selbstbiogr. von Rheinwald, S. 221) und Freunden Calixt's. Köhler, Münzbelust. 7, 217—24. Will, a. a. O. 1, 264—76.

†) Geb. 1593, gest. 1656, 1619—1640 in Jena, erst nach Joh. Gerhard's Tode († 1637) in der theolog. Fakultät, nach 1640 in Gotha.

††) Caroli mem. eccl. saec. XVII. T. 2. p. 16.

†††) Historia syncretistica p. 609.

befähigt gewesen sey*). Was jene beklagten und diese schätzten, schloß aber die Bereitwilligkeit aus, sich in der Theologie bloß auf das Nachsprechen der recipirten Tradition jener reduciren und für solche Armuth als für höchstes Verdienst der Treue preisen zu lassen. Und doch hatte sich erst gerade damals die Forderung der Gemeinsamkeit im Bekenntniß zu der Forderung der Gemeinsamkeit in aller Lehre und Theologie überstürzt; und diese Unüberlegtheit, wenn doch hier Unnöthiges und Unmögliches gefordert war, wurde dadurch zur Unverschämtheit, daß die Fordernden nun für alle ihre eigenen theologischen Meinungen von Allen Anerkennung erzwingen wollten und jede, auch die kleinste Abweichung davon Synkretismus und „neue Religion" nannten. Hiergegen für Unterscheidung von Bekenntniß und Theologie, gegen bekenntnißartige Normirung auch aller Theologie und in sofern für Freiheit und Fortgang theologischer Forschung nach besten Kräften, nicht unter Zurückhaltung dieser, zu streiten, wurde, wie früher von Calixtus, so jetzt in Jena zuerst von Musäus versucht, gemäßigter, schonender, ängstlicher als von jenem, auch ohne daß Musäus, wie jener, von der ungleichen Dignität der Lehrdissense Nutzanwendungen für wiederherzustellende größere Kiechengemeinschaft hergenommen hätte, aber wenn auch noch nicht siegreich, doch mit bleibenderem Erfolge gegen den von Wittenberg aus unter fixirter Tradition zusammen gehaltenen und für die Verdienstlichkeit des conservativen Nichtsthuns in der Theologie schwärmenden großen Haufen. In dem, was zur Erklärung der Glaubenslehre nöthig sey, in „philosophischen Fragen, die etwa eine Verwandtniß haben mit einigen Glaubensartikeln, da können", schrieb Musäus noch ein Jahr vor seinem Tode**), „auch rechtgläubige reine Theologi nicht alleweg einig seyn, sonderlich die auf hohen Schulen; denn sie sind nicht bestellet, daß sie ohne weiter Nachsinnen ihren auditoribus nur fürtragen oder in calamum dictiren sollen, was sie von ihren praeceptoribus gehöret oder bei andern Theologen gelesen haben, sondern daß sie auch für sich alles wohl erwägen, wo Difficultäten stecken, dieselbige so viel als geschehen kann deutlich zu erklären sich bemühen sollen, damit sie für sich länger mehr wachsen in der Erkenntniß und auch ihre discipulos zu gründlicher Erkenntniß anleiten mögen; wenn gewissenhafte Theologi und Professores ihr Amt mit gebührender Sorgfalt führen, wie sie durch fleißiges Nachsinnen in Theologia je länger je mehr perfectioniren und ihren anbefohlenen Zuhörern die Theologiam aufs gründlichst beibringen mögen, so kann es nicht anders seyn, es müssen bisweilen dissensiones in modo docendi, declarandi, defendendi doctrinam fidei zwischen sonst rechtgläubigen und reinen Theologen entstehen" u. s. f. Mit dem hier vindicirten Maße von Selbständigkeit und Stehen auf eigenen Füßen war Musäus denn auch nicht eben so wie jene, welche es ihm als Neuerung und Auflehnung vorwarfen, wehrlos, um auf den Streit mit Gegnern nicht nur des lutherischen Lehrbegriffs, sondern auch des Christenthums und der Religion überhaupt eingehen zu können. Gegen Herbert von Cherbury und Spinoza richtete er eigene Schriften***), eben so wie gegen Matth. Knutzen und seine Agitation†). Von katholischen Theologen wechselte er

*) Buddei isagoge in theol. p. 1076 sq. Walch, Streitigkeiten außerhalb der luther. Kirche, Th. 2. S. 21. Auch Gundling, a. a. O. S. 3574 sagt: er „hatte die Philosophie, Theologie und Humaniora conjungirt und ein excellent Judicium; er hatte anbei die Scholasticos gelesen und verstand sie gut".

**) Bedenken vom April 1680, bei Calov, hist. syncr. S. 1009 ff.

***) De luminis naturae et ei innixae theologiae naturalis insufficientia ad salutem, diss. contra Edoardum Herbert de Cherbury (1667) hinter de aeterno Dei decreto, 2. Ausg. 1675. Tractatus theologico-politicus, quo auctor quidam anonymus demonstratum ivit, libertatem philosophandi, h. e. de doctrina religionis pro lubitu iudicandi, sentiendi et docendi non tantum salva pietate et reip. pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reip. ipsaque pietate tolli non posse, — ad veritatis lancem examinatus. Jena 1674. in 4. Spinoza's Schrift war 1670 erschienen.

†) Ablehnung der Verläumbung, ob wäre in Jena eine neue Sekte der sogenannten Gewissener entstanden, und derselben eine nicht geringe Anzahl von Studiosis und Bürgern beigethan,

mit drei Jesuiten Schriften, mit Veit Erbermann über das Bibelwerk seines Herzogs Ernst des Frommen*) und über die Kirche**), mit Jodocus Kedde über die augsburgische Confession***) und mit Jakob Masenius über die Kirchenvereinigung †). Mit Arminianern wie Curcelläus stritt er über die Frage nach der Seligkeit der Heiden ††). Seine Bestreitung der Socinianer zeigten noch die aus seinem Nachlasse erschienenen Vorlesungen über die theologischen Controversien. Vorzüglich viel Mühe wandte er an Beurtheilung reformirter Lehren und Traditionen; eine seiner frühesten Schriften gegen den niederländischen Theologen Nik. Vedelius richtete sich gegen Ueberschätzung des Gebrauchs der Philosophie in der Theologie, bei den Reformirten, aber doch auch gegen den Vorwurf dieser gegen die lutherischen Theologen, als seyen sie den Arianern, Donatisten und Monophysiten in Ausweisung aller Philosophie aus der Theologie gleich und dadurch gegen die Angriffe der Katholiken gefährlich bloßgestellt †††); dazu kamen Anhänge gegen Keckermann und Dumoulin; ein umfangreiches Werk über die Prädestinationslehre war dem M. Fr. Wendelin in Zerbst, ein späteres über denselben Gegenstand einem Marburger Theologen entgegengesetzt §), eine andere Schrift über das Abendmahl dem Joh. Vorstius §§). Auch solche Lutheraner, welche ihm ungerechtfertigt von der herrschenden Lehre abzuweichen schienen, suchte er mit Milde und Geduld umzustimmen, wie J. Melch. Stenger in Erfurt, welcher es den Sündern etwas zweifelhaft machen zu müssen glaubte, daß sich ohne Verlust der Seligkeit Buße und Rückfall öfter bei ihnen wiederholen können, und welchem er seine Schrift von der Buße entgegensetzte §§§); auch hatte zu seiner Zeit der Name Synkretismus schon so allgemein einen übeln Klang gewonnen, daß er auch diesen von sich abzulehnen und im Extrem zu bestreiten für recht hielt †*). Doch hielt ihn dieß nicht zurück, für Hornejus' Dringen auf gute Werke im rechten Sinne sich schon deshalb mit zu erklären, weil gerade erst in einer Zeit dieß so nöthig sey, wo neben anspruchsvoller Orthodoxie grobe Sittenlosigkeit etwas so Alltägliches sey †**). Schärfer tritt er gegen Paradoxien, wie gegen

---

nebst Bericht von etlichen 5. und 6. Sept. 1674 ausgestreuten gotteslästerlichen und aufrührerischen Chartequen u. s. f. 2. Aufl. Jena 1675.

*) Biblia Lutheri auspiciis Ernesti ducis etc. glossis illustrata et Norimbergae excusa a Viti Erbermanni iterata maledicentia vindicata etc. Jena 1663. 363 S.

**) Tractatus de ecclesia contra Erbermannum soll 1671 und 1675 erschienen seyn.

***) Vertheidigung des unbeweglichen Grundes der A. C. Jodoci Kedden Sophistereien entgegengesetzt, soll schon 1654 gedruckt seyn.

†) Von Masenius erschien eine Schrift: meditata concordia protestantium cum catholicis in una confessione fidei ex S. S. 1661, gegen welche auch Musäus in seinen disputt. theol. schrieb. Gundling S. 4391.

††) Diss. de quaestione, an gentiles absque fide in Christum per extraordinariam Dei gratiam ad salutem aeternam pertingere aut ignis aeterni supplicium declinare possint. 1670.

†††) De usu principiorum rationis et philosophiae in controversiis theologicis, libri tres Nic. Vedelii rationali theologico potissimum oppositi. Jena 1647 in 8.

§) De aeterno Dei decreto, an eius aliqua extra Deum causa impulsiva detur necne etc. Zweite Ausg. 1675. 345 S. in 4. Musäus äußert sich darüber selbst bei Calov a. a. O. und nennt Jos. Hein in Marburg als seinen späteren Gegner, Buddeus (Isagog. p. 1078) den Sam. Andreä daselbst.

§§) De coena sacra sintne corpus et sanguis Christi in ea realiter praesentia. 1664.

§§§) Bericht, welchergestalt die Lehre von der Buße nützlich und mit gutem Bestand nach Gottes Wort — müsse vorgetragen werden, auf Gelegenheit neu entstandener Schwärmereien sammt historischer Erzählung derselben, zuerst 1672, vermehrt Jena 1675. 748 S. in 4. Stenger mit seinem Anhang, über welchen ausführlich Hartnack hinter Micrälius hist. eccl. S. 1654—1843, gehört zu den Vielen, welche, wie Meyfart, Schuppius, Andreä, Ammersbach, H. Müller u. A., im 17. Jahrh. die sittliche Verderbniß, welche neben der lutherischen Rechtgläubigkeit stand, schon vor Spener beklagten und bekämpften.

†*) Sein College Val. Veltheim rühmt, freilich zwei Jahre nach der neuen, den Jenensern 1679 aufgenöthigten Abschwörung des Synkretismus, wie er gegen diesen, „ecclesiae hodiernae pestem, auditores suos optime instruxit". Witten, mem. p. 2074.

†**) Aus seinem „Bedenken von der Controvers, ob gute Werke nöthig seyen zur Seligkeit", 1650, ein längerer Auszug bei Walch, Streitigkeiten in der luther. Kirche. Th. 4. S. 718—31.

Joh. Leyser's Vertheidigung der Polygamie auf *). Sonst aber war er nun jedem vermeidbaren Streite unter den Lutheranern selbst um so mehr abgeneigt, je mehr er gerade durchschaute, daß Rechtgläubigkeit der Erkenntniß und Christlichkeit in der Gesinnung durchaus nicht nothwendig verbunden seyen und daß jene ohne diese nicht in voller Integrität bestehen könne, diese aber das Wichtigste sey; für Aussprüche wie die, daß die Theologie nicht nur eine Sache des intellectus, sondern auch der pia affectio, qua voluntas erga primam veritatem revelantem promta redditur ad captivandum intellectum, si forte suis διαλογισμοις obsistat in eius obsequium **) u. a. betrachtet ihn der jenaische Theolog Walch als Vorgänger Spener's und bezeugt, daß dieß schon seit Musäus' Zeit in Jena beständig gelehrt sey ***). Dieselbe Gesinnung verpflichtete ihn aber auch zum Widerstand gegen die immer weiter getriebene Fixirung der lutherischen Theologie und darum gegen die Einführung des calov'schen Consensus repetitus fidei vere Lutheranae. Ein Menschenalter hindurch hat Calovius gearbeitet und alle seine Mittel spielen lassen, um hier Musäus' Unfügsamkeit zu brechen, und beinahe gelang es ihm auch noch zuletzt. An der ersten Admonition der sächsischen Theologen an die Helmstädtischen vom 29. Dez. 1646 hatten auch die Jenaischen noch Theil genommen; als aber dann die kursächsischen in den J. 1650 und 51 einen neuen sächsischen Theologentag, wie den jenaischen vom J. 1621, zur Aburtheilung Calixt's und wohl auch zur Annahme eines neuen Bekenntnisses verlangten, ließen die jenaischen Theologen es durch ihre Herzöge als billig vorstellen, daß auch nichtsächsische lutherische Theologen, „so sich der Sachen nicht theilhaftig gemacht“, mit zugezogen oder doch über das neue Bekenntniß gehört werden müßten. Aber da Calovius Kläger und Richter in einer Person sein wollte, so wurde dadurch zum ersten Male die gewünschte Verurtheilung der Calixtiner auf Grund eines 1652 ausgearbeiteten ersten Entwurfes ihrer Häresien und eben so der Theologenconvent selbst verhindert. Als dann 1655 der Consensus in geschärfterer Form von den kursächsischen Theologen vollendet und unterschrieben war, verweigerten Musäus und die Jenenser die Anschließung, da er „andern lutherischen Kirchenständen, collegiis theologicis und ministeriis gar nicht communicirt worden“, da zwischen nöthigen Glaubenslehren und Nebenfragen darin nicht unterschieden, sondern alles als fundamental behandelt sey, und da man nicht nur Lehren, sodern auch Personen verdammt habe †). Weiter, als dann die Unfriedenstiftung durch das Friedenswerk des Casseler Colloquiums vom J. 1661 beantwortet, als hier das Entsetzliche geschehen war, daß auch zwei lutherische Theologen, unter ihnen Musäus' jüngerer Bruder, eingewilligt hatten, die Reformirten als Brüder anzuerkennen und den Fürsten die Beförderung nicht der Union, aber doch des Friedens mit ihnen zu empfehlen, und als es nun unzweifelhaft schien, wie die Zerrissenheit der evangelischen Kirche und mit ihr die kursächsische Herabsetzung Preußens nur durch den nun erst publicirten consensus repetitus mit seinem umfangreichen Nominalelenchus zu retten sey, auch da fand Calovius die Jenenser noch immer schwierig, der sächsischen Sache nach seiner Vorschrift zu dienen, und noch immer auf ihren nicht beachteten Bedenken gegen seinen Consensus beharrend. Dieß dauerte auch noch fort, als Calov 1668 im Namen, aber ohne Wissen seiner Fa-

---

*) Unter dem Namen Theophilus Alethius und mehreren anderen hatte Joh. Leyser, ein Enkel des alten Polykarp Leyser und ein Sohn des gleichnamigen Leipziger Theologen, in mehreren Schriften die Polygamie vertheidigt, bewogen vielleicht von dem Vater der Aurora von Königsmark. Schmieder, de vitis inspectorum Portensium, Naumburg 1838. S. 37—41. Gegen ihn schrieb Musäus de quaestione an conjugium, primaeva eius institutione salva, inter plures quam duos esse possit, Jena 1675, in demselben Jahre auch theses de conjugio; beide auch nochmals 1696, und erstere noch 1737.

**) Introductio in theologiam. Jena 1679. S. 89. §. 25.

***) A. a. O. Th. 2. S. 77.

†) So äußert sich darüber Musäus selbst noch in einem Bedenken vom J. 1680 bei Calov, hist. syncret. p. 1005—7.

kultät Strauch's consensus repetitus vindicatus publiciren ließ*), eben so nachher in den von 1670—72 durch Herzog Ernst den Frommen betriebenen Friedensverhandlungen**). Aber endlich scheint es Calov durch Dedicationen und Geschenke noch gelungen zu seyn, dem alten Herzog Ernst gegen seinen Musäus Mißtrauen einzuflößen, und noch mehr erreichte er nach dem Tode des Herzogs († 1675). Jetzt verbreitete man von Wittenberg aus „theologorum Ienensium errores", deren in dieser Flugschrift 93 von Joh. Reinhard zusammengestellt waren, die meisten aus Musäus' Vorlesungen, und welchen Musäus „der jenischen Theologen ausführliche Erklärung über 93 vermeinte Religionsfragen auf Veranlassung einer verläumderischen Chartecke" u. s. f. Jena 1676, 718 S. in 4., entgegensetzte, während ein wittenberger Gutachten fast Alles in Reinhard's Schrift billigte (Gelbke S. 54). Bald folgten noch zwei anonyme Quartbände, worin Calov den Jenensern ihren Abfall von ihren rechtgläubigen Vorgängern vorhalten ließ oder selbst vorhielt, „dissensus theologorum Ienensium ab orthodoxis electoralibus e Ienensium declaratione et Calovii systemate ad verbum descriptus", 1678, und „dissensus theologorum Ienensium hodiernorum a suis maioribus et praedecessoribus ad nutum monitumque Fr. Ulr. Calixti delineatus", 1679, in demselben Jahre, 1679, auch noch eine Schrift des Musäus, „quaestiones inter nostrates agitatae de syncretismo et S. S."; aber im September desselben Jahres ließen die jungen Herzöge auch eine außerordentliche Visitation über die Universität Jena ergehen, bei welcher den sämmtlichen Professoren derselben, 19 an der Zahl, eine neue Verpflichtungsformel aufgezwungen wurde, durch welche sie den Satz des Casseler Colloquiums, der Dissens mit den calvinischen Lehrern gehe das Fundament des Glaubens nicht an, und diese könnten „ungeachtet des vorhandenen Dissensus in die Brüderschaft mit diesseitigen Theologen aufgenommen werden", als besonders „verdammlichen Synkretismus" mit jedem anderen Synkretismus abschwören mußten***). Musäus, damals Rektor der Universität, soll vergebens für sich um sechs Wochen Bedenkzeit gebeten haben (Gelbke S. 56); er reagirte noch gegen diesen Sieg Calov's in einem Gutachten vom Jahre 1680†), wogegen ihm dieser schon höhnisch seine neue Verpflichtung vorhalten konnte††), und starb bald nachher im J. 1681, noch nach seinem Tode von Calovius verflucht†††).

Drei seiner Nachfolger, Veltheim, Buddeus und J. G. Walch, haben a. a. O. Nachrichten von ihm gegeben, in seiner Art auch Calovius. Einzelne Nachrichten bei Tholuck, 17. Jahrh. Th. 2. S. 66, und Karakteristik bei Gaß, Gesch. der protest. Dogmatik. Th. 2. S. 202—212. Henke.

Musäus, Peter, Bruder des Vorigen, geboren im Jahre 1620, hatte zuerst, ähnlich wie sein Bruder, sechs Jahre in Jena unter Stahl u. A., dann in Helmstädt studirt und war als Schüler Georg Calixt's 1648 in Rinteln angestellt, wo man damals gemäßigte Lutheraner aus dessen Schule Allen vorzog, zuerst als Professor

---

*) J. H. Gelbke, Herzog Ernst der Fromme zu Gotha. Th. 2. S. 43 u. 45.

**) Nachrichten über diese, wie es scheint, aus den Akten, bei Gelbke a. a. O. S. 28—56. Man sieht, wie Calov's Collegen Quenstedt und Meisner sich so sehr vor ihm fürchteten, daß sie lieber Unfrieden in der Kirche und Frieden mit ihm wollten, als das Umgekehrte, S. 43—45., auch wie Calov Falsa in den Akten, wenn sie nützlich schienen, nicht scheute, S. 46. Auch von Spener wurde ein Bedenken verlangt und am 12. September 1670 abgegeben; letzte Sammlung Th. 3. S. 11—29.

***) Die Verpflichtungsformel bei Tholuck, akadem. Leben im 17. Jahrh. Th. 1. S. 6—7, weitere Nachrichten über diese Visitation und Alle, welche sie traf, in J. Seb. Müller's Annales des Hauses Sachsen von 1400—1700 (Weimar 1700. Fol.), S. 533—34, auch S. 527, 7. Mai, wonach der Schluß von Gelbke's Beschreibung näher zu bestimmen.

†) Calov, hist. syncr. p. 999—1089.

††) Daselbst S. 111.

†††) „Zwinglianis, addo et Calixtinis et Musaeanis syncretistis, praesertim dogmatistis, mendaciorum architectis, perpetua ignominia atque confusio, amen. Walch a. a. O. Th. 4. S. 849.

der Philosophie, seit 1653 als ordentl. Professor der Theologie. Als solcher nahmen er und sein College Jos. Henichen als lutherische Theologen an dem Colloquium zu Cassel 1661 Theil und wurden darum für ihre Zugeständnisse vor Anderen getroffen von dem ganzen Unwillen aller derer, welche, was im westphäl. Frieden politisch für die Gleichstellung und Einigung aller deutschen Protestanten trotz Kursachsens Gegenbemühungen*) glücklich vollendet war, durch Erhaltung und Steigerung der theologischen Dissense noch möglichst wieder zu vereiteln, sich für verpflichtet hielten. Später soll Musäus selbst durch die Uebergriffe der Reformirten in Folge des Casseler Colloquiums verletzt und dadurch Rinteln zu verlassen bestimmt seyn**). Von 1663 bis 1665 war er Professor in Helmstädt, und 1665 ließ er sich auf die neue Universität Kiel berufen, bei deren Eröffnung er auch die Einweihungsrede hielt. In dieser späteren Zeit äußerte er sich ungünstiger als früher über Synkretismus und Union, mag nun weitere Erfahrung oder Anbequemung ihn dazu bestimmt haben; er befriedigte aber dadurch weder Reformirte noch Lutheraner***), und so fand denn auch in seinem frühen und qualvollen Tode im Jahre 1671 Calovius eine verdiente Strafe für seinen Synkretismus (hist. syncret. 610). Seine vielseitige philosophische Bildung wurde der seines länger lebenden Bruders gleich geachtet, wie auch dessen theologische Richtung die seinige war. Nachrichten über ihn und seine Schriften bei Witten, mem. theol. p. 1840—52; Chrysander, professores acad. Iuliae p. 187—93; Dolle, Lebensbeschreibung aller Professoren der Theologie zu Rinteln, Th. 2. S. 275—96, und Moller's Cimbria literata, Th. 2. S. 565—73. Henke.

Musaph, s. Gebet bei den Hebräern, Bd. IV. S. 685.

Musculus, Andreas, einer der streitfertigen Lutheraner unter den Epigonen der Reformationszeit. — Musculus wurde 1514 zu Schneeberg in Sachsen geboren, von seinem Vater, Hans Meusel, streng und kirchlich fromm erzogen und in dem Gymnasium seiner Vaterstadt unter Hieronymus Weller's Leitung gebildet. Im Jahre 1532 bezog er die Universität zu Leipzig und studirte eifrig die Scholastiker, alte Sprachen und Hebräisch. Er hatte, als er nach Leipzig kam, streng der alten Kirche angehangen, aber wie Herzog Georg überhaupt eine immer größere Verbreitung von Luther's Lehre auf seiner Universität nicht hindern konnte, so wurde auch Musculus durch Schriften der Reformatoren, die ihm gegeben wurden, nachdenklich und der alten Kirche entfremdeter; wenn auch die vollständige Entscheidung für die lutherische Lehre erst in seiner Vaterstadt erfolgte, wohin er nach vollendetem Triennium zurückgekehrt war und die er durch einen Regierungswechsel (sie war von Herzog Georg an Kurfürst Johann Friedrich abgetreten worden) vollständig evangelisirt gefunden hatte. Seine Sehnsucht stand zunächst nach Wittenberg, und vom Frühjahr 1538 an finden wir ihn dort im Kreise der Reformatorenjünger, in unbedingter Hingabe an Luther, für dessen Lehre er bald zum Eiferer wurde. „Ich sage es", bekennt er, für meine Person ohne Scheu, daß von der Apostel Zeit her kein größerer Mann gelebt oder auf Erden gekommen sey . . . als eben Lutherus, und wohl zu sagen, daß Gott alle seine Gaben in diesem einigen Menschen ausgegossen habe. Wer da will, der halte der alten Lehrer (auch Hilarius und Augustinus) und Luther's Gaben, Licht, Verstand und Erkenntniß in geistlichen Sachen gegen einander, so wird er augenscheinlich befinden, daß so großer Unter-

*) Instruktion an die sächs. Gesandten vom 24. März 1646 in Gfr. A. Arndt's Archiv für sächs. Gesch. Th. 2. S. 64. Protestation vom 14. Juni 1648 in G. von Meiern, acta pacis, Th. 6. S. 281, nach K. A. Menzel (deutsche Gesch. Th. 8. S. 228) vom Dresdener Hofprediger Jak. Weller concipirt.

**) Molanus' und Leibnitz's Urtheil von dem Nutzen, welchen die Lutherischen aus der Kirchenvereinigung mit den Reformirten zu erwarten haben, hinter E. Neumeister's Beweis, daß das itzige Vereinigungswesen mit den sog. Reformirten den 10 Geboten u. s. w. zuwiderlaufe. Hamburg 1721. S. 76.

***) Mittheilungen aus seinen späteren Aeußerungen bei Dolle a. a. O. S. 285. Strieder, hess. Gelehrtengesch. Th. 9. S. 326, und Fabricius' hist. bibl. suae, Th. 4. S. 327.

schied sey zwischen den lieben alten Lehrern und Luther's, als zwischen der Sonne und des Mondes Schein" u. s. w. Agricola, Hofprediger Joachim's des Zweiten von Brandenburg geworden, veranlaßte ihn, 1540 an die Universität seines Landesherrn, Frankfurt a. d. Oder, zu gehen; M. las hier mit Beifall, und auch seine Predigten, die er als Kaplan an der ehemaligen Franziskanerkirche hielt, wurden gern gehört. Im Jahre 1544 wurde er an Ludecus' Stelle, der als Hofprediger nach Berlin kam, Oberpfarrer und ordentlicher Professor an der Universität, und in dieser Stellung ist er bis zu seinem Tode geblieben; er starb am 21. Sept. 1581. In sein späteres Leben fallen nicht viel bedeutende Ereignisse; abgesehen von seinen gleich zu besprechenden Streitigkeiten ist nur zu erwähnen, daß er unter den Theologen war, die 1576 zu Torgau, das Jahr darauf zu Kloster Bergen das Torgauische Buch und die Concordienformel verfaßt haben. Wie er hier zu den Strengsten gehörte, so hat er auch sein früheres Leben hindurch auf das Hitzigste allen denen widerstanden, die in irgend einem Stück von Luther's Lehre abwichen. So hatte er eine Fehde mit Stancarus, wegen dessen bekannter Lehre vom Mittleramt Christi, an dem nur die menschliche Natur Christi Theil haben sollte; ebenso mit Staphylus, der, einst Professor in Königsberg, nach langem Streit mit Osiander, aus Ehrgeiz zur katholischen Kirche und in Kaiser Ferdinand's Dienste übergetreten, jetzt seinen ehemaligen Wittenberger Studiengenossen beschuldigte, er lehre, daß die Gottheit in Christo gelitten habe und gestorben sey. Musculus antwortete eben so leidenschaftlich wie er von Staphylus angegriffen war. Am längsten führte er den Kampf gegen seinen milderen, gelehrten und allgemein beliebten Kollegen an der Universität, Abdias Prätorius, der in der Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke Melanchthon folgte, während Musculus in Agricola's Geist den Streit, eine Episode der langen synergistischen Streitigkeiten, (1558) mit der Anklage von der Kanzel herab begann: „Sie sind alle des Teufels, die da lehren: nova obedientia est necessaria; es ist nicht recht: nova obedientia est necessaria, das Mus gehöret nicht dazu. Du sagst: nova obedientia est necessaria, sed non ad salutem. Ein Teufel ist so gut als der andere. Gute Werke sind nöthig zur Seligkeit, — gute Werke sind nöthig, aber nicht zur Seligkeit — das sind zwei Hosen eines Tuchs." Der in zahlreichen Schriften geführte Streit, in dem Musculus auch am Hofe zu Berlin gegen seinen Gegner intriguirte, wurde durch einen Erlaß des Kurfürsten, der persönlich mit Prätorius disputirt und einer dreistündigen Disputation beider Gegner beigewohnt hatte, nur auf kurze Zeit (1560) beigelegt; beiden wurde befohlen, die streitigen Sätze nur in dem Sinne zu gebrauchen, daß gute Werke nicht zur Seligkeit, sondern deßhalb nöthig seyen, daß der Glaube damit beweiset werde, sonst aber sich einander zu keinem Unwillen Ursach zu geben und vielmehr die Ehre Gottes und die Erbauung der Kirche zu suchen. Doch lebte der Streit, in dem auch die Studenten lebhaft für Prätorius Theil nahmen, Musculus mit Steinen warfen und die Wohnungen seiner Anhänger stürmten, wieder von Neuem auf; Stadt und Universität ließen dem Kurfürsten vorstellen, wie die Universität durch diese theologischen Fehden mit ihrer Auflösung bedroht sey und schaarenweise von den Studenten verlassen werde; der Kurfürst jedoch erklärte: ehe er leiden wolle, daß Musculus mit seiner Lehre öffentlich solle zu Schanden werden, wolle er lieber, daß die Universität zum Teufel fahre; des Prätorius Lehre sey streitig, verführerisch und unrecht. Prätorius wich seinem Gegner und ging zuletzt nach Wittenberg, womit der Streit beendet war. — In der andauerndsten Fehde lag aber Musculus mit dem Frankfurter Magistrat, wozu der Grund nicht nur in dem leidenschaftlichen und gewaltthätigen Sinne des Pfarrers, sondern in der Sache selbst zu suchen ist; es war die nothwendige Opposition der Kirche gegen die hierarchischen Gelüste der weltlichen Obrigkeit, die im Gefolge der Reformation vornehmlich alles Kirchengut als Raub ansah, der dem Gewaltigen zufalle. Veranlassung zu den Streitigkeiten gab die Wahl der Kapläne und Diakonen, welche der Pfarrer ohne oder gegen den Willen des Magistrats ein- und absetzte, die wirklich elende Besoldung der Diakonen, Kapläne und Kir-

chendiener, „denen ihr kümmerliches Stipendium unregelmäßig und in kleinen Portionen gereicht wurde: sie müssen sich ihr Brod erbetteln und leben von den Almosen gutthätiger Leute; ihre Häuser sind kaum bewohnbar und drohen den Einsturz"; ferner die willkürliche Verwendung und Ausbeutung der kirchlichen Stiftungen, der traurige Zustand der Schulen und Hospitäler, in denen die Armen oft fast vor Hunger gestorben sind, die geringe Sorge für die Armen und Kranken, die Hindernisse, welche die Obrigkeit der kirchlichen Zucht entgegenstellte u. A. Und wenn auch Musculus öfter den Magistrat für seine eigenen Bedürfnisse und zur Befriedigung seiner Baulust in Anspruch nahm, mit Berufung auf seine alten treuen Dienste, und daß er sich in jungen Jahren bei ihnen abgearbeitet, so hat er doch von dem so Erlangten Vieles den Armen in gern und häufig geübter Wohlthätigkeit und den Studirenden, die er oft über Vermögen unterstützte, zu gute kommen lassen; seine Wittwe hinterließ er in Armuth. Es war vor Allem die Noth der Kirche und derer, welcher Mutter die Kirche seyn soll, deren er sich eifrig, freilich nicht ohne Leidenschaftlichkeit, angenommen hat. Der Magistrat dagegen klagte über das herrische Wesen des Pfarrers, der gern mit einem Fuß in der Kirche, mit dem anderen im Rathhaus stehen möchte, und beschwerte sich über zahlreiche Aeußerungen in M.'s Predigten, darin dieser des Strafamts zu scharf wahrgenommen hatte: „Der Teufel hausiret überall, ganz besonders aber auf dem Rathhause"; er heißt die Bürgermeister zum Teufel gehen und fordert die Gemeinde auf, Gott zu bitten, daß dieß Regiment bald ein Ende nehme u. s. w. Aber auch hier hatte Musculus an dem Kurfürsten einen sicheren Rückhalt und einen Vertheidiger, der zuletzt immer durchsetzte, was sein Generalsuperintendent, zugleich sein geistlicher Rath, beanspruchte. Doch benutzte Musculus das Vertrauen seiner Landesherren auch zur Förderung wohlthätiger Institute, zur Stiftung von Stipendien und zur Unterstützung armer Studenten. In seinem Amte schonte er sich nie; er predigte in der Regel wöchentlich zweimal und nie unter zwei Stunden, machte häufige Inspectionsreisen, nicht selten zu Fuß. — Das Hervortretendste in M.'s Karakter ist sein heiliger, aber eben so leidenschaftlicher Eifer, der in den Gegnern gleich den bösen Feind sieht; daneben in seinen Predigten und Schriften eine mitunter nicht geistlose, derbe und drastische Volksthümlichkeit, die das Geistige oft nur in der sinnlichsten Form erfassen kann. Am liebsten schildert er die letzten Dinge, Tod und Gericht, ewige Verdammniß und ewige Seligkeit, die Macht des Teufels und den Untergang der Welt u. A. Instar omnium hat immer seine Predigt (gegen die Pluderhosen) vom Hosenteufel gegolten, der aus dem allerhintersten Ort der Hölle, aus dem Hofgesinde des Teufels komme, einer seiner getreuesten und geschworensten Gesellen; „es wäre kein Wunder, wenn uns die Sonne nicht ansähe, die Erde nicht mehr trüge und Gott mit dem jüngsten Tage gar dreinschlüge von wegen der gräulichen, unmenschlichen und teuflischen Kleidung, damit sich die jungen Leute zu Unmenschen machen und so schändlich vorstellen, daß nicht allein Gott, die lieben Engel und alle fromme, ehrbare Leute, sondern auch der Teufel selber einen Ekel und Gräuel dafür tragen" u. s. w. Er selbst erzählt von mehreren Anfechtungen, die er vom Teufel erfahren, zwei böse Geister rütteln an seiner Kanzel, daß sie wankt, er aber redete herzhaft mit der Bibel in der Hand auf sie ein, so daß sie unter Qualm und Dampf die Flucht ergriffen. — Unter seinen Schriften ist ein Auszug aus Luther's Werken zu erwähnen unter dem Titel „Thesaurus". — Quelle: Chr. W. Spieker, Lebensgeschichte des Andreas Musculus. Frankfurt a. d. O. 1858. Daselbst S. 310: Verzeichniß seiner (46) Schriften. H. W.

Musculus, Wolfgang — Müßlin oder Meußlin, wie er sich deutsch schrieb — gehört unstreitig zu den hervorragendsten unter den reformatorischen Persönlichkeiten des 16. Jahrhunderts, wie er denn mitunter neben Calvin und Peter Martyr Vermili als der dritte im Range der reformirten Theologen genannt worden ist. Geboren am 8. Sept. 1497 in der kleinen Stadt Dieuse in Lothringen, entließen seine unbemittelten Eltern den lernbegierigen Knaben, nachdem er die Stadtschule durchgemacht

hatte, auf die Schulen der Nachbarländer. Als wandernder Schüler, so zu sagen ohne Reisegeld, sein Brod nach der Sitte der Zeit durch Singen vor den Thüren verdienend, durchzog er das Elsaß. Längere Zeit verweilte er zu Rappoltsweiler, Colmar und namentlich zu Schlettstadt. Schon hier zeichnete er sich durch seine Talente, seine Liebe zur Poesie und Musik und durch seine schöne Stimme aus. Diese letztere wurde auch der Anlaß zu seinem Eintritt in ein Benediktinerkloster in der Nähe von Lixheim, wo jedoch der fünfzehnjährige Jüngling nicht träges Mönchsleben, sondern Umgang mit gelehrten Männern suchte — eine Täuschung, die er bald inne wurde und für die er sich durch die Lektüre einiger Alten, besonders des Ovid, durch Orgelspiel, und vom zwanzigsten Jahre an durch theologische Studien entschädigte. Den letzteren lag er mit vielem Fleiße ob, so daß ihm bald die Predigt sowohl im Kloster als in den dazu gehörigen Parochialkirchen übertragen wurde. Dabei befolgte der jugendliche Prediger getreulich die Mahnung eines alten Mönchs: Si bonus vis fieri concionator, da operam, ut bonus fias biblicus.

Als nun vom Jahre 1518 an Luther's Schriften ihren Weg auch in das Kloster zu Lixheim nahmen, fanden sie an Musculus einen warmen Freund und eifrigen Vertheidiger. Die Entschiedenheit seiner evangelischen Ueberzeugung erweckte ihm zwar manche zum Theil sehr gefährliche Feinde, aber blieb darum nicht ohne heilsamen Einfluß auf seine nähere und weitere Umgebung. Im Jahre 1527 faßte er den Entschluß, das Kloster zu verlassen, und dieß nicht etwa heimlich, sondern mit Wissen des Priors, mit dessen Nichte, Margaretha Barth, er sich zu Straßburg verehelichte. Hier wartete seiner die drückendste Armuth. Seine Frau diente als Magd. Er selbst erlernte die Weberei und stand sogar im Begriff, sich als Schanzenarbeiter zu verdingen, als ihm erst die Pastoration des Dorfes Dorlitzheim und später das Diakonat am Münster zugetheilt wurde.

Für seine theologische Richtung und Bildung war der Aufenthalt in Straßburg, wo er Capito's und Butzer's Vorlesungen benutzte, sich auch eine tüchtige Kenntniß der hebräischen Sprache erwarb, von entscheidender Bedeutung. Seine ökonomische Lage dagegen besserte sich erst mit seiner im Jahre 1531 erfolgten Berufung und Uebersiedelung nach Augsburg. Obwohl er sich mehr nur gezwungen als freiwillig für die Uebernahme einer Predigerstelle in dieser altberühmten Handelsstadt entschieden hatte, so erwies er sich doch der Aufgabe vollkommen gewachsen. Zu Augsburg standen sich damals die verschiedenen kirchlichen Parteiungen schroff gegenüber. Es handelte sich um vollständige Durchführung und Behauptung der Reformation, und zwar im Sinne der oberdeutschen Städte. An dem endlichen Gelingen des Werkes hat der bescheidene Musculus, Pfarrer an der Kirche zum heil. Kreuz, den wesentlichsten Antheil gehabt. Die eingekerkerten Wiedertäufer, für deren humane Behandlung er einstand, streckten die Waffen vor der Geduld, mit welcher er sie unterrichtete. Die Römischen sahen sich zuletzt zur Räumung der Stadt genöthigt und Musculus ward die Freude zu Theil, am 15. Juli 1537 zum ersten Male in der nun reformirten Domkirche das Evangelium zu verkündigen.

Die Stellung des ersten Predigers war ehrenvoll. Aber an Arbeit fehlte es ebenfalls nicht. Vor Allem war Musculus Prediger und Seelsorger. Während der siebzehn Jahre seiner Wirksamkeit in Augsburg verwandte er stets die nämliche Sorgfalt auf seine Predigten. Aus denselben sind mehrere seiner Commentare zu einzelnen Schriften des A. und N. Testaments hervorgegangen, die sich daher auch heute noch vorzugsweise zur homiletischen Vorbereitung eignen. Seine Predigtweise fand lebhaften Beifall, und sein Wort war von nachhaltigen Wirkungen. — Indeß beschränkte sich seine Thätigkeit keineswegs bloß auf die nächsten Anforderungen des Amtes. Wiederholt betraute ihn der Magistrat mit wichtigen Missionen. In solcher Eigenschaft nahm er an der nach Eisenach ausgeschriebenen, dann vom 22. Mai 1536 an zu Wittenberg abgehaltenen Conferenz der Oberländer mit Luther Theil. (Das von ihm geführte Tagebuch über diese Reise wird auf der Stadtbibliothek zu Bern im

Original aufbewahrt.) Musculus gab, um das auch von ihm und den Augsburgern ersehnte Unionswerk nicht zu stören, seine bisherigen Ansichten vom Abendmahl dran. Nach seiner Rückkehr kam er den dogmatischen Feststellungen der Concordie anfänglich gewissenhaft nach. Sobald er jedoch gewahren mußte, daß auf der einen Seite Luther und seinen starren Anhängern damit kein Genüge geleistet sey, während auf der anderen Seite manchem Redlichen unter den Schweizerischgesinnten ein Anstoß gegeben werde, kehrte er mit anderen Biedermännern Oberdeutschlands wieder zu derjenigen Lehrfassung zurück, welche er später in seiner kurzen Confessio de sacramento corporis et sanguinis dominici niedergelegt hat. — Bedeutsamer noch, allein eben so erfolglos, war die Sendung an das im Spätherbst 1540 in Worms begonnene, im Frühling 1541 zu Regensburg wieder aufgenommene Religionsgespräch evangelischer und katholischer Theologen. Musculus führte dabei als geschworener Notarius mit Anderen das zu Bern noch vorhandene Protokoll. Die beiden zu Regensburg gehaltenen, später mit einigen Zusätzen gedruckten Predigten über die Messe verwickelten ihn in einen Federkampf mit Dr. Joh. Cochläus, gegen den er 1545 seinen „Anticochläus" erscheinen ließ. — Wiederum war es Musculus, welchen die Augsburger ausersahen, um den Donauwörthern ihrem Wunsche gemäß bei der Einführung der Reformation behülflich zu seyn. Er lehrte drei Monate unter ihnen und schrieb für sie seinen lateinischen Katechismus.

Neben diesen öffentlichen Geschäften fand Musculus immer noch Zeit zu den angestrengtesten Privatstudien. Erst in Augsburg, nahezu ein Vierziger, erlernte er das Griechische. Nichtsdestoweniger lieferte er in verhältnißmäßig sehr kurzer Zeit nachher die vielen Uebersetzungen theils ganzer Schriften, theils einzelner Stücke griechischer Kirchenväter. Gleicherweise eignete er sich mit alleiniger Hülfe eines polyglottischen Psalters das Arabische an.

So hatte Musculus in Augsburg gewirkt und gearbeitet, war Vater einer zahlreichen Familie und mit dem Jahre 1547 bereits in sein fünfzigstes Jahr getreten, als noch sein Lebensgang zuerst eine gewaltige Erschütterung erlitt, dann eine ganz andere Richtung empfing. Im September dieses Jahres nämlich eröffnete Karl V. zu Augsburg den Reichstag mit höchstem Glanze. Am 15. Mai 1548 legte er den evangelischen Ständen und Städten das sogenannte Interim vor. So lange nun die Stadt für das evangelische Bekenntniß einstund und in täglichem Gottesdienste ihren Trost suchte, hielt Musculus unerschrocken zu seiner Gemeinde, obschon gleich beim Einzug des Kaisers der Dom dem evangelischen Cultus entzogen worden war und sich die Verdächtigungen, die Beschimpfungen und thätlichen Beleidigungen gegen ihn fortwährend mehrten. Als aber der Rath, durch die Umstände gedrängt, im Juni die Annahme des Interims dennoch beschloß, legte Musculus nach vergeblicher Protestation sein Amt nieder und verließ am 26. dess. M., Weib und acht Kinder zurücklassend, die ihm so theure Stadt, um sie nie wieder zu sehen.

Ueber Lindau, Constanz und Zürich begab er sich nach Basel zu seinem Verleger, dem Buchdrucker Herwagen. Von da eilte er wieder nach Constanz, der mittlerweile mit den Kindern nachgekommenen Gattin entgegen, und predigte das. am 5. August, dem Tage vor dem verrätherischen Ueberfall der Stadt durch die spanischen Truppen, mit großer Kraft über Joh. 6, 66—69. Tags darauf verließ er während des Sturmes die Stadt, um sich über St. Gallen, wo er sich einige Zeit bei Vadian aufhielt, nach Zürich zu wenden. Hier wohnte er im Hause seines seit Pfingsten jenes Jahres zur Pacifikation der Kirche nach Bern berufenen früheren Collegen und Freundes Johannes Haller. Eine durch Ochin besorgte Einladung des Erzbischofs Cranmer, nach England überzusiedeln, glaubte er ablehnend bescheiden zu sollen, wiewohl er für seinen und seiner Familie Unterhalt auf Bullinger's und Pellikan's Gastfreundschaft angewiesen war. Seine unfreiwillige Muße füllte er theils mit Correkturen für die Buchdrucker Herwagen und Froben in Basel, theils mit anhaltendem Studium der heil. Schrift aus, bis er durch

Vermittelung Haller's im Februar 1549 eine theologische Professur in Bern mit einer Besoldung von kaum 150 Gulden erhielt.

Zu Bern entfaltete er bald eine ungewöhnliche literarische Thätigkeit. In kurzen Zwischenräumen erschienen seine schätzbaren Commentare. Das besonnene Urtheil, die gründliche Gelehrsamkeit, die praktische Richtung und durchsichtige Darstellungsweise verschafften ihnen Eingang in weiten Kreisen, bei Reformirten und Lutheranern. Zudem wirkte er unverdrossen in Schule und Kirche bis an seinen Tod, in vollem Einverständniß mit Haller, in dessen Gemeinschaft er vielfach von der Regierung zur Beruhigung der meist streng calvinisch gesinnten, oft unruhigen und der bernischen Behandlung kirchlicher Dinge abgeneigten waadtländischen Geistlichkeit gebraucht wurde. Er kam dadurch in manche Berührung mit Beza und Calvin, dessen Bekanntschaft er bereits auf dem Colloquium zu Worms gemacht hatte. Wiederholt erhielt er glänzende Anerbietungen zur Rückkehr nach Deutschland von dem Pfalzgrafen Ottheinrich, von den Magistraten zu Straßburg und Augsburg. Auch für die Universitäten Marburg und Heidelberg suchte man ihn zu gewinnen. Theils aus Dankbarkeit gegen Bern, das ihm in bedrängten Umständen Aufnahme gewährt hatte, theils wegen seines vorgerückten Alters, theils bei Augsburg noch insbesondere, weil er begründeten Zweifel in die Gesinnungstreue der Stadt setzte, ging er indeß auf keine dieser Berufungen ein. So blieb er denn in Bern und starb nach kurzer Krankheit den 30. August 1563.

Musculus war ein abgesagter Feind alles theologischen Schulgezänks. Ausgenommen mit Cochläus, ließ er sich daher in keine literarische Fehde nach Art damaliger Zeit ein. Der dogmatische Standpunkt dieses milden trefflichen Mannes fällt im Allgemeinen mit demjenigen der Straßburger zusammen, nur daß bei ihm mit den Jahren die gemein reformirte Grundanschauung, niedergelegt in seinen Loci communes, immer entschiedener hervortritt. Selbst den Unionsbestrebungen zeigt er sich später gar nicht mehr gewogen. Bei seiner besonnenen, an logischer Consequenz und scharfer Präcision hinter einem Calvin weit zurückstehenden Weise begreift man wohl zur Noth, wie ihm eine Mittelstellung zwischen Luther und den Schweizern angewiesen werden kann. Welches dagegen die Punkte gewesen seyen, in denen er sich seinem neuesten Biographen zufolge auf die lutherische Seite geneigt haben soll, läßt sich schwer absehen. Man lese nur etwa nach, wie er sich z. B. über die Sünde, über den Glauben und dessen Objekt, über die Prädestination, die vorbestimmte Erwählung der Gläubigen in Christo und deren Kriterien, über die Möglichkeit oder vielmehr Unmöglichkeit göttlicher Wesenscommunikation im Kindschaftsstande, über die plenitudo Christi u. s. w. ausspricht, und man wird sich sofort überzeugen, daß mit diesen dogmatischen Voraussetzungen lutherische Lehrelemente sich nicht vertragen. Wie er über das Abendmahl dachte, ist bekannt. Nulla est corporalis praesentia. Nec gratia mysterii huius — — sacramentali signo et usui alligari debet, sed libera et sola fide, sive extra sive intra sacramenti usum a veris fidelibus percipi. Noch mehr. In einem Briefe vom 26. April 1554 an Jakob Herbrott zu Laugingen verwirft er mit milden, aber unzweideutigen Worten nicht allein die lutherische Tauf- und Abendmahlslehre, sondern auch den lutherischen Tauf- und Abendmahlsritus zusammt der Privatabsolution und fügt bei: „Zum siebenden weiß ich den Kirchendienst im Pfaffenhemd nit zu vollbringen. Ich hab das Evangelium Christi unseres Herrn als ein Kleinfüger so viel Jahr, wie ihr wissend, ohn das Pfaffenkleid gepredigt; kann nit finden, daß ich jetzt in meinem Alter mich darin sollte sehen lassen; ich würde mich vor mir selb schämen. Wie ich denn auch zu Eisenach und Wittenberg Justum Menium und Dr. Luther selig selbs habe ohne den Chorrock, in ihren sonst ehrlichen und gewohnlichen Kleidern sehen predigen.“ S. auch die Antwort an die Augsburger vom Ostermontag 1552 bei Grote S. 128. Allerdings war Musculus, der venerandus senex, wie ihn die Berner nannten, kein Mann des starren, geschlossenen Systems, sondern zunächst ein Theologus biblicus, aber biblicus auf dem Boden des calvinisch-reformirten Lehrtropus. Seine Loci commu-

nes (Basel 1560. 1564. 1567. Bern 1573. Amsterd. 1599) halten erst ziemlich die übliche Reihenfolge der Materien ein, wie wir sie aus Melanchthon oder auch aus Bullinger's Compendium kennen, mit dem sie überhaupt in mehrfacher Beziehung zusammentreffen. Dann macht er sich die formelle Lizenz zu Nutzen, welche ihm die Lokalmethode gewährt, indem er so zu sagen nachtrags- und anhangsweise in gesonderten Abschnitten speziell auf die Natur und die Eigenschaften Gottes zurückkommt und endlich mit Lehrstücken abschließt, welche die ethischen Beziehungen des Subjekts expliciren. Dem Foedus Dei ist bereits ein eigener Locus gewidmet. Derjenige de sanctis scripturis folgt ächt reformatorisch der Lehre von der Erlösung und vom Evangelium erst nach und läuft in den außerordentlich umfangreichen Locus de ministris verbi divini aus, an den sich unmittelbar de fide anreiht.

Ob Musculus deutscher Dichter geistlicher Lieder gewesen sey, muß trotz der von Grote beigebrachten Gründe immer noch bezweifelt werden. Denn weder bei ihm, noch bei seinem Sohne Abraham, der nicht leicht etwas Bemerkenswerthes aus dem Leben des Vaters übergangen hat, dazu die lateinischen Dichtungen mit Nachdruck hervorhebt, findet sich irgend eine Andeutung. Auch sein Nachkomme Daniel (1674—1740), welcher noch alle Manuskripte des Wolfgang besaß, erwähnt mit keinem Worte eines darunter vorhandenen deutschen Kirchenliedes. So lange also nicht ein solches handschriftlich aufgewiesen werden kann, wird die Frage wenigstens offen bleiben müssen.

Von Wolfgang Musculus stammte nun in Bern ein eigentliches Predigergeschlecht. Nicht weniger als sechs seiner Söhne waren Prediger. Unter ihnen ragte der älteste hervor, Abraham (1534—1591), Dekan der bernischen Kirche seit 1586, Freund von Beza, an dessen Seite er dem Gespräch zu Mümpelgard beiwohnte, und bekannt durch seinen Streit mit dem händelsüchtigen, ruhelosen Samuel Huber (Schweizer, Centraldogmen I, 511). Der letzte unter den Epigonen des Reformators, zugleich der Letzte seines Geschlechts, ist der durch seine Predigten (Bern, bei Haller, 8 Bde.) besonders in der Schweiz sehr bekannte, im Jahre 1821 verstorbene David Müslin. Er predigte mit dem nämlichen Beifall während 40 Jahre am Münster zu Bern. (Berner Taschenbuch 1853, S. 271.)

Hauptquelle: Historia vitae et obitus Dr. W. Musculi per Abrahamum Musculum filium, enthalten in Synopsis festal. concionum und 1595 zu Basel durch einen Sohn des Letzteren herausgegeben. Darnach die Späteren, namentlich Adam, vitae, 367—389; zuletzt: L. Grote, W. Musculus, ein biographischer Versuch, Hamburg 1855. Zu Bern, Zürich und Zofingen, wohl auch in Straßburg noch viele Briefe an und von Zeitgenossen. Verzeichniß sämmtlicher Schriften bei Leu, helvet. Lexikon. Gegenwärtige Skizze unter Mithülfe des Pfr. A. Haller in Biel, eines Nachkommen von mütterlicher Seite. **Güder.**

Musik bei den Hebräern. Obgleich die Musik, wenigstens die Instrumentalmusik nach 1 Mos. 4, 21. (vgl. Delitzsch z. d. St.) profanen, kainitischen Ursprungs ist, so erscheint sie doch, sofern ja alle Künste und Handwerke, alle Erfindungen und Culturfortschritte die endliche Bestimmung haben, dem Herrn heilig zu seyn (Sach. 14, 20. f. 1 Kor. 3, 21. f.), im hebräischen Alterthum vorzugsweise im Dienste des Heiligthums. Uebrigens sind auch bei den heidnischen Völkern ihre Culte die frühesten Pflegestätten der Musik; so namentlich bei den Aegyptern (2 Mos. 32, 18. Herod. II, 48. 60.), Phöniziern (Hes. 8, 14. 26, 13.), Chaldäern (Dan. 3, 5. 7. u. ff.) und Griechen (Hom. Od. I, 338. Theokr. Id. 16. u. s. w.). Plutarch de mus. sagt, man habe die Musik vor Alters für so heilig gehalten, daß man sie nicht einmal im Theater zuließ, sondern ausschließlich für den religiösen Dienst und die Erziehung der Jugend bestimmte, und selbst die Staatsgesetze wachten darüber, daß die würdige Bestimmung der Musik und die derselben entsprechende Einfachheit nicht verletzt werde, weßhalb die griechischen Tonkünstler lange nicht die drei Tonarten, dorische, phrygische, lydische vermehren durften und Timotheus aus Milet von dem lakedäm. Magistrat scharf getadelt wurde, weil er

statt der sieben (früher bloß drei) erlaubten Saiten elf auf seiner Cither hatte. Finden wir auch beim hebräischen Volksstamm überhaupt in seinem frühesten noch nomadischen Zustande die Musik nicht als eine ausschließlich gottesdienstliche, sondern wie noch jetzt bei ihren Stammverwandten, den Beduinen-Arabern (s. Meier, Gesch. der poët. Nat. Litt. der Hebr. S. 72. ff.) in Verbindung mit Gesang und Tanz, jenen hebend, diesen regelnd, als treue Begleiterin häuslicher Ereignisse in Freud und Leid (1 Mos. 31, 27. Hiob 21, 12. 30, 31. s. Bd. VI, 149., Stellen, in denen namentlich das תֹּף, כִּנּוֹר und עֻגָב genannt werden, als die Repräsentanten der drei Instrumentengattungen), so erscheint sie doch, seit aus dem hebräischen Volksstamm Israel als das Volk Gottes ausgesondert ist, bei diesem in ihrer ganzen Herrlichkeit nur im Dienste Jehova's. Besonders vereinigen sich alle Mittel der Tonkunst, Gesang und Instrumentalmusik, nach Umständen auch Tanz (s. d. Art.), in dieser Vereinigung sich gegenseitig unterstützend, belebend und erhöhend, wenn das Volk Gottes Jehova Loblieder anstimmt für seine großen Gnadenthaten, nach errungenem Sieg, nach Befreiung aus großer Noth und Drangsal (2 Mos. 15, 2. 20. 4 Mos. 21, 16. ff. Richt. 11, 34. 2 Chr. 20, 28. Neh. 12, 27. Ps. 68, 25. ff. 1 Makk. 4, 24. 54. 13, 51.), wenn es sich versammelt zu gottesdienstlicher Feier (2 Sam. 6, 4. f. 15. 1 Chron. 13, 8. 15, 16. 16, 5. ff. 25, 1. ff. 2 Chr. 5, 12. f.), zu den schönen Gottesdiensten des Herrn (Ps. 81, 3. ff. 150, 3. ff.). Die Blasinstrumente namentlich dienten dem Volke Gottes nicht nur zum eigentlichen Gottesdienst (4 Mos. 10, 10.), zur Festfeier zusammenzurufen, die heiligen Zeiten anzukündigen (3 Mos. 23, 24. 25, 9. 4 Mos. 29, 1.); ihr Gebrauch zu bürgerlichen Versammlungen, auf dem Zuge, im Kriege war im theokratischen Staat wesentlich ein gottesdienstlicher (4 Mos. 10, 2. ff.); daher sie auch in solchen Fällen ausschließlich nur von Priestern geblasen werden durften (4 Mos. 10, 7.). Die Triumphchöre der Weiber und Jungfrauen Israels (Richt. 11, 34. 1 Sam. 18, 6. f.), die ihre Tänze mit dem Schall der תֻּפִּים und שָׁלִשִׁים begleiteten, scheinen jedoch nicht religiöser Natur gewesen zu seyn. Nachdem schon vor David, gegen Ende der Richterzeit namentlich durch Samuels Wirksamkeit und die von ihm organisirten Prophetenschulen die Pflege der heiligen Musik (vgl. 2 Sam. 6, 5.), überhaupt die musikalische Bildung (1 Kön. 1, 40. f.) im Volk allgemeiner geworden war, erreichte sie ihren Höhepunkt durch Davids Bemühungen, der selbst nicht nur Meister im Gesang und im Spiel auf dem כִּנּוֹר und נֶבֶל, sondern auch, wie aus Amos 6, 5. (כְּדָוִיד חָשְׁבוּ לָהֶם כְּלֵי־שִׁיר; Ewald dagegen: sie glauben wie D. Kunstspiele zu verstehen; Umbr. sie ersinnen sich Weisen des Lieds; vgl. d. apokr. Ps. 151.: *αἱ χεῖρές μου ἐποίησαν ὄργανον καὶ οἱ δάκτυλοί μου ἥρμοσαν ψαλτήριον*) und 1 Chr. 23, 5. (כֵּלִים אֲשֶׁר עָשִׂיתִי vgl. 2 Chr. 7, 6. 29, 25. Neh. 12, 36. כְּלֵי שִׁיר דָּוִיד) hervorzugehen scheint, Erfinder und Verfertiger musikalischer Instrumente war z. B. des zehnsaitigen נֶבֶל, den er Ps. 33, 2. 144, 9. besonders auszeichnet. Auch ließ er gewisse volksthümliche Gesänge und Melodieen durch seine Singmeister im ganzen Volke einüben 2 Sam. 1, 18. Die wunderbaren, bald besänftigenden*) (1 Sam. 16, 14. ff. s. Dreschler de cith. Dav. in Ugol. thes. XXXII, 186. ff.) bald begeisternden (2 Kön. 3, 15. f. Boeris de mus. praeexercitamento Hebr. Ugol. a. a. O. p. 660. ff.) Wirkungen, welche nicht nur der Musik Davids, sondern auch anderer Musiker zugeschrieben werden, und namentlich der gewaltige Effekt, den die Musik des Prophetenchors (1 Sam. 10, 5. f. 19, 20. ff.) und des alten Tempelorchesters (2 Chr. 5, 12. f.) hervorbrachte, läßt uns auf den eben so einfach erhabenen als tief innigen Karakter besonders der heil. Musik schließen. Die obersten Vorsteher des Tempelorchesters zu Davids Zeiten, das aus 4000 Sängern und

*) Analogieen zu 1 Sam. 16, 14. ff. s. in R. Browne medicina musica. Lond. 1729. Löscher, diss. de Saule per Musicam curato Vit. 1705. Roger, de vi Soni & musices in corp. hum. Aven. 1758. Lichtenthal, musik. Arzt, Wien 1801, und 23 andere Schriften über diesen Gegenstand bei Forkel, Gesch. der Musik I, 114. Auch Karl IX. suchte nach der Pariser Bluthochzeit die Musik als Mittel gegen seine nächtlichen Beunruhigungen zu gebrauchen.

Spielern unter 288 Chorführern in 24 Ordnungen bestand, waren Assaph, Heman (s. die Art.) und Ethan oder Jedithun. Den Gesangunterricht besorgte Chenanja 1 Chron. 15, 22. Assaph mit seinem Chor blieb bei der Bundeslade auf Zion, Heman und Ethan bei dem Zelt in Gibeon 1 Chr. 16, 37. ff., bis sie sich im neugebauten Tempel zu einem ungeheuren Chor vereinigten (s. Lamy de Levit. cantoribus in Ugol. a. a. O. p. 572. ff.). Nach Josephus Ant. 8, 3. 7. soll Salomo zum Tempel 40,000 Harfen, ebensoviel goldene Sistren und 200,000 silberne Trompeten und 200,000 Kleider für die Sänger (S. v. Til, de vestitu canent. b. Ugol. p. 335.) haben machen lassen, was einen Chor von wenigstens 480,000 Musikern und Sängern geben würde! — Eine Singstimme wurde von den Citherspielern, eine andere von den Harfenspielern begleitet. Daß ein weiblicher Singchor bei der Tempelmusik gewesen sey, läßt sich aus 1 Chr. 25, 5. nicht mit Sicherheit schließen. Nach dem Exil gab es allerdings einen solchen, Esr. 2, 65. Neh. 7, 67. (J. J. Schudt de cantricibus templi b. Ugol. p. 644 ff.). Nach Bartenora sangen levit. Knaben den Diskant, auf den niedrigsten Stufen der östlich vom Brandopferaltar errichteten Singbühne, auf deren oberem Theil die Männerchöre standen, in der Mitte der Chor Hemans, rechts Assaph, links Ethan (s. diss. de igne sacro et de musica b. Ugol. p. 116. ff.). Es sollten bei einem gewöhnlichen Gottesdienst nicht über sechs, nicht unter zwei Nablien, nicht über zwölf, nicht unter zwei Flöten, nicht unter zwei Trompeten, nicht unter neun Kinnors seyn; eine Cymbel war hinreichend (Maimon. in kele hammikd. c. 3). Je größer das Fest, je größer die Zahl der Sänger, Spieler und Instrumente (Talm. im tr. Erach. 2, 3. Tamid. 6, 8. 7, 3. Pes. 5, 7. Succ. 5, 4. Rosch hasch. 3, 3. 4, 1. 9. Jom. 6, 8.). Sonst, für den gewöhnlichen Dienst, hatte jede Abtheilung der levit. Sängerchöre ihre Dienstwoche (S. v. T. cant. poem. b. Ugol. p. 331. ff.). Mit dem Trankopfer fing die Musik an (R. Leo Iud. de templo C. 9, 55. Erach. in Gem. F. 11. Tamid 7, 3.). — Auf eine Art Hofkapelle an Davids oder Salomo's Hof deutet 2 Sam. 19, 35. Pred. 2, 8. Dieser verdankte ohne Zweifel die weltliche Musik ihre weitere Ausbildung, die freilich in der Zeit des in Verbindung mit dem Götzendienst überhandnehmenden Sittenverderbens immer mehr ausartete und einen üppigen, wollüstigen Karakter annahm, vgl. Jes. 5, 12. 24, 8. f. Am. 6, 5. Jer. 7, 34. 25, 10. Klagl. 5, 14. Auch ausländische Buhlerinnen scheinen in jener Zeit Palästina musizirend durchzogen zu haben Jes. 23, 16. In eben dem Maße wurde die heilige Tempelmusik ein todtes tönendes Erz, an dem der Herr keinen Gefallen hatte (Am. 5, 22. f.), verstummte vielleicht gar in Zeiten des Abfalls unter Ahas, Manasse. Hiskias (2 Chr. 29, 27.) und Josias (35, 15.) mußten dieselbe wenigstens herstellen. Mochten die Gefangenen Zions an den Wassern Babels auch ihre Harfen an die Weiden hängen (Ps. 137, 1. ff.), so erlosch doch mitten unter dem babylonischen הֶמְיַת נְבָלִים (Jes. 14, 11.) die heilige Musik nicht ganz unter ihnen. Kehrten doch mit Serubabel 148 Sänger aus Assaphs Familie (Neh. 7, 44.) im Ganzen 245 Sänger und Sängerinnen (V. 77. vgl. Esr. 2, 65.) zurück, so daß die Tempelmusik wieder, wenn auch nicht mehr in der großartigen Weise, wie zur Zeit Davids und Salomo's, bestellt werden konnte (Neh. 11, 17. 23.) und z. B. die Grundsteinlegung des zweiten Tempels (Esr. 3, 10. ff.) und die Einweihung der Stadtmauern (Neh. 12. 27. ff. 45. ff.) verherrlichte, bei letzterer in zwei Chöre getheilt, die auf der Mauer in Prozession herumgingen und sich im Tempel vereinigten. Die letzte Spur der Tempelmusik finden wir bei der Tempelweihe unter Judas Makkab. 1 Makk. 4, 54. Geistlicher Volksgesang mit Musikbegleitung außerhalb des Gottesdienstes kommt in dieser Zeit, sowie schon vor dem Exil vor. Die Pilgerfahrten der zu den hohen Festen nach Jerusalem Reisenden wurden verherrlicht durch Gesang (die שִׁירֵי הַמַּעֲלוֹת Ps. 121—135. zu vergleichen den Bittgangsliedern, Hoffmann, Gesch. des Kirchenl. 1832, S. 113. 129.) und Musik (Jes. 30, 29.). Daß auch allerlei weltliche Musik, namentlich, nach griechischer Sitte, Musik und Gesang bei fröhlichen Gelagen in der nachalexandrinischen Zeit Eingang fand bei

den Juden, sehen wir aus Sir. 32, 7. ff. (35, 5. f.) und 49, 2. cf. Od. XXI, 430. — Von Trauermusik, vornämlich Flötenspiel, finden wir die erste Spur erst im N. Testament Matth. 9, 23. Denn 2 Chr. 35, 25. Jer. 9, 17. ff. ist nur von Trauergesängen die Rede, wie wir schon 2 Sam. 1, 18. ff. das Muster eines solchen haben. Maimon. Comm. in Mischn. sagt, daß der ärmste Hebräer bei der Leiche seiner Frau nicht weniger als zwei Flötenspieler und ein Klageweib habe bestellen müssen. Die Reichen konnten die Zahl beliebig vergrößern, s. Lightf. h. h. ad Matth. 9, 23. — Die Theatermusik Herodis (Jos. Ant. 15, 8.) ist nicht zur Musik der Hebräer zu rechnen. Auf die musikalische Begabung des hebräischen Volksstamms dürfen wir übrigens keinen Schluß machen von ihrem späteren Synagogengesang (Kircher b. Ugol. p. 387 ff. Forkel, Gesch. der Musik I, 162. ff. Selig, in der Zeitschr. der Jude II, 80.), der ja nichts Anderes seyn kann, als der treue Wiederhall des geistigen Todes der Synagoge, sondern vielmehr von den ausgezeichneten Musikern, die noch in neuerer Zeit aus dieser Nation hervorgegangen sind. Die mystischen Theorieen der Kabbalisten über die Musik z. B. von der Correspondenz der Tonleiter der Davidsharfe mit der Stufenleiter der natürlichen Dinge, der zehn Saiten mit den zehn Sephiroth u. s. w., s. Pic. de Mirand. in apoc. cap. de Magia natur. & Cabb. und M. Mersenne in Gen. 4, 21. bei Ugol. S. 526. ff. Forkel I, 132. Die typische Deutung der Davidsharfe s. in Dreschler diss. de cith. Dav. b. Ugol. p. 199. ff.

Sich eine richtige Vorstellung von der Musik eines Volkes zu bilden, dient besonders die Kenntniß der musikalischen Instrumente, deren sich dasselbe bedient. Sie zeigen uns nicht nur den Umfang des Tonsystems an, sondern auch den allgemeinen Karakter der Musik. Während unsere heutigen Instrumente weit über den Umfang der Singstimme hinausgehen, scheinen die hebräischen, weil sie nicht dienen sollten, eine selbständige Instrumentalmusik hervorzubringen, sondern bloß die Bestimmung hatten, den Gesang, beziehungsweise den Tanz zu begleiten, beschränkteren Tonumfang gehabt zu haben. Unter den mancherlei (Schilte haggib. b. Ugol. S. 1. ff. zählt 36; in der Bibel können mit Sicherheit nur 15, wovon fünf im Pentateuch, nachgewiesen werden) Instrumenten, כְּלֵי שִׁיר (2 Chr. 34, 12. Am. 6, 5.) der Hebräer können wir, wie überhaupt bei der Instrumentalmusik der Alten (J. Blanchinus de trib. gener. instr. musicae veter. organicae diss. Rom. 1742. Bonanni descrip. degl' instr. armon. Rom. 1776) drei Klassen unterscheiden:

I. Schlaginstrumente, instr. crepitantia, pulsatilia, *κρουστα*, den Takt anzugeben und den Schall zu verstärken 1) das תֹּף, eine Handtrommel oder Tambourin, Luth. Pauke. LXX. *τυμπανον*, das arab. دُفّ c. art. اَلدُّفّ, woher das spanische aduffa, im Talm. M. Chelim 15, 6. אִירוֹס, ein etwa handbreiter, mit einem Fell überspannter Reif von Holz oder Metall (Isid. Orig. 2, 21.), am Rand oft mit dünnen, metallnen Scheiben versehen, deren Geklingel zur Begleitung der dumpfen Trommeltöne dient, noch heutzutag (in Arabien Niebuhr R. I, 180. f. und T. 26. Russel N. G. v. Al. t. 14. Harmar III, 120. ff. Hasselquist R. 74. in der Berberei Shaw R. 178. auch in Spanien) wie vor Alters (1 Mos. 31, 27. Hiob 21, 12. 1 Sam. 10, 5. 2 Sam. 6, 5. Ps. 81, 3. Jes. 5, 12. 24, 8. Jud. 3, 7. 16, 1. 1 Makk. 9, 39.) ein Instrument, dessen besonders die Weiber sich bedienten (2 Mos. 15, 20. Richt. 11, 34. 1 Sam. 18, 6. Ps. 68, 26. Jer. 31, 4.) um den Takt beim Singetanz anzugeben. Auf ägyptischen Denkmälern findet man Abbildungen von Weiberchören mit der viereckigen und runden Handtrommel (Wilkinson II, 240. Hengstenberg Mos. u. Eg. 133 f.). Ebenso auf alten griechischen Denkmälern in den Händen der Bakchantinnen und der Cybelepriester. Sie wurden mit dem Finger geschlagen. Spätere Modifikationen dieses Instruments sind die Trommel, Pauke, Kesselpauke. Daß diese Handpauken Bestandtheile der Tempelmusik waren, kann aus 2 Sam. 6, 5. Ps. 81, 3. 149, 3. 150, 4. nicht geschlossen werden. Wo von Einrichtung derselben die Rede ist

(1 Chron. 25, 6. 2 Chr. 5, 13.), werden sie nicht angeführt. Als Taktinstrument scheinen bei der Tempelmusik die nur 2 Sam. 6, 5. Ps. 150, 4. in Verbindung mit תֹּף vorkommenden 2) Cymbeln gedient zu haben. Diese צֶלְצְלִים, מְצִלְתַּיִם, rad. צלל gellen, schallen; griech. κυμβαλα sind; zwei größere oder kleinere metallene Becken, die in beiden Händen gehalten an einander geschlagen werden (2 Sam. 6, 5. 1 Chr. 13, 8. 15, 19. 16, 5. 42. Esra 3, 10. Neh. 12, 27. 1 Makk. 4, 54.) nach Joseph. Ant. 7, 12. 3. πλατεα και μεγαλα χαλκεα. Die drei obersten Musikmeister Davids gaben mit hellklingenden, ehernen Cymbeln den Takt an, wie die griech. Chorführer durch Zusammenschlagen von Muscheln oder Stampfen mit eisenbeschuhten Füßen (vgl. die gründliche Abh. von Lampe de cymb. veterum Ugol. p. 867—1092). Ob die arabischen Fingercastagnetten, metallne Plättchen am Daumen und Mittelfinger jeder Hand getragen (Niebuhr R. I, 181 u. T. 27) unter den צִלְצְלֵי שָׁמַע im Unterschied von den größeren und lauteren צ׳ תְרוּעָה (Ps. 150, 5.) zu verstehen seyen, wie Jahn, häusl. Alt. I. §. 105., und Pfeiffer, Mus. d. Hebr., S. 55, meint, ist zweifelhaft. Auch bei den Aegyptern (Wilkinson a. a. O.) und anderen Völkern alter und neuer Zeit (Sonnerat, R. nach Ostindien, S. 79) finden wir Cymbeln, namentlich zur Begleitung des Tanzes (Lucian, saltat. C. 68; Clem. Al. paedag. II, 4.) auch bei gottesdienstlichen Handlungen (Arnob. 7, 33.). Etwas Aehnliches sind die מְצִלּוֹת, Metallplatten, nach Sach. 14, 20. den Streitrossen angehängt (s. d. Abbild. auf den Felsen bei Persepolis, Nieb. R. II, 154. T. 32 f.). Fälschlich hält Hasäus in Ugol. p. 225 das שׁוֹשַׁן Ps. 60, 1. 69, 1. 80, 1 für eine Art von Cymbeln. 3) Die מְנַעַנְעִים, von נוּעַ, bewegt seyn, sind nach Vulg. und Rabb. die σειστρα (ὅτι σειεσθαι δει), d. h. Schüttelinstrumente, schwerlich nach LXX. αὐλοι. Diese Sistra, 2 Sam. 6, 5. (Luth. Schellen), sind Eisenstangen, mit Ringen behängt oder nach oben zusammengebogen mit Löchern und 4 lose darin liegenden Metallstäbchen und einem Handgriff unten, die, wenn das Instrument geschüttelt wird, ein Geklingel verursachen. Dieses ursprünglich ägyptische, besonders beim Isisdienst (Plut. de Is. C. 63., um Typhon zu verscheuchen, Iuv. 13, 93 sq., Jablonski opp. I, 306 sqq., Wilkins. I, 260) gebrauchte Instrument findet man noch in verschiedenen Formen, meist mit einem Katzenbild oben auf der Rundung, die Metallstäbchen in Schlangenform in den ägyptischen Katakomben, s. Wilk. II, 323 sqq. Pl. 35. A. 4) Die שָׁלִשִׁים 1 Sam. 18, 6., neben תֹּף genannt (Luth. Geigen; aber von Streichinstrumenten findet sich keine Spur im Alterthum; Andre: Cither mit 3 Saiten) sind, wie neuerdings angenommen wird, Triangel, die nach Athenaeus Deipnos. 4, 175. aus Syrien stammen sollen. Sie sind, wie die Cymbeln, in der türkischen Feldmusik auch zu uns gekommen.

II) Die Saiteninstrumente, נְגִינוֹת (Ps. 4, 1. 6, 1. 54, 1 u. ö.), wie das griech. ψαλτηριον s. v. a. Instrumente der Berührung (נִגֵּן, זִמֵּר, תָּפַשׂ 1 Mos. 4, 21. Ausdrücke für spielen). Die Saiten מִנִּים s. v. a. Abtheilungen, aus Sehnen, Schafdärmen (Odyss. 21, 408), auch gezwirnten Fäden oder Bast, der Körper des Instruments gewöhnlich aus Cypressenholz (2 Sam. 6, 5., nach Kircher und einigen Rabb. b. Ugol. p. 367 f. עצי ברושים ein besonderes Instrument, eine Art Klapper), auch aus dem kostbaren indischen oder äthiop. rothen Sandelholz, אַלְמֻגִּים 1 Kön. 10, 11 f. 2 Chr. 9, 10 f., s. Winer, Realw. II, 378). Saiteninstrumente bildeten den Grundbestandtheil der heil. Musik; sie waren κ. ἐξ. כְּלֵי שִׁיר הָאֱלֹהִים 1 Chron. 16, 42.: 1) Das כִּנּוֹר, chald. כִּתְרָא Dan. 3, 5. 10. קִיתְרוֹס, קתרוס, syr. כנרא, arab. b. Saad. قيثار, LXX. κιθαρα, die cithara Davidis (Drechsler, de cith. Dav. Ugol. a. a. O. 171 ff.) nach Schilte haggib. Ugol. p. 67., die arpa, Harfe, wurde, wenigstens die 10saitige, nach Jos. Ant. 7. 12. 3. mit dem Plektrum gespielt, vielleicht nach 1 Sam. 16, 23. 18, 10. 19, 9. früher mit der Hand. Das häufigste (daher sprichwörtlich Ps. 137, 3. u. ö.) und nach 1 Mos. 4, 21. das früheste Saiteninstrument, fröhlichen Karakters (Ps. 137, 3.) zur Begleitung geistlichen (Ps. 33, 2. 43, 4.

49, 5. David, 1 Sam. 16, 16. und Jeduthun 1 Chr. 25. Meister darauf) und weltlichen Gesanges (1 Mos. 31, 27. Jes. 5, 12. Instrument der herumziehenden Sängerinnen 23, 16.), auch zu relgiösen Tänzen (2 Sam. 6, 5.), Solo und im Orchester, nach 1 Sam. 10, 5. 2 Sam. 6, 5., auch im Gehen gespielt. Auf den makk. Münzen hat es 8 Saiten; nach Jos. Ant. 7, 10. hat es, wie die κινυρα der Griechen, zu denen dieses Instrument sammt dem Namen (wahrscheinlicher als ἀπο τον κινειν τα νευρα, wie Suid.) wahrscheinlich durch die Phönizier kam, von zehn. Die ägyptischen Abbildungen, die übrigens für die in dieser Kunst ohne Zweifel originellen (Am. 6, 5.), als Semiten und Nomaden ursprünglich ohnedem gesang- und musikliebenden Israeliten nicht durchaus maßgebend sind, zeigen viererlei Saiteninstrumente, die dem כִּנּוֹר entsprechen können. Die große Harfe, die sitzend gespielt wurde, von der Gestalt eines halbkreisförmigen Bogens, mit 4, 12 und noch mehr*) in kleinen Löchern mit Pflöcken befestigten Saiten, mit beiden Händen zugleich gespielt (Wilkins. II, 232 ff. 270); die kleine Harfe, stehend gespielt, indem man sie auf den Tisch stellte oder auf die Schultern legte und mit erhobenen Händen die Saiten rührte (a. a. O. 234. 275); die dreieckige Harfe, aus zwei einen rechten oder spitzen Winkel bildenden Hölzern, zwischen denen die Saiten ausgespannt waren (II, 280. 282. 287); endlich die Leyer (zwei dünne, gerade oder gekrümmte Säulen, auf denen ein Querholz ruhte, so daß die Saiten am Fußgestell und Querholz befestigt waren), die man entweder mit dem Fußgestell auf den Boden setzte oder unter dem Arme hielt. Auch das arab. Kussir (Nieb. R. I, 177 T. 26. und descr. de l'Eg. XVII, 305 und pl. B. B. f. 12 f.), das Niebuhr mit der Davidsharfe vergleicht, wird beim Gehen gespielt. Mit der dreieckigen Harfe vergleicht Hieron. ad Dard. das כִּנּוֹר und gibt demselben 24 Saiten; die Etym.**) von כִּנּוֹר = das Gebogene von כנר, arab. حنر, biegen, deutet auf Bogenform, welche jedoch in allmählichem Uebergang, wie wir es in ägypt. Abbildungen sehen, sich dem Dreieck näherte. Der Bogen des halbkreisförmigen oder die Katheten des dreieckigen Instruments stellten zugleich den Schallboden dar. — Von כִּנּוֹר unterscheidet sich 2) das נֵבֶל, lat. nablium, bei den Griechen ναβλα, ναβλιον, ναυλα (Athen. 4, 175. Strabo 10, 471. Ovid. ars am. 3, 327), im Altägypt. und Koptischen nabla, Luth. nach Vulg. Psalter, das Guitarrengestalt hatte, bei dem also die Saiten nicht auf dem Schallboden aufstanden, wie beim כִּנּוֹר, sondern wie bei der Laute, womit auch Schilte haggib. a. a. O. S. 63, das נבל vergleicht, über denselben hinliefen. Nach Joseph. Ant. 7, 12. 13. hatte es 12 Saiten, die mit der Hand gespielt wurden. Doch gab es auch ein נֵבֶל עָשׂוֹר, ein 10saitiges, Ps. 33, 2. 144, 9. Saalschütz, Arch. I, 277, ist eher geneigt, das כִּנּוֹר mit der Guitarre zu vergleichen und demselben ein Griffbrett zu geben; jedoch als das frühere war dieses gewiß einfacherer Construktion, indem es die verschiedenen Töne durch abnehmende Länge der Saiten hervorbrachte. Auch hat das Nabla in den ägyptischen Hieroglyphenbildern mehr von der Gestalt einer Laute oder Guitarre mit langem Stiel und kleinem Resonanzboden; bisweilen ist es mit einem Band versehen, um es am Halse zu tragen; beim Spielen wurde es wie eine Guitarre im Arme gehalten. Vgl. Uhlemann, ägypt. Arch. II. S. 301 ff. Tänzerinnen begleiteten damit ihre Tanzbewegung (Wilkins. II, 301). Solche gehörten auch zur Wollust des chald. Hofes, Jes. 14, 11. Daß eine große Mannichfaltigkeit in den Formen des נֵבֶל und der Anzahl seiner Saiten stattgefunden, läßt sich aus Jes. 22, 24. כֹּל־כְּלֵי הַנְּבָלִים (allerlei Arten von נ״ב) schließen, und wird auch durch die ägypt. Abbildungen bestätigt.

*) Abbild. einer 13saitigen, bei Theben gefundenen in Saalschütz, Arch. I. T. I. F. 3.

**) Bohlen vermuthet einen Zusammenhang des skr. Kinnara, Chorsänger der himmlischen Musiker mit dem semit. כִּנּוֹר, was Meier, Wurzelw. 302 f. bezweifelt, ebenso, daß der im Syr. nach derselben Wurzel benannte Hanf (= der Biegsame) als Stoff der Saiten dem כִּנּוֹר den Namen gegeben habe.

Ob das Instrument seinen Namen von seiner einem Schlauch oder umgekehrten Delta gleichenden Gestalt bekommen habe (Hieron. Cassiodor. Isid. orig. 3, 75) oder nur von der bauchigen Form des Resonanzbodens (E. Meier), da נֵבֶל ursprünglich Schlauch und bauchiges Gefäß überhaupt bedeutet, läßt sich nicht entscheiden. Abbildungen eines solchen deltaähnlichen Saiteninstrumentes in Nieb. R. I, 179. T. 26. Ueberzüge des נֵבֶל erwähnt der Talm. M. Chelim 16, 7. Häufig kommt das נֵבֶל in Verbindung mit dem כִּנּוֹר vor, sowohl bei geistlicher Musik, Lobgesängen im Tempel, Prozessionen, nach errungenen Siegen u. s. w. (Ps. 57, 9. 71, 22. 81, 3. 92, 4. 108, 3. 150, 3. 1 Sam. 10, 5. 2 Sam. 6, 5. 1 Kön. 10, 12. 1 Chr. 13, 8. 15, 16. 16, 5. 25, 1. Neh. 12, 27. 2 Chr. 5, 12. 20, 28. 29, 25. M. Succah 5, 4.) als bei weltlichen Festlichkeiten (Jes. 5, 12.). 3) Das Dan. 3, 5. u. ö. angeführte פְּסַנְתֵּרִין scheint, wie der Name (aus ψαλτηριον, durch Verwandlung des l in n und ιον in ין־) ein griechisches Saiteninstrument zu seyn, das man mit beiden Händen spielte, vielleicht eine sonst magadis (Athen. 14, 636) genannte 5saitige Abart des נֵבֶל, während 4) קִיתָרֹס Dan. 3, 5 u. ö. das dem כִּנּוֹר entsprechende Instrument ist. Das in Verbindung damit genannte, von Luther durch Geige übersetzte 5) Saiteninstrument סַבְּכָא ist offenbar das griech. σαμβυκη oder σαμβυξ, nach Ibn Chaldun قَانُون, also mit dem כִּנּוֹר verwandt, die dreieckige (Hesych. Suid. ὀργανα μουσικα τριγωνα) nach Anderen viereckige, hackbrettartige Sambukaharfe, welche weniger (nach griech. Schriftst. bloß vier) Saiten als die gewöhnliche Harfe und einen scharfen, hellen Klang hatte (Athen. 4, 175. 14, 633 ff. Isid. orig. 3, 20). Morgenländische Buhlerinnen, sambucinae, sambucistriae genannt, durchzogen damit das römische Reich (Polyb. 5, 37. 10. Plaut. Stich. 2, 2. 57. Liv. 39, 6). Die Ableitung des Wortes ist zweifelhaft, da sich im Griechischen keine Etymologie dafür findet, wie denn nach Strabo X. ναβλα, σαμβυκη, βαρβιτος und μαγαδις Namen barbarischen Ursprungs sind. Man glaubte, das Wort im sanskr. Çambûka, Muschel, zu finden. Meier, Wurzelw., leitet es von סבך, zusammenfassen, betasten, ψαλλειν, ab, so daß es synonym mit ψαλτηριον wäre. Fälschlich werden מִנִּים (Ps. 150, 4. 45, 9. Schilte haggib. p. 59 ff. Pfeifer und A.), שׁוֹשַׁנִּים (Sextichordia nach Lamy de Lev. et cantor. Ugol. p. 618), מָחוֹל Ps. 30, 2. 149, 3. 150, 4. (nach Kircher, Musurgia, ähnlich der Viola da Gamba), מַחֲלַת Psalm 53, 1. 88, 1. (nach Gesen. ein כִּנּוֹר, weil 1 Mos. 4, 21. die äth. Uebers. כִּנּוֹר durch מחלת wiedergibt, auch äth. חלי = ψαλλειν) und שָׁלִישִׁים (s. oben) von Einigen unter den Saiteninstrumenten aufgeführt. Ersteres heißt Saiteninstrument überhaupt; מָחוֹל, das Schilte hagg. p. 31., für eine Art von Sistrum hält, einen weiten, in der Mitte offenen Ring mit kleinen Glöckchen, Pfeifer dagegen für eine Art Sackpfeife, ist nichts anderes als Reigentanz, שׁוֹשַׁנִּים und מחלת dagegen ist ohne Zweifel änigmatische Bezeichnung des Inhalts der betreffenden Psalmen. Eben so wenig scheint גִּתִּית Ps. 8, 1. 81, 1. 24, 1. Name eines musikal. Instruments zu seyn, das, wie Gesenius, Redslob u. A. nach der Tradition der Targ. annehmen, von Gath, entweder dem danitischen Gath Rimmon oder dem philist. Gath, woher es David (1 Sam. 21, 10.) gebracht habe, benannt sey. Wahrscheinlich bezeichnet das Wort eine Tonart, wie denn die drei so bezeichneten Psalmen fröhlichen Karakters sind, daher Einige (Carpzov, obs. phil. s. ps. על־הגתית, Helmst. 1758; Pfeifer S. 32; Winer; Ewald) geneigt sind, es durch Kelternweise zu übersetzen; vgl. Jes. 16, 10. Richt. 9, 27. Auch LXX. übersetzt: ὑπερ των ληνων. Die Beischrift von Ps. 5., יונת אלם רחקים, die nach Hasäus bei Ugol. p. 226, ein Saiteninstrument bedeuten soll, dessen Saiten weit auseinander stehen, ist vielmehr Bezeichnung des Inhalts: über die stumme Taube im fernen Land.

III. Blasinstrumente waren nicht obligate Bestandtheile der heil. Musik, sondern bloß unter Umständen hinzukommende Begleitung besonders bei allgemeinen und hohen Freudenfesten, z. B. bei Einholung der Bundeslade 1 Chr. 15, 21., Einweihung des Tempels 2 Chr. 5, 12 f., Herstellung des Gottesdienstes unter Hiskias 2 Chr.

29, 26. und Esr. 3, 10. Nehem. 12, 35. Wahrscheinlich sind die starken, durchdringenden, schmetternden Blasinstrumente unter den כְּלֵי עֹז 2 Chr. 30, 21. zu verstehen. Das Spielen derselben heißt daher auch הֵרִיעַ, Lärmen machen 4 Mos. 10, 9. Joel 2, 1., sagt auch תָּקַע ב״, stoßen, die Anstrengung des Blasens oder den abgeschlossenen Ton bezeichnend, während מָשַׁךְ ב״ (nur in Verbindung mit קֶרֶן vorkommend) das Hervorbringen eines gedehnten Tones mit demselben zu bezeichnen scheint. Uebrigens sind unter den Blasinstrumenten selbst wieder stärkere und sanftere zu unterscheiden. Zu den sanfteren gehören 1) das uralte עוּגָב 1 Mos. 4, 21., die Stammform aller Blasinstrumente, außer Hiob 21, 12. 30, 31. nur noch Ps. 150, 4. genannt, sonst nicht im gottesdienstlichen Gebrauch vorkommend, hier nur, weil der Psalm sich auf ein außerordentliches, volksthümliches Fest bezieht. Ist die Ableitung von אגב, *ἀγαπαν*, (Gesen. Delitzsch zu 1 Mos. 4, 21.; nach Meier, Wurzelw. 720, dagegen verwandt mit אבב, arundinetum) richtig, so hätte das עוּגָב einen lieblichen Klang; es ist nach Targ. Hieron. und Rabb. die Schalmei, die freilich einen etwas schreienden Ton hat; die spätere Gestalt desselben hatte Aehnlichkeit mit unserem Dudelsack, zwei durch einen ledernen Sack gesteckte Pfeifen, oben und unten gleich weit hervorstehend, oben zum Hineinblasen, unten mit Löchern, auf denen, wie auf einer Flöte, mit Fingern gespielt wird. LXX. übersetzen das Wort verschieden, *κιθαρα*, *ψαλμος* (auch Schilte haggib., als Saiteninstrument, ähnlich der Viola da Gamba), am richtigsten Ps. 150, 4. durch *ὀργανον*, wie denn auch wirklich diese Art von Pfeifen der erste Anfang der Orgel, eine Art Mundorgel genannt werden kann. Dasselbe scheint 2) das Dan. 3, 5. 10, 15. genannte Instrument סוּמְפֹּנְיָא, Chel. סִיפֹּנְיָא, Pesch. צפוניא, das italien. zampogna, altfranzös. chifonie zu seyn, schwerlich von dem griech. *συμφωνια*, wie Gesen. u. A. annehmen, da dieses kein Instrument, sondern entweder die drei Consonanzen Quart, Quint, Octave oder ein Concert mehrerer Stimmen oder Instrumente bedeutet, sondern (nach E. Meier) semitischen Ursprungs, entweder von ספן, צפן, das Schlauchartige (indem die Steigerungsform סַפִּין aufgelöst wird in סוּמְפֹּנְיָא, wie das chald. אבובא, Pfeife, wodurch die Targ. עוּגָב wiedergeben, syr. אבובא heißt) oder von סוּף, Schilf, woher סִיפּוֹן, kopt. sebi, Rohrpfeife. Auch 3) חָלִיל, die Flöte, 1 Sam. 10, 5., nach Chald. Gesen. u. A. auch נְחִילָה Ps. 5, 1., was s. v. a. das Durchbohrte, Hohle bezeichnet, wie das griech. *αὐλος* 1 Kor. 14, 7. ursprünglich ein Rohr (حَلَّة, Korb aus Rohr), dann rohrartiges Instrument, sey's aus Schilf oder aus Holz, Knochen, Horn, Elfenbein u. s. w. (Pollux IV, 9.). Die Flöte kommt zuerst vor 1 Sam. 10, 5. im Prophetenchor, dann bei den Zügen der Festpilger nach Jerusalem, Jes. 30, 19.; in der makkab. Zeit auch beim Gottesdienst, 1 Makk. 4, 54., besonders beim fröhlichen Laubhüttenfest (tr. Erachin 2, 3. Succah. 5, 1.). Dann insbesondere als Instrument der weltlichen Freude allgemein im Gebrauch unter dem Volk, bei Salomo's Thronbesteigung (Scacchi de inaugur. reg. Isr. b. Ugol. 805 ff. 1 Kön. 40. vgl. Jud. 3, 8.), bei Gelagen (Jes. 5, 12. 1 Makk. 3, 45.), Hochzeiten (9, 39. 41.) u. s. w. Aber auch bei traurigen Veranlassungen, Matth. 9, 23. Jerem. 48, 36. vgl. Jos. bell. Iud. 3, 9. 5. Athen. 4, 174. Plin. 10, 60. Daß aber אילת שחר Ps. 22, 1. die Trauerflöte bedeute (Hasaeus de insc. Ps. 22. Ugol. p. 207 ff.) ist nicht erweislich. Auch in der christlichen Kirche in Alexandrien pflegte man den Gesang bei den Liebesmahlen mit Flöten zu begleiten. Clemens verbot es im J. 190 als zu weltlich und führte dafür die Davidsharfe ein. Auf ägyptischen Abbildungen (Wilkins. II, 307. 309) sieht man etwa ellenlange Flöten mit drei oder vier Löchern, auch Doppelflöten von gleicher oder ungleicher Länge, mit gemeinschaftlichem Mundstück, die mit der linken Hand gespielte mit weniger Löchern und tieferem Ton (Baßflöte, vgl. Plin. h. n. 16, 36. 66). Meist wurden sie von Männern gespielt, doch sieht man auch tanzende Frauen mit der Doppelflöte (Wilk. II, 312). In Palästina findet man noch solche bei den Hirten. Vergl. Nieb. R. I, 180. T. 26. S. überhaupt die Abh. de tibiis von Meursius,

P. Manutius und Bartholin in Ugol. thes. XXXII. 4) Die nur Dan. 3, 5 ff. vorkommende מַשְׁרוֹקִיתָא (von שׁרק, pfeifen, zischen) von Luth. durch Trompete übersetzt, ist wahrscheinlich der chald. Name für die Fistula Panis, συριγξ (LXX. Theod.) aus mehreren, gewöhnlich 7 nach der einfachen diatonischen Tonleiter gestimmten, an einander gereihten Rohrpfeifen verschiedener Länge und Dicke, wie man sie noch jetzt im Orient bei Hirten findet (Russel, NG. v. Al. I, 208. Nieb. R. I, 181. Kämpfer, amoen. 4, 740). Daraus, daß die späteren Juden Klaviere Maschrokiten nennen, läßt sich nicht auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes schließen. Wenn in diesem Instrument sich schon ein weiterer Schritt zur Orgel hin zeigt, so soll ein solches größeres, orgelähnliches Pfeifenwerk mit Blasebälgen 5) die zwar nicht in der heil. Schrift vorkommende, aber im Talmud (tr. Erachin C. 2) erwähnte מַגְרֵיפָה des zweiten Tempels gewesen seyn (s. d'Outrein de instr. Magrepha in Ugol. a. a. O. S. 1122 ff. und Schilte hagg. p. 42 ff.). Diese Orgel soll eine Windlade gehabt haben mit zehn Oeffnungen, in jeder eine Pfeife mit 10 Löchern, so daß 100 מִינֵי זֶמֶר (wohl = Töne, nicht Melodien, species cantilenae) erzeugt werden konnten. Die Blasebälge sollen nach Hieron. aus Elephantenhäuten gemacht worden seyn. Eine Beschreibung, deren Unbestimmtheit an sich schon keine klare Vorstellung davon gewinnen läßt, wozu noch verschiedene einander widersprechende Notizen darüber kommen, wenn es z. B. heißt, sie sey nur so groß gewesen, daß ein einziger Levit sie habe von ihrem gewöhnlichen Platze wegnehmen und zum Gebrauch zwischen den Altar und Vorhof stellen können, und wiederum: sie habe einen donnerähnlichen Ton gehabt, so daß vor ihrem Schall Niemand in Jerusalem den mit ihm Redenden habe verstehen können, ja daß man sie bis Jericho gehört habe (Hieron. ep. ad Dard. M. Tamid 3, 8. 5, 6. Bartolocci tr. de mus. instr. Hebr. Ugol. p. 474 sqq.). Wenn ferner die Rabbinen einerseits ausdrücklich bemerken (Talm. hieros. tr. Succa p. 55), es sey keine Wasserorgel, הִדְרוֹלִים, weil diese zu weichlich klinge (vgl. Athen. 4, 23.), so heißt es andererseits, sie schlage (מַכָּה, was auf Tastatur deutet, wie unser Orgelschlagen) nicht mit eherner, sondern mit Rohrpfeife, weil dieß sanfter klinge. Auch der Name von גָּרַף, greifen, den Saalschütz, Arch. I, 282, auf eine Vorrichtung zum Greifen der Töne deutet, gibt keine sichere Erklärung von der Einrichtung des Instruments. Eben so gut ließe sich hiernach mit Pfeiffer an eine Art sehr stark tönender Pauke denken. Weiteres s. Saalschütz, Gesch. und Würdigung der Musik bei den Hebr., und den Anhang über die hebr. Orgel und die Abbild. in der Archäol. I. T. 2. Sal. v. Til hält die ganze Sache für eine Prahlerei der Talmudisten. Doch ist wenigstens das Vorhandenseyn von Windorgeln neben und vor den Wasserorgeln, die im dritten Jahrh. v. Chr. von Ktesibius erfunden wurden, constatirt und ihr Gebrauch im jüdischen Gottesdienst um die Zeit Christi hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Uebrigens soll die im zweiten Tempel befindliche Orgel nicht zur eigentlichen Tempelmusik, sondern nur zu Signalen gebraucht worden seyn, nach denen die Leviten an ihre bestimmten Posten und Verrichtungen gingen. Zu den Blasinstrumenten mit starkem, durchdringendem, schmetterndem Schall gehört 6) das שׁוֹפָר, vom hellen Ton benannt (von שָׁפַר, hell machen), LXX. σαλπιγξ (das krumme ägyptische) und κερατινη, lituus oder buccina, woraus das deutsche „Posaune" verderbt, hornartig gekrümmt*), daher mit קֶרֶן wechselnd; vgl. Jos. 6, 5. mit V. 4. 6. 13. und Dan. 3, 5. Auch mit dem Beisatz הַיּוֹבֵל, das laut tönende, was 2 Mos. 19, 13. auch allein stehend, ohne שׁוֹפָר oder קֶרֶן, dasselbe Instrument zu bezeichnen scheint. Ursprünglich aus Widder- oder Rindshörnern (Jos. Ant. 5, 6. 5.) wurden sie später wohl aus Metall gemacht. Sie dienten auch zum heiligen Gebrauch (2 Sam. 6, 15. 2 Chr. 15, 14. Ps. 150, 3.) namentlich zur Verkündigung des Jubeljahrs (3 Mos. 25, 9.), das davon den Namen hat (Grobbeck, de verisim. voc. יוֹבֵל signif. Danz.

*) Hieron. ad Hos. 5, 8: buccina pastoralis est et cornu recurvo efficitur, unde et graece κερατινη adpellatur. Vgl. M. rosch. hasch. 3, 2 f. Zoëga de buccina Hebr. diss. Lips. 1692.

1758. Carpzov, appar. 447 ff. Kranold, de anno Jub. p. 11 ff. Wolde, de anno Jub. p. 18 ff. G. Abicht, de lapsu mur. Hierich. Ugol. a. a. O. S. 839 ff.), auch des Neujahrs (M. rosch. hasch. 3, 3. vgl. Ps. 81, 4.), gewöhnlich aber wegen ihres starken, weithin schallenden Tons (2 Mos. 19, 16. 19. 20, 18. Jes. 58, 1.) zu Signalen im Krieg (Richt. 3, 27. 7, 16. 1 Sam. 13, 3 f. Hiob 39, 25. Jes. 18, 3. 27, 13. Jer. 4, 5. 6, 1. Hes. 33, 6. Sach. 9, 14.). Die rabbin. Subtilitäten über die Beschaffenheit und den Gebrauch des bei den späteren Juden in den Synagogen üblichen שׁוֹפָר, s. Orachchaj. no. 586. Bodenschatz, kirchl. Verf. der heut. Juden, II, 184 ff. In Verbindung mit dem Horn oder der Posaune wird 1 Chr. 15, 28. 2 Chr. 15, 14. Ps. 98, 6. genannt 7) die חֲצוֹצְרָה, Trompete, tuba, nach Gesen. von חצר, حضر, zugegen seyn, eigentlich die Zusammenberufende (4 Mos. 10, 1 ff. 31, 6. 2 Kön. 11, 14. 12, 13. 1 Chr. 15, 24. 16, 42. 2 Chr. 5, 12 f. 29, 26 ff. Hos. 5, 8.), gerade und länglicht, etwa 2 Fuß lang, meist aus Metall (Silber, Erz), doch auch aus Holz. (A. Galland, de tubae orig. Ugol. a. a. O. S. 836 ff. Iken, de tubis argenteis disp. Büsing, de tub. Hebr.). Zwei Trompeten verfertigte Moses aus geschlagenem Silber zum Gebrauch der Priester, die damit der Gemeinde Signale zu geben hatten zur Versammlung (kurz abgestoßene Töne, תָּקַע), zum Aufbruch und zum Angriff im Krieg (langgedehnte Töne, הֵרִיעַ oder תָּקַע תְּרוּעָה, vgl. Saalschütz, Gesch. und Würd. der Mus. b. d. Hebr. S. 10). Auch die Feste und Neumonde wurden mit Trompeten angeblasen und die Opfer wurden von den Priestern mit Trompetenschall begleitet. (Spencer, usus music. in sacr. celebr. in Ugol. p. 555 ff. vgl. Sommer, bibl. Abh. I. S. 39 f.). Nach 2 Chr. 5, 12. ließ Salomo eine große Menge solcher Trompeten (Joseph. Ant. 8, 3: 200000!) verfertigen. Josephus (Ant. 3, 12. 6.) beschreibt sie ziemlich eng am oberen Theil, nach unten bis zum Schallloch sich erweiternd, dessen Form mit unseren Trompetenstürzen Aehnlichkeit hatte. Ihre Gestalt sieht man auf dem Triumphbogen des Titus (Reland, spolia temp. Hieros. p. 184 ff.) und auf jüdischen Münzen (Frölich, Anal. Syr. proleg. p. 89, t. 18. 17. 18). Auch die Aegypter hatten diese Trompeten, vgl. Rosell. mon. II. III. p. 33. Wilkins. II, 262.

Der Beschaffenheit der Instrumente nach zu urtheilen, scheint die hebräische Musik vorherrschend einen hellen, schmetternden, erschütternden Karakter gehabt zu haben. Clemens von Alex., Strom. 64., vergleicht den Karakter der hebr. Tempelmusik mit der dorischen Tonweise, warnt aber, wie später Augustin, die Christen vor dem chromatischen und theatralischen Gesang der Heiden und ermahnt zur Rückkehr zur rechten altorientalischen (diatonischen) Psalmmusik David's. Was wir Harmonie nennen, den Dreiklang, die Akkordlehre, kannten die Hebräer schwerlich (s. Redslob in Illgen, Zeitschr. 1839, II, S. 1 ff.), so wenig als die Griechen, in deren theoret. Werken über die Musik sich keine Spur vom Contrapunkt findet; höchstens deuten einige Stellen griech. Schriftsteller über die Musik darauf hin, daß die begleitenden Instrumente zuweilen Töne angaben, die sich vom Ton des Gesanges unterschieden, also vielleicht ein consonirendes Intervall bildeten. Vgl. Buretti, de vet. symphonia b. Ugol. p. 746 ff. Die Begriffe, die man sich von der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Musik der Alten, und insbesondere der Hebräer macht, irren wohl nach zwei entgegengesetzten Seiten hin. Hielt man dieselbe früher für die vollkommenste und ausgebildetste (Sav. Mattei, dissert. I, 9. II, 12. VI, 18. Pad. 1780. Sonne, diss. de Mus. Hebr. Hafn. 1724. Calmet, diss. in mus. vet. et potiss. Hebr. Ugol. p. 758 ff. Lamy, de Levit. et cantor. Ugol. p. 623 ff. und die meisten Rabbinen), so wird sie dagegen von Manchen (Burney, hist. of Mus. I, 249 ff. Forkel, Gesch. der Musik I, 145 ff. und viele Neuere) gewiß allzu tief herabgesetzt. Was dem reinen Natursinn entspricht, hatte gewiß seine relative Vollkommenheit in einer Zeit, wo derselbe noch in origineller Urkraft waltete, und was ist demselben entsprechender, als belebter Rhythmus und wohl-

klingende Melodie? Gewiß haben die begeisternden und besänftigenden Wirkungen, welche das Alterthum seiner Musik zuschreibt, ihren Grund besonders in der einfach erhabenen und gefühlsinnigen Melodie. Auch im Unisono (אֶחָד 2 Chr. 5, 13.) von Massen gesungen, in angemessener Instrumentalbegleitung kann eine solche uns auf Mächtigste ergreifen und hinreißen. Ueberdieß wurde die mehrstimmige Harmonie gewissermaßen ersetzt durch das harmonische Ineinandergreifen von Wechselchören, auch Solo's und Tutti's, sowohl bei der weltlichen (1 Sam. 18, 5 f.) als bei der gottesdienstlichen Musik (Ps. 20. 21. 24. 118. 136. 2 Mos. 15. Neh. 12, 40 ff.), und zwar nicht nur so, daß, wie dieß jetzt im Orient geschieht (Nieb. R. I, 176), die Melodie um einige Töne wiederholt wird, sondern so, daß die antiphonischen Chöre einander antworten in Rede und Gegenrede, — eine Harmonie des Nacheinander, wenn man so sagen darf, in ihrer Art eben so wirksam, das Gemüth ergreifend und vollkommen, ja man könnte sagen, noch erhabener und sinnvoller, als die gleichzeitige Harmonie der neueren Musik (vergl. die himmlischen Wechselchöre in der Offenb. Joh. 4, 8. 11. 5, 9. 12. 7, 10. 12. 19, 1—5., die sich in großen Unisono's vereinigen, 5, 13. 19, 6 f.). Wenn die heil. Poesie im Parallelismus der Gedanken einen würdigen Ersatz hat für die mehr äußerlichen, die Sinnlichkeit ansprechenden Mittel der modernen Dichtkunst, Reime und Sylbenmaß, so die heil. Musik der Hebräer, an diesen einander antwortenden, sich zuletzt in großartigen Unisono's vereinigenden Wechselchören für die Harmonie der neueren Musik, wie denn auch Herder diese Antiphonieen dem Gedankenparallelismus der hebr. Dichtkunst vergleicht. Sie sind gleichsam seine dramatisch-musikalische Darstellung. In den melodischen Gesängen der Therapeuten, wie sie Philo beschreibt (de vita contempl. p. 902; cf. Euseb. h. e. 2, 17.) und in den (von Ignatius in Antiochia eingeführten?) Antiphonien der syrischen Kirche (Gavanti, thesaur. sacr. rit. Rom. 1738. T. II.; C. Wolf, über die Leis, Sequenzen und Leiche, Heidelb. 1841, S. 22) haben wir Nachklänge davon. Auch in Aegypten finden wir solche Wechselchöre schon in alter Zeit, wie aus den ägyptischen Grottengemälden erhellt (s. Hengstenberg, Mos. und Eg. S. 133; Rosell. mon. civ. III. t. 29. b.). Ueber die Antiphonien im altjüd. Gottesdienst vgl. Haberfeld, Baruch oder über die Doxologieen der Schrift, Leipz. 1806. — Auch davon, daß die Hebräer gewisser Tonzeichen, einer Notenschrift sich bedient hätten, haben wir keine sichere Spur. Die jetzt im Orient gebräuchliche wurde nicht vor dem 17. Jahrhundert eingeführt. Die Accente, welche in verschiedener Weise (Schilte haggib. c. 2., Bezeichnungen einer musikalischen Phrase; Benski in Mitzler's mus. Bibl. III, 666 ff.; Speidel, unverwerfliche Spuren von der alten david. Singkunst, Stuttgart 1714; Eichhorn, Einleit. in's A. T. §. 71.; Anton, im n. Repert. für bibl. Litt., zur Bezeichnung von Dreiklängen, eine Art bezifferter Baß; neuerdings Haupt, sechs altest. Psalmen mit ihren aus den Accenten entzifferten Singweisen, nach ihrer Aehnlichkeit mit althebr. Buchstaben zur Bezeichnung verschiedener Stufen der diaton. Tonleiter) dafür gehalten worden sind, sind entschieden nicht nur späteren Ursprungs, sondern auch anderer Bestimmung (s. Ewald, hebr. Poesie S. 166. Abth. I, 148 f.; Jahn, Einl. I, 353; Saalschütz, Form der hebr. Poesie S. 370 ff.; Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache, S. 220 f.; vgl. Bd. II. S. 155), sie dienen der Recitation als Cantillation, d. h. um nach ihnen das Gedicht, nach orientalischer Sitte, mit lebendigerer Modulation der Stimme zu deklamiren, ähnlich unserem heutigen Synagogengesang oder dem Gesang der Muhammedaner bei Lesung des Korans (Lane, manners and inst. of the mod. Eg. II, 92. 192). Aber mit Recht sagt Winer: es ist gewagt und selbst ungerecht, von dem Synagogengesang der heutigen Juden auf den althebräischen Gesang zurückschließen zu wollen (s. Redslob a. a. O. 1839, 1 ff.). Ein Zeichen für die Musik scheint das 69mal in den Psalmen, 3mal in Hab. K. 3. vorkommende סֶלָה zu seyn, obwohl über die Bedeutung desselben die Ansichten sehr verschieden sind. Oefters verbindet sich damit ein Wechsel des Rhythmus und Sinnes (Herder, vom Geist der hebräischen Poesie, S. 376). Es scheint

(Saalschütz, Form d. hebr. Poesie, S. 116 ff. 346 ff. Arch. I, 285 f.; Ewald, hebr. Poesie, S. 178 f.; Gesen. thes. II, 956) eine mit Zwischenspiel auszufüllende Pause zwischen den Strophen des Gesanges zu bedeuten, womit auch die Uebersetzung der LXX. durch διαψαλμα (διαψαλλειν, dazwischen hindurch spielen) und die Etymologie (סלה, abschneiden, aufheben, aufhören) übereinstimmt. Nach der Bedeutung von סלה, in die Höhe heben, hält de Wette das Wort für ein Zeichen, daß die Melodie um einige Töne höher gesungen werden solle, wie denn auch Suid. διαψαλμα durch μελῳδιας ἐναλλαγη erklärt. Nach Anderen sind es die Anfangsbuchstaben von סב לְמַעְלָה הַשָּׁר = da capo; oder סִימָן לְשַׁנּוֹת הַקּוֹל, signum mutandae vocis. Nach Böttcher, de inferis I, 198, bedeutet es Vollspiel. Weiteres s. Sommer, bibl. Abh. I, 1 ff., und Ugol. a. a. O. in den Abh. von Bartolocci, Paschi, Calmet, Bytmeister, Heumann, Pfeifer 680—744. Andere Zeichen für den Gesang oder die Musikbegleitung desselben vermuthet man in verschiedenen Psalmüberschriften; etwas Sicheres läßt sich jedoch darüber nicht mehr feststellen, da auch den LXX. und Rabbinen die meisten musikalischen Beischriften nicht mehr recht verständlich waren. So die Beischrift עֲלָמוֹת Ps. 46, 1.; vgl. 1 Chr. 15, 20. nach Einigen Jungfrauenweise, Jungfrauenstimme, Sopran, nach Anderen Tenor oder Bariton (Böttcher, de inf. I, 192). Ferner: שְׁמִינִית Ps. 6, 1. 12, 1. Gesen. schließt aus 1 Kor. 15, 21., daß es von drei Stimmen die tiefste bedeute, nach Forkel die Grundweise der Meistersänger, welche mit Männerstimmen im Grundton gesungen wurde. Andere vermuthen ein achtsaitiges oder ein in der Octave zum Gesang gestimmtes Saiteninstrument. Bartolocci b. Ugol. S. 482 bringt nach Andeutungen der Rabbinen aus acht Beischriften עלמות, נגינות, גתית, שגיונות, נחילת, שגיון, מכתם, משכיל, acht den Tönen der Scala und zum Theil gewissen Instrumenten entsprechende Tonarten heraus. Mersenne b. Ugol. S. 514 fügt noch als neunte die שְׁמִינִית bei! Ueberschriften, wie Ps. 5, 1. 9, 1. 22, 1. 45, 1. 53, 1. 56, 1. 57, 1. 58, 1. 59, 1. 60, 1. 69, 1. 75, 1. 80, 1. 88, 1. u. s. w. bezeichnen, wie Hengstenberg bei den meisten treffend nachweist, nicht sowohl die Melodie, Tonart oder ein musikalisches Instrument, als vielmehr den Inhalt des Psalmen in verblümter Weise. — Die Beischrift von 53, besonders davidischen Psalmen לַמְנַצֵּחַ ist s. v. a. dem Musikdirektor, Stimmführer von נִצַּח 1 Chr. 15, 21. disponere, leiten (vgl. d. arab. نصح, recte se habuit, monuit, censuit). Jeder Hauptsingchor hatte seinen מְנַצֵּחַ, daher לַמְנַצֵּחַ עַל יְדוּתוּן Ps. 39. 62. 77. So auch in der Zeit des zweiten Tempels Neh. 12, 24. 42. 46. Der Psalm war durch diesen Beisatz als ein dem gottesdienstlichen Gebrauch übergebener bezeichnet.

Literatur. Außer den angeführten Werken, namentlich in dem XXXII. Bd. von Ugolin. thesaurus, sind zu vergleichen: Bonnet, histoire de la Mus. Paris 1715. de la Borde, essay sur la Mus. ancienne et mod. t. I. II. Burney, general hist. of mus. Lond. 1776. I, 217 ff. Martini, Storia della mus. I, 54 ff. Praetorii syntagma musicum, 1614. t. I. Kircher, musurgia univ. t. I. II. Rom. 1650 (Auszug in Ugol. XXXII, 354—456 mit Abbild.). Sal. v. Til, Digt-Sang en Speelkonst, soo der Ouden als bysonder der Hebreen. Dortr. 1692; deutsche Uebers. Frankf. 1706. 4., das ausführlichste Werk. Auszug in Ugol. S. 231—350, mit Abbild. Lund, jüd. Alterth. IV. 4. 5. Lundius, de Mus. Hebr. diss. Ups. 1707. M. H. Reinhard, de instr. mus. Hebr. diss. Viteb. 1699. Calmet, diss. in mus. vet. et potiss. Hebr. und in mus. instr. Hebr. in Ugol. p. 758—800. Mattheson, musikal. Patriot. Hamb. 1728. Marpurg, krit. Einleitung in die Geschichte der alten u. neuen Mus. Berl. 1759. Wald, hist. artis musicae spec. I. Halle 1781. De la Molette du Contant, traité sur la poésie et la mus. des Hébr. Par. 1781. Harenberg, comm. de re mus. vetust. in Miscell. Lips. nov. IX, 218 ff. Pfeifer, über die Musik der alten Hebräer. Erlangen 1779. Forkel, allgem. Gesch. der Musik I. 99—184. Herder, vom Geist der hebr. Poesie

bes. Bd. II. Saalschütz, Form der hebr. Poesie u. Gesch. und Würdigung der hebr. Musik, 1829. Archäologie I, 272 ff. Schneider, bibl. gesch. Darstellung der heil. Musik, Bonn 1834. Ferner die betreff. Abschn. in Jahn's und de Wette's Archäologie und Art. in Winer's Realw. Hinsichtlich der ägypt. Musik vergl. Villoteau, sur la Mus. des Orientaux in Descr. de l'Eg. VIII, 211 ff. Rosell. monum. civ. III, 1. und Wilkinson, manners etc., besonders im 2. Bd. **Leyrer.**

Musik, kirchliche, s. Kirchenmusik.

Myconius, Oswald, der Freund und Biograph Zwingli's, der Nachfolger Oekolampad's, mit seinem eigentlichen Namen Geißhüsler, wurde geboren 1488 zu Luzern. Seine Eltern waren einfache, nicht unbemittelte Bürgersleute, die es gerne zuließen, daß der Sohn sich dem Studium widme. Den Grund hierzu legte er in Rottweil in Schwaben, wohin der gelehrte Rubellus manche ausländische, auch schweizerische Jünglinge zog, unter Anderen auch Glarean und Berthold Haller. Als Rubellus sodann einem Rufe nach Bern folgte, gingen mehrere der Schüler, auch Oswald M., ebendahin. Später begab sich dieser nach Basel, wo er sich (1510) unter dem Namen Molitor*) (eigentlich Molitoris) in die Matrikel eintrug. Hier wurde er Baccalaureus der Philosophie und erhielt eine Schullehrerstelle, die ihm ein dürftiges Auskommen gewährte, wobei er aber gleichwohl es wagte, sich zu verheirathen. Erasmus, mit dem der Jüngling in nähere Verbindung trat, wandelte seinen Namen in Myconius um**). Auch Zwingli lernte er zuerst in Basel kennen. Er folgte sodann 1516 einem Rufe als Lehrer an die Stiftsschule in Zürich, wo er die Erstlinge seiner literarischen Thätigkeit an's Licht treten ließ. Durch seine Verwendung kam Zwingli von Einsiedeln an die Leutpriesterstelle nach Zürich (1519), dagegen wurde bald darauf Myconius als Lehrer an die Stiftsschule seiner Vaterstadt Luzern berufen. Hier schloß er sich zunächst an Xylotectus (Zimmermann), Jodocus Kilchmeier, Rudolf Collin, Ludwig Carinus u. A. an, welche den reformatorischen Ideen huldigten, und setzte sich dadurch, so wie durch seinen eifrigen Briefwechsel mit Zwingli, manchen Verdächtigungen aus. Er wurde als ein Anhänger Luther's verschrien und zu verschiedenen Malen beunruhigt, ja mit Absetzung bedroht und endlich wirklich seiner Stelle entlassen, obgleich der Ruf der Schule durch seine Lehrthätigkeit sich bedeutend gehoben hatte. Nur auf kürzere Zeit folgte er 1523 dem Rufe des Administrators von Geroldseck an die Klosterschule in Einsiedeln (auch seine Freunde Xylotectus und Kilchmeier sahen sich genöthigt, Luzern zu verlassen), und nun wurde sein lange gehegter Wunsch erfüllt, eine Anstellung in Zürich zu erhalten und dadurch seinem Zwingli sich näher gerückt zu sehen. Er erhielt die Schullehrerstelle an dem dortigen Frauenmünsterstifte. Myconius trat zunächst als Reformator des Schulwesens in Zürich auf, indem er den letzten Sauerteig der Scholastik ausfegte und das Studium der Klassiker auf eine bis dahin nicht erreichte Höhe hob. Bald aber ward ihm auch Gelegenheit gegeben, an der kirchlichen Reformation sich zu betheiligen. Zwingli hatte bekanntlich die sogenannte „Prophetie“ oder „Lektion“ angeordnet — Bibelstunden, in welchen die heil. Schriften vor einem größeren Kreise von Zuhörern nach der Grundsprache erklärt wurden. Eine solche Lektion zu halten, wurde nun Myconius durch den Rath aufgefordert. Dem zufolge erklärte er im Chor des Frauenmünsters einige Stunden in der Woche etliche Bücher des N. T. unter großem Zudrange von Leuten aus allen Ständen. Eine förmliche (kirchliche) Ordination zum Prediger scheint er nicht erhalten zu haben. Auch an den Disputationen mit den Wiedertäufern und über das Abendmahl (zwischen Zwingli und am Grul) betheiligte sich der theologisch gebildete Schulmann; so wie überhaupt

*) Aus welchem Grunde ist nicht bekannt. — Vielleicht daß die Voreltern Müller gewesen?

**) Wie dieser Name sich zu dem „Geißhüsler“ verhalte, ist nicht klar. Man muß dabei wohl (nach dem Itacismus) an μηκάς, μηκάομαι denken, an das Mäckern der Ziege. Uebrigens war Myconius auch sonst ein üblicher Name. Auch der sächsische Friedrich Mecum führte ihn. (S. den folgenden Art.)

nicht leicht ein Ereigniß in der viel bewegten Zeit an ihm vorüberging, ohne daß er es mit seinem Zwingli besprochen und in sich verarbeitet hätte. Um so tiefer mußte auch ihn die Botschaft ergreifen, welche ihm sein treuer Thomas Platen von dem unglücklichen Ausgange der Schlacht bei Kappel und dem Tode Zwingli's (4. Okt. 1531) brachte. Von nun an war ihm das Leben in Zürich fast unerträglich. Gern folgte er daher dem Rufe nach Basel an die Diakonatstelle zu St. Alban, und als bald nach Zwingli auch Oekolampad aus diesem Leben abgerufen wurde, sah sich Myconius, nachdem ihm schon früher die Professur des N. T. an der Hochschule war übertragen worden, zum obersten Pfarrer (Antistes) und Pfarrer am Münster durch einmüthige Wahl der Vornehmsten des Rathes, der Geistlichkeit des Münsters und der Ausschüsse der Gemeinde erwählt (1532)*). — M. hatte von nun an eine ähnliche Stellung, wie Bullinger in Zürich. Wie dieser in einer aufgeregten Zeit, wo das Werk der Reformation wieder auseinander zu fallen drohte, in Zwingli's Fußtapfen zu treten und das von ihm Begonnene durch alle Hindernisse durchzuführen berufen war, so blieb es M. vorbehalten, die von Oekolampad bis zu ihrem äußeren Siege durchgeführte Reformation in Basel zu ihrem gänzlichen Abschluß zu bringen. Dieß geschah namentlich durch die Veröffentlichung der ersten Basler Confession (s. den Art.), welche auf der Grundlage eines Bekenntnisses von Oekolampad im Januar 1534 durch den Rath den Zünften zur Annahme vorgelegt wurde. Auch das von Oekolampad eingeleitete Institut des „Bannes", das auch in der schweizerischen Kirche (von Zwinglischer Seite) Widerspruch fand, suchte er aufrecht zu halten und eine strenge Reform der Sitten vermittelst der Kirchenzucht durchzuführen. Nicht nur aber die Kirche Basels, sondern die sämmtlichen reformirten Kirchen der Schweiz, lagen ihm fortwährend am Herzen, und namentlich wurde er in das um diese Zeit von Bucer betriebene Unionswerk in Betreff der Abendmahlsstreitigkeiten verflochten. Ohne seine Ueberzeugung von dem tropischen Sinne der Einsetzungsworte aufzugeben, war er dennoch bemüht, das Positive einer wirklichen Verbindung der Gläubigen mit Christo und eines geistlichen Genusses seines Leibes so weit hervorzuheben, als er, ohne darum die lutherische Ansicht zu theilen, es vermochte; dieß selbst auf die Gefahr hin, von den strengen Zwinglianern des Lutheranismus verdächtigt zu werden. So bekannte er sich denn auch zu der 1536 in Basel entworfenen Formel der zweiten Basler oder ersten helvet. Confession, wornach das Abendmahl als ein mystisches Mahl bezeichnet und der wahrhafte Genuß des für uns getödteten Leibes und für uns vergossenen Blutes Christi, jedoch mit bestimmtem Ausschluß eines materiellen Genusses und mit Beschränkung auf die Gläubigen betont wird, welche Formel bekanntlich von Luther in einem seiner friedlicheren Momente gebilligt wurde, obgleich er später wieder gegen die Schweizer losbrach. Aber auch da suchte Myconius den Frieden zu halten und mahnte seine Freunde von weiteren Schritten gegen Luther ab. Er äußerte sich unter Anderem gegen Bullinger über den Streit zwischen Luther und Zwingli dahin: beide hätten sich mißverstanden, Luther hätte sich nie wollen bereden lassen, daß Zwingli mehr als bloße Zeichen im Abendmahl annehme, und Zwingli habe nicht einsehen wollen, daß Luther die grasse (capernaitische) Lehre vom Genuß des Fleisches und Blutes Christi selbst als schriftwidrig verabscheue. (Mycon. ad Bulling. 7. Sept. 1538; v. Kirchhofer a. a. O. S. 310.) Hat er darin nicht so ziemlich das Rechte getroffen?

In einen seltsamen Streit wurde Myconius mit seinem Collegen Karlstadt verwickelt, der nach manchen Irrfahrten in Basel eine Anstellung als Prediger und Professor gefunden hatte. So sehr Karlstadt früher sich der Annahme akademischer Grade widersetzte, so zäh vertheidigte er nun diese Sitte gegen Myconius, der aus Bescheiden-

---

*) Verächtlich äußert sich über diese Wahl Erasmus in seinen Episteln: „In Basel wurde an Oekolampad's Stelle erwählt Myconius, ein einfältiger Mann und ehemals ein armseliger Schulmeister. Ich kann nicht begreifen, was der Rath durch diese Wahl hofft oder sucht?"

heit auch dann keinen solchen Grad annehmen wollte, als die Universität dieß gebieterisch von Allen forderte, die als Lehrer an ihr auftreten wollten. Uebrigens vertheidigte Myconius die Selbständigkeit der Kirche und der Geistlichkeit gegen die Ansprüche der Universität, welche die Prediger ihrer Aufsicht zu unterwerfen gedachte, indem auch sie der Schule (dem Lehrstande) incorporirt seyen, während umgekehrt Myconius behauptete, die Schule gehöre zur Kirche und die hohe Schule bilde ihr edelstes Glied. Nichtsdestoweniger zeigte sich Myconius auch in seiner amtlichen Stellung als Freund und Beförderer der Wissenschaften und brachte die Errichtung einer höheren Bildungsanstalt für Jünglinge, die sich den Studien widmen wollten (Pädagogium) in Anregung. Als ein Theil der Geistlichkeit und Universität aus einem falschen Religionseifer der Herausgabe des Koran (durch Bibliander) sich widersetzte (unter ihnen sogar Sebastian Münster), trat Myconius auf die Seite der Freisinnigen. Wie Bullinger in Zürich, so nahm auch er sich in Basel der des Glaubens wegen Vertriebenen an, wobei er freilich auch hie und da an Undankbare seine Liebe verschwendete. Seine Toleranz setzte ihn auch wohl Verdächtigungen aus. So hielten ihn Einige ohne allen Grund für einen Anhänger Schwenkfeld's. Die letzten Jahre seines Lebens hatte er mit mancherlei Widerwärtigkeiten zu kämpfen, richtete sich aber immer wieder auf an den Tröstungen und Verheißungen des göttlichen Wortes. Im Frühling 1551 traf ihn auf der Kanzel der Schlag. Im folgenden Jahre kehrte die Pest in Basel ein, der mehrere seiner Freunde und Verwandten, auch sein Adoptivsohn, unterlagen. (Sein leiblicher Sohn, Felix, ein hoffnungsvoller Jüngling, war schon früher gestorben.) Im Oktober 1552 ward auch er von der Seuche ergriffen. Den 14. deff. M. starb er im 64. Jahre seines Alters, und nach wenigen Wochen ward auch seine Gattin dahingerafft. Simon Sulcer, sein Schüler, der sein Nachfolger im Amte wurde, hielt ihm die Leichenrede.

Als Schriftsteller war Myconius nicht gerade fruchtbar. Mehrere seiner Schriften sind auch nicht mehr leicht zu erhalten. Sein Commentar (Expositio) über das Evangelium Marci (mit Dedication an den Bürgermeister Jak. Meier), Basel 1538, und seine kurze Biographie Zwingli's (de vita et obitu Zwinglii, in Epp. Zwinglii et Oecolampadii. Bas. 1532. 36), sind wohl, außer einigen Gelegenheitsschriften*), das Nennenswertheste. Die ausführlichste Biographie ist die von Melchior Kirchhofer, Oswald Myconius, Antistes der Baslerischen Kirche, Zürich 1813, wo sich S. IX. ff. auch die früheren Bearbeitungen aufgeführt finden. **Hagenbach.**

Mykonius, Friedrich, steht unter den Mitarbeitern Luther's in erster Reihe; insonderheit hat er es wohl verdient, der Reformator Thüringens genannt zu werden. Er ward zu Lichtenfels, einem in Oberfranken am Main liegenden Städtchen, am Tage St. Stephani den 26. Dezember 1491 geboren. Sein Familienname war Mekum, wie er auch später noch sich nannte. Er hatte rechtschaffene, fromme Eltern aus dem Bürgerstande, die ihn sorgsam erzogen. Dankbar rühmt er es noch im Alter, daß er als Knabe von seinem Vater im Christenthume gute Unterweisung erhalten habe. Hatte dieser doch ihm nicht bloß die zehn Gebote, das Vaterunser und das apostolische Symbolum gelehrt, sondern dabei auch eingeprägt, wie man zu Gott, von dem alles Gute komme, fleißig beten und auf das Heil in Christo fest vertrauen müsse. „Sanguinem Christi esse pretium pro peccatis mundi et cuilibet Christiano esse necessariam hanc fidem: quod si tres tantum homines sperent, se per Christum salvari, tamen certissime statuendum, se esse unum ex illis tribus, et contumeliam esse in sanguinem Christi de hac re dubitare." „Die päbstlichen Ablaßbriefe seyen Netze, um das Geld der Einfältigen zu fangen; Vergebung der Sünden

*) Unter diesen: (Epistola) suasoria ad Sacerdotes Helvetiae qui Tigurinis male loquuntur, ut male loqui desinant. Tig. 1524. — Epistola paraenetica ad fratres ditionis Basileensis, quomodo se in turbis illis gerere debeant. 1534. — Haller, Bibl. der Schweizergesch. III. Athenae raur. p. 67.

und das ewige Leben könne man sich nicht mit Geld erkaufen." Das waren Funken eines evangelischen Protestantismus aus dem Herzen des deutschen Christenvolkes! So lernte Mykonius schon früh ernstlich daran denken, wie er Gottes Gnade erlangen und selig werden möge. Nachdem er die Schule seiner Vaterstadt besucht, wurde er 1504 nach Annaberg gethan, wo unter dem Rektor Andreas Weidner, genannt Staffelstein (offenbar nach seinem nahe bei Lichtenstein gelegenen Stammorte), eine lateinische Schule in gedeihlicher Blüthe stand. Hier machte Mykonius gute Fortschritte, hier entschied sich auch sein Lebensweg. Der Ablaßkrämer Tetzel war 1508 in die reiche Bergstadt gekommen und trieb daselbst zwei Jahre lang dreist seinen Handel. Mykonius hörte Tetzel's Predigten mit aller Aufmerksamkeit, sie machten auf ihn einen starken Eindruck. Endlich ging er hin und bat, man möge ihm doch den Ablaß „umsonst um Gotteswillen" geben, wie es in dem Schreiben des Pabstes, welches an den Kirchenthüren aushing, den Armen versprochen wäre. Tetzel schlug es wiederholt ab; Mykonius sollte wenigstens einen Groschen zahlen; ja zuletzt wollte man ihm einen dazu schenken. Aber Mykonius wollte den Ablaß nur „als ein Armer, umsonst, um Gotteswillen" haben, und weil dieß ihm verweigert wurde, ging er tief bewegt nach Hause; doch getröstete er sich, daß noch ein Gott im Himmel sey, der den Bußfertigen umsonst die Sünden vergebe. Er nahm ein Kruzifix, das immer auf seinem Arbeitstische stand, stellte es auf eine Bank, warf sich davor nieder und betete inbrünstig zu Gott um Gnade. Der 19jährige Jüngling verlangte sehnlich nach dem wahren Frieden. („Sentiebam totam naturam meam immutari et taedebat me iam omnium rerum mundi, etiam huius vitae satur esse videbar, una cupiebam cum Deo vivere, ita ut placerem illi.") Er schloß das bekümmerte Herz vor seinem Lehrer Staffelstein auf und ging auf dessen Rath am 14. Juli 1510 in das Franziskanerkloster zu Annaberg. In der ersten Nacht daselbst hatte er einen Traum, der sein Abmühen unter dem papistischen Joche, sein Erwachen zum evangelischen Leben und sein späteres Arbeiten auf dem Felde der Reformation wie im Spiegel eines sinnreichen Gleichnisses ihm zeigte. Mykonius hat dieß Alles seinem Freunde Paul Eber in einem Briefe vom 21. Februar 1546 ausführlich erzählt, der überhaupt mit frischen Farben ein bedeutsames Lebensbild aus der Reformationszeit gibt. (Er findet sich vollständig in Ienisii Annaebergiae historia lib. II. p. 4 sqq.; auch bei Lommatzsch s. unt. S. 10 ff.) Sieben Jahre lang mühete sich Mykonius ab, durch sorgliche Erfüllung seiner Mönchspflichten den Frieden mit Gott zu erlangen, vergeblich. Er studirte eifrig den Magister Sententiarum Petrus Lombardus, den Alexander von Hales, Bonaventura, Gabriel Biel, auch den Augustinus; er las die Bibel mit Lyra's Commentar wiederholt durch; aber noch waren die Augen seines Geistes gehalten. Er verzagte endlich am Erfolg seiner Studien; er rang mit finsteren Zweifeln über seine Erwählung. Da drang die neue Botschaft des Evangeliums — Luther's 95 Thesen — auch in seine Zelle und brachte ihm das ersehnte Licht, das, einmal gotteskräftig in ihm aufleuchtend, ihn fortan zum treuen Bekenner weihte. Als angehender Mönch war er von Annaberg nach Leipzig, dann nach Weimar in's Kloster versetzt worden (1512); daselbst hatte er 1516 die Priesterweihe erhalten, der Letzte, für den die Kurfürsten von Sachsen noch „die papistische Erste-Meß verlegten". In Weimar wurde er auch zum Predigtamt verordnet, die Fürsten hörten ihn gern. Seitdem aber Mykonius sich frei und fest zum lautren Evangelium bekannte, hatte er die härteste Behandlung im Kloster zu erdulden. Man drohete ihm mit der Strafe Hilten's, eines Mönchs zu Eisenach, der um seines evangelischen Zeugnisses willen eingemauert worden war. Doch unerschrocken blieb Mykonius bei der erkannten Wahrheit, in der er sich mit seinem Klostergenossen Voit durch heimliche Lesung der Schriften Luther's stärkte. Sieben Jahre lang hatte er so „frei im Geiste" die peinliche Gefangenschaft ausgestanden; endlich als man ihn nach Leipzig und von da nach Annaberg brachte, damit er unter die Gewalt Herzog Georg's käme, entfloh er und trat in Zwickau als evangelischer Prediger auf (1524). Gern

hätte man den rüstigen Zeugen dort behalten, aber noch in demselben Jahre ordnete ihn Herzog Johann nach Gotha ab, weil man daselbst einen evangelischen Prediger dringend verlangte. Hier fand Myconius ein großes Arbeitsfeld. Die humanistischen Bestrebungen des dasigen Kanonikus Mutianus (s. Kampschulte, die Universität Erfurt, Th. 1. S. 74 ff.) waren ohne bessernden Einfluß auf das verfallene kirchliche und bürgerliche Leben geblieben; die Stiftsherren verkamen in Unsittlichkeit, die Blößen des Klosterlebens traten ärgerlich zu Tage, die Verwaltung der Stadt lag in ungetreuen Händen. Das Volk hatte sich zu einer tumultuarischen Bewegung fortreißen lassen und die Häuser der Domherren gestürmt und geplündert. Eine Hülfe that noth, die von innen heraus die Schäden heilte. Myconius kam, und der verfolgte Mönch bewährte sich fortan als ein Mann der That, voll Umsicht, Muth und Ausdauer. Er war eine durch und durch praktische Natur; klein von Gestalt, aber groß durch die Energie seines Geistes. Seine „ächt evangelische Einfalt und Redlichkeit, seine gründliche Gelehrsamkeit und nachdrückliche Beredtsamkeit“ machte ihn bald zur reformatorischen Autorität für ganz Thüringen. (Vgl. Ledderhose S. 316, s. unt.) Wie er selbst die Heilswahrheit klar und kräftig aus eigener Erfahrung verkündete, so erweckte und stärkte er Andere, daß auch sie das reine Evangelium predigten. Sein erstes Wirken traf in eine sehr bewegte Zeit; der Bauernkrieg verbreitete arge Verheerungen im Lande. Dem Myconius gelang es, nicht bloß in der Stadt und Pflege Gotha Alles in Ordnung zu halten, sondern auch bei Ichtershausen die empörten Haufen, welche die umliegenden Schlösser zerstören wollten, mit einer Ansprache zu beschwichtigen, so daß sie ruhig auseinander gingen. In seiner reformatorischen Wirksamkeit wandte er vom Anfang an besondere Sorgfalt auf die Schulen. Er war es, der in Verbindung mit Melanchthon, Justus Menius, Christoph von Planitz, Georg von Wangenheim und Johann Cotta in Thüringen von 1528 ab die erste und 1533 die andere Visitation zur Verbesserung und Ordnung des Kirchen- und Schulwesens ausführte. Die Kurfürsten von Sachsen hatten seine Tüchtigkeit zu Rath und That wohl erkannt und brauchten ihn vielfach zu wichtigen Missionen. So begleitete er 1527 als Prediger den Kurprinzen Johann Friedrich in die Rheinlande und nach Westphalen; in Düsseldorf hielt er mit einem Kölner Mönch, Corbach, eine Disputation, in welcher er siegreich die evangelische Wahrheit vertheidigte. Zu den Verhandlungen in Marburg (1529), Wittenberg (1536), Schmalkalden (1537), Nürnberg, Frankfurt (1539), Hagenau (1540) wurde er zugezogen. Da arbeitete er viel mit Melanchthon zusammen. („M. Philippus Melanchthon dienet mir wohl dazu, mit dem ich alle Sachen zuvor abredet, der mir auch die Pfeil fiddert.“ Myc. Histor. Ref. S. 52.) Er war als Theolog bei der Gesandtschaft, welche der Kurfürst an König Heinrich VIII. (1538) zur Förderung der Reformation nach England abordnete. Als Herzog Georg gestorben war, wurde Myconius neben Cruciger, Pfeffinger und M. Balthasar besonders damit betraut, die Reformation in dem sächsischen Herzogthume, namentlich in Leipzig selbst, einzuführen, was er mit solcher Umsicht und Festigkeit bewirkte, daß der Leipziger Stadtrath um sein längeres Verweilen anhielt. Dabei blieb aber seine Sorge und Thätigkeit stets seinem engeren Arbeitsfelde in Gotha und Thüringen treu zugewandt. Hier war er hochgeschätzt; die Bürgerschaft Gotha's bat bei dem Kurfürsten angelegentlich, daß sie ihren Prediger doch bald von Leipzig wieder bekämen. Myconius hatte auch die Freude, zu sehen, wie die Verwaltung der Stadt fortan von wackeren Männern wohl besorgt wurde. In seinem praktischen Sinne nahm er sorglich auf die Dotation der Kirchen- und Schulstellen Rücksicht. Ihm dankt Gotha die Gründung seines später so berühmten Gymnasii illustris mit dem Coenobium aus Mitteln des aufgehobenen Augustinerklosters. (Vgl. Chr. Fr. Schulze, Geschichte des Gymnasiums zu Gotha. 1824. S. 18 ff.) Als ein rechter *Οἰκονόμος* für die Kirchen und Schulen trat er öfter bei dem Kurfürsten für die Verwilligung der nöthigen Dotationen nachdrücklich und mit Erfolg ein. Noch jetzt gibt das am Abend seines rastlos thätigen Lebens be-

endete, von ihm eigenhändig geschriebene „Neue Erbbuch und Copey der Ministratur zu Gotha“ Zeugniß, wie der reformatorische Mann mit aller Genauigkeit die einzelnen Intraden für das Kirchen- und Schulwesen der Stadt aufgezeichnet hat zu großem Nutzen der Folgezeit. Und eben so sorgte er für das ganze Thüringer Land. Er konnte mit gutem Grunde in der zu jenem Erbbuch geschriebenen Chronik sagen: „Ach, lieber Herr Gott, du hast gegeben, daß es wohl angerichtet ist: gib, daß es auch wohl gehalten und erhalten werde!“ —

Fürwahr, ein reiches reformatorisches Leben tritt uns in Mykonius entgegen! Im Worte Gottes fest gegründet, voll lauterer Frömmigkeit steht er da als ein ächt evangelischer Kernmann. Die Rechtfertigung allein durch den Glauben an das Verdienst Jesu Christi war ihm, ähnlich wie Luthern selbst, aus eigener tiefster Erfahrung der Quellpunkt eines neuen Lebens geworden, und deßhalb blieb auch ihm diese Grundwahrheit über Alles theuer (s. J. Menius' Zeugniß bei Ledderhose S. 333). Aber Mykonius hat es auch durch die That seines Lebens bewährt, was für ein starker ethischer Trieb in solcher Ueberzeugung ruht. Mit ganzer Hingabe arbeitete er unermüdlich im Dienste des Evangelii. Von Luther sowohl wie von Melanchthon wurde er besonders hoch geschätzt; nach der Eigenthümlichkeit seines Karakters stand er beiden Reformatoren gleich nahe. Er trieb sein großes Lebenswerk eben so sehr mit aller Entschiedenheit und Festigkeit, wie mit weiser Mäßigung. Tapfer und unerschütterlich kämpfte er gegen die mancherlei Feinde des Evangelii; noch in seiner Krankheit zeigt er sich geistesrüstig als ein guter Streiter Christi. (S. den Brief an J. Jonas, Ledderhose S. 268 f.) Aber wo es den Schaden der verfallenen Christenheit zu heilen galt, da war er ein schonender Arzt. Wie klagt er gegen Luther über die Eiferer, die mit roher Zudringlichkeit gewaltsam der kranken Kirche helfen wollen (s. Ledderhose S. 274; Lommatzsch gibt S. 85 den bedeutsamen Brief im lateinischen Texte). Wie treffend sagt er: Certe video omnibus vocatis servis beatis a patre familias non tantum opus esse, ut fideles sint, sed etiam ut prudentes sint, sciant se in stabulo Ecclesiae semimortui corporis restitutores constitutos. Und welch goldenes Wort ist dieß: charitatem esse veram moderatricem scientiae et spirituum! — Friedrich Mykonius war ein Mann des Friedens. Wie freuet es ihn, daß er in guter Eintracht mit seinen Collegen zu Gotha hat wirken können: „Cucurrimus, certavimus, laboravimus, pugnavimus, vicimus et viximus semper coniunctissime et amicissime; also, daß man sich darob wundert. Und sind im ganzen Fürstenthum die Ministri Ecclesiae unter einander und der Rath und die Schulmeister so lange nie beynander einig und in Frieden blieben, als hie zu Gotha. O Domine Deus, autor charitatis et pacis, conserva haec bona tua, quae operatus es in nobis!“ (s. Myc. Hist. Reform. 1715, p. 55). Welch innigen Verkehr er mit den Männern der Reformation hatte, davon zeugen seine Briefe (s. Cyr. Snegassii tres literarum Myconianarum decades, wieder abgedruckt in Tenzelii Supplementum historiae Gothanae III. p. 87). Eben so herzlich bewies er sich als Gatte und Vater. Er hatte sich 1526 mit der Tochter eines Bürgers von Gotha, Margarethe Jäckin, verheirathet; von den neun Kindern aus dieser Ehe überlebten ihn zwei Söhne und zwei Töchter, deren eine die Gattin des ihm sehr befreundeten Rektors Lindemann wurde.

Mit Daransetzung aller seiner Kräfte hatte Mykonius in der Nähe und Ferne dem Werke der Reformation gedient; schon während seiner Thätigkeit in Sachsen fühlte er sich leidend. Im Jahre 1541 erkrankte er ernstlich an der Schwindsucht. Da schrieb ihm Luther jenen denkwürdigen Brief (s. Dr. Luther's Briefe, herausg. von de Wette, Th. V. S. 326), der in der Vollkraft des Glaubens dem Mykonius „wie die Stimme Christi lautete: Lazare, komm heraus!“ („Vale, mi Friderice, et Dominus non sinat me audire tuum transitum me vivo, sed te superstitem faciat mihi. Hoc peto, hoc volo, et fiat mea voluntas, Amen, quia haec voluntas gloriam nominis Dei, certe non meam voluntatem nec copiam quaerit. Iterum vale. Pro te oratur ex animo

— so der Schluß des Briefes.) Luther's Gebet ging in Erfüllung; Mykonius erstand wieder von seinem Krankenlager; und obwohl fortwährend sehr leidend, arbeitete er treu in seinem Berufe weiter, ja er war noch bei der dritten Visitation in Thüringen (1541) thätig. Welchen Glaubenstrost in seinen Krankheitsbeschwerden er hatte, das spricht er gar innig in manchem Briefe aus, besonders in dem an Justus Jonas vom Jahre 1542, in welchem er eine sinnige Deutung seines Namens auf das „mecum" Luk. 23, 43. Ps. 23, 4. Ps. 34, 4. durchführt (S. Ledderhose S. 271). Seine andauernde Sorge um das Wohl der Kirche und seine Zuversicht auf den gewissen Sieg des Evangeliums spiegelte sich ihm noch am Ausgange seines Lebens in einem Traume ab, den er dem Dr. Ratzeberger in einem Briefe vom 6. Januar 1546 schildert (s. Seckendorf. Hist. Luther. Frankf. 1692. F. 629). Ueberhaupt lassen die Briefe, welche Mykonius kurz vor seinem Ende schrieb, namentlich der Abschiedsbrief an den Kurfürsten Johann Friedrich (Ledderhose S. 304 ff.) einen tiefen Blick in den treuen, evangelisch klaren und festen Sinn des Mannes thun; wie tritt er da noch ein als Zeuge für das Gotteswerk der Reformation und besonders für die Bedeutung Luther's. („Dieser Mann hat uns durch Christi Geist allen himmlischen Segen und das ewige Leben wiederum gebracht und eingeweihet, Christum wiederum in sein Reich gesetzt und das Reich Gottes wiederum an ihn gewiesen, darinnen wir Erlösung von Sünden, Tod und Hölle, dagegen in Christo Unschuld, Reinigkeit und ewiges Leben gewißlich und auf's eigentlichste hätten. — Dieser Dr. Luther ist gar nicht gestorben, wird und kann nicht sterben, sondern wird nun allererst recht leben.") Bald nachdem Luther abgeschieden, folgte er ihm nach. Umgeben von den Seinen, treu festhaltend am Troste des Evangelii, unter Simeons Lobgesang seine Seele Gott befehlend, entschlief er im Frieden am 7. April 1546. Justus Menius hielt ihm die Leichenpredigt über Joh. 12, 24—26. Sein Denkstein steht jetzt restaurirt am südlichen Eingange der Gottesackerkirche nach Osten zu und trägt von Johann Stigel, Jena's erstem Professor (s. Lommatzsch S. 111), folgende lateinische Inschrift:

Quo duce, Gotha, tibi monstrata est gratia Christi
Hic pia Myconii contegit ossa lapis.
Doctrina et vitae tibi moribus ille reliquit
Exemplum: hoc ingens, Gotha, tuere decus.

Mykonius wollte, wie er selbst bekennt (s. Lommatzsch S. 33. 112), kein Schriftsteller seyn; er war ein Mann der That. Außer kleineren Gelegenheitsschriften und Briefen, welche in ihrer Kernhaftigkeit von edler Geistesreife zeugen, hat er nur die an das Erbbuch angeschriebene, zunächst für seine Stadt Gotha bestimmte Chronik hinterlassen. (Das Original-Manuskript, später aus dem Erbbuche herausgenommen, wird jetzt auf der herzoglichen Bibliothek zu Gotha verwahrt.) Sal. Cyprian gab sie unter dem Titel: Fr. Myconii historia Reformationis (128 Seiten), 1715, heraus. Sie ist in ihrer männlichen Gedrängtheit eine der bedeutendsten Denkwürdigkeiten aus der Reformationszeit, und gibt zugleich ein sprechendes Bild von Mykonius evangelisch-lauterem Karakter. Das Leben des Mykonius findet sich beschrieben in: Melchior Adami vitae Theologorum. Frankf. 1705. F. 83 sqq. — Sagittarii historia Gothana. Jena 1700, p. 168 sqq. — Junker's Redivivus Myconius. Waltershausen 1730. — Brückner's Kirchen- und Schulenstaat des Herzogthums Gotha. 1753. I, 1. S. 41 ff., theilt viele interessante Einzelheiten mit. — D. H. G. Lommatzsch gibt in seiner Narratio de Myconio. Annaebergae, 1825, mit großem Sammlerfleiße die ältere, hierher gehörige Literatur. Das reiche, schöne Material hat ausführlich zusammengestellt C. Fr. Ledderhose: Mykonius, ein Leben aus der Reformationszeit. Gotha, Perthes. 1854. D. A. Petersen.

Myrrhe, מֹר, *σμύρνα*, äolisch *μύῤῥα*, ist das sehr wohlriechende Harz des erst von Ehrenberg genauer beschriebenen balsamodendron myrrha, eines besonders in Ara-

bien und Aethiopien*), nicht aber in Palästina**) wachsenden Baumes oder Strauches, den die Alten, die ihn zum Theil nur vom Hörensagen und nicht aus eigener Anschauung kannten, nicht ganz übereinstimmend beschrieben haben, s. Theophrast. hist. plant. 9, 4.; Plin. H. N. 12, 33 ff.; Diod. 5, 41; Dioscorid. mat. med. I, 73. 77. Das Harz, anfangs ölig, dann gerinnend, ist erst gelblich-weiß, dann aber, zu harten Tropfen oder Körnchen von eigenthümlich balsamischem Geruch und bitterem Geschmack erhärtend, röthlich; es fließt theils von selbst, und dieß war die edelste Art, Exod. 30, 23. durch מָר־דְּרוֹר, Cantic. 5, 5. mit מֹר עֹבֵר bezeichnet = („von selbst) fließende Myrrhe", von Plinius σταχτή genannt, von LXX. und Sir. 24, 15. dem Sinne nach gut durch σμ. ἐκλεκτή, Vulg. murrha probatissima wiedergegeben; theils gewann man die Myrrhe, die übrigens in verschiedenen Sorten und nicht immer unverfälscht, zum Theil wohl auch durch ähnliche Harze von anderen Bäumen ersetzt, in den Handel kam und namentlich durch Nabatäer und Phönikier aus Arabien in den Westen geführt wurde (vergl. Ritter, Erdk. XIV. S. 389; Robinson, Paläst. III. S. 114), durch Einschnitte in die Rinde des Baumes. Gebraucht wurde sie theils zum Räuchern Cantic. 3, 6. cf. Plin. H. N. 21, 18.; Athen. III. p. 101.), theils zum Parfümiren der Kleider und Betten (Ps. 45, 9; Prov. 7, 17. vgl. Cantic. 5, 1, wie die Hofdame das Aroma in einem Säcklein am Busen trug, Cantic. 1, 13: צְרוֹר הַמֹּר), theils als Oel שֶׁמֶן הַמֹּר Esth. 2, 12.) zu Salben (Exod. 30, 23; Cantic. 5, 5.; wo der Liebhaber die Thürriegel der Geliebten damit gesalbt hat, cf. Plin. H. N. 13, 2; Athen. 15, p. 688), theils, wie noch heute, als Arznei (Herod. 7, 181), theils endlich pulverisirt zum Einbalsamiren der Leichen (Joh. 19, 39; Herod. 2, 86.; vergl. Real-Encykl. Bd. I. S. 773; III. S. 723***)). Auch dem Weine wurden Myrrhen beigemischt, um ihm einen würzigen Wohlgeruch zu geben, und dieser nicht berauschende μυῤῥίνης οἶνος, vinum murrhinum, war bei den Frauen namentlich sehr beliebt (Plin. H. N. 14, 15. 19; Athen. 11. S. 464; Gell. N. A. 10, 23 u. ö.). Nach Mark. 15, 23. wurde Jesu vor der Kreuzigung „ἐσμυρνισμένος οἶνος" angeboten, d. h. wohl allgemein „Gewürzwein" zur Betäubung, wie denn Matth. 27, 34. diesen Trank, „Essig mit Galle vermischt" nennt, womit er die mit irgend welchen bittern Ingredienzen gemischte osca oder den sauern Wein der römischen Soldaten bezeichnet; nach jüdischer Sitte nämlich wurde den Hinzurichtenden ein mit Weihrauch zur Betäubung gemischter Trank gereicht, s. Lightfoot, horae hebr. et talm. ad Matth. 27, 34. et ad Joh. 19, 29; und Real-Enc. VIII. S. 66. S. noch Celsius, hierobot. I. p. 520 ff.; Winer's RWB. unter „Essig" und „Myrrhe" und Teuffel in Pauly's Real-Encykl. Bd. V. S. 301 f.; Oken's Naturgesch. III, 3. S. 1760. Rüetschi.

Myrte, הֲדַס, μυρσίνη, ein in Asien häufig wachsender, von dort nach Griechenland und Italien verpflanzter Baum, der etwa 10 Fuß hoch wird und gern in Thälern und an Ufern†), doch auch auf Anhöhen (Plin. H. N. 16, 30. cf. Nehem. 8, 15.)

---

*) Herod. 3, 107; Strab. 16. p. 769. 792; über Aegypten kam das Gewächs auch nach Hellas, Athen. 15. p. 681.

**) Daher Myrrhe Math. 2, 11. unter den köstlichen Geschenken der Magier erscheint; auch Cantic. 4, 6. 14. sprechen nicht für deren Vorkommen in Kanaan, in ersterer Stelle bezeichnet der „Myrrhenberg" wie der „Weihrauchhügel" den Zion als Sitz des Hofes, welcher von exotischen Wohlgerüchen durchduftet wird, und in der zweiten wird die Geliebte mit einem Garten voll köstlicher Wohlgerüche verglichen, sofern sie sich gesalbet hat und ihre Kleider durchduftet sind, s. Hitzig z. d. St.

***) Daher die meisten Kirchenväter die Myrrhen Matth. 2, 11. als Zeichen des bitteren Leidens und Sterbens faßten; s. Dillmann in Ewald's Jahrbb. f. bibl. Wissensch. V. S. 138. Note 22.

†) Virg. Georg. 2, 11. 2.; 4, 124: amantes litora myrti — man deutete darnach Sachar. 1, 8 ff. das Wort מְצֻלָּה = „Tiefe" (Vulg.; Rosenmüll.) oder „Schatten" (LXX.; Syr.), allein es bezeichnet vielmehr das „Zelt" Gottes im Himmel, bei welchem Myrten stehen nach Analogie

wächst. Seiner Schönheit, seiner glatten, immergrünen Blätter und weißen Blüthen, wie des Wohlgeruchs wegen, den Blumen und Blätter verbreiten (Virg. Ecl. 2, 54.) war dieser Baum eine von jeher beliebte Gartenzierde und wurde auch bei den Hebräern als Culturgewächs gepflegt (vergl. Jesaj. 41, 19; 55, 13), obwohl er auch in Palästina, wie überall in Syrien, wild wuchs, Nehemia a. a. O.). Aus den schwarzen (Virg. Georg. 1, 106.) Beeren wurde ein Oel und sogar eine Art Wein bereitet, Plin. H. N. 15, 35—38; 23, 44. Myrtenzweige dienten bei allen Festlichkeiten als Schmuck der Häuser und Zimmer (z. B. beim Laubhüttenfest, Nehemia a. a. O.; vergl. Theophrast. hist. plantt. 4, 6.), oder wurden auf den Weg gestreut (Herod. 7, 54.), und Myrtenkränze trug man bei Gastmälern (Horat. Od. 1, 4, 9; 1, 38, 5. 7.) und besonders bei Hochzeiten, da die Myrte der Aphrodite heilig und Symbol ehelicher Liebe war (Virg. Ecl. 7, 62; Aen. 6, 443; Pausan. 6, 24, 5). S. noch Plin. H. N. 18, 85; Athen. II, p. 43 ff. XIV. p. 651 ff. XV. p. 675 f. und vgl. Celsius, Hierobotan. II, p. 17 ff.; Winer's RWB.; Teuffel in Pauly's Real-Enc. V, S. 305; Oken's Naturgesch. III, 3. S. 1941.

Rüetschi.

Mysia wird in der heil. Schrift nur Apgsch. 16, 7 f. erwähnt. Der Apostel Paulus gelangte nämlich auf seiner zweiten großen Missionsreise von Galatien und Bithynien her auch in diese kleinasiatische Landschaft, von wo er dann über Troas nach Europa übersetzte. Die Gegend gehörte damals zur römischen Provinz Asia (Cic. p. Flacc. 27. 65 — vgl. Real-Enc. Bd. 1. S. 557). Der alte Name Mysia bezeichnete aber zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Schriftstellern einen sehr verschiedenen Länderumfang. Im weiteren Sinne gränzte Mysia im Norden an die Propontis und den Hellespont, im Westen an's ägäische Meer, im Süden an Lydien, im Osten an Bithynien und Phrygien, vgl. Strabo 12. S. 563 ff.; Ptolem. 5, 2 ff. Man theilte das größtentheils gebirgige, aber von mehreren Küstenflüssen, z. B. dem Caicus, Simois und Skamander, Granicus, durchzogene, theilweise von Sümpfen und Wäldern bedeckte Land in fünf Haupttheile: 1) M. minor, der nördlichste Küstenstrich am Hellespont bis zu dem Berge Olympos, M. maior, der südliche Theil des inneren Landes mit der berühmten Stadt Pergamum, von dessen einstiger Herrlichkeit noch Spuren im heutigen Bergamo zeugen; durch des Königs von P., Attalus III., Testament war bekanntlich das ganze, zu seinem Reiche gehörende Land an die Römer gelangt; in Pergamum war früh schon eine christliche Gemeinde, welche zwar unter schweren Verfolgungen von heidnischer Seite treu blieb und in Antipas einen Märtyrer sah, dem später Andere folgten (Euseb. H. E. 4, 14), dagegen den Irrlehren der Bileamiten und Nicolaiten nicht eben so fest das Ohr verschloß, s. Apok. 1, 11. 2, 12 ff. In einen der dortigen Tempel soll auch Herodes M. Weihgeschenke geschickt haben, Ios. bell. Iud. 1, 21, 11. 3) Troas, das ehemalige Gebiet von Troja oder der nördlichere Theil der Westküste, mit der gleichnamigen Stadt Alexandria Troas, die von den Römern wegen ihrer zur Zeit Antiochus des Gr. ihnen bewiesenen Anhänglichkeit sehr begünstigt und zu einer Colonie erhoben wurde (Plin. 5, 30; Strabo S. 593 ff.) und in welcher Paulus das Evangelium predigte und eine Christengemeinde entstand, Apgesch. 20, 5 ff. (Auferweckung des Eutychus); 2 Kor. 2, 12; 2 Tim. 4, 13. In diesem Landestheile lag ferner, südlich von Troas, die Seestadt Assos, wo Paulus auf der Reise nach Jerusalem zu seiner Reisegesellschaft stieß (Apgsch. 20, 13 f.); die Stadt, ehemals berühmt durch trefflichen Weizen und den sogenannten lapis assicus, der wegen seiner, die menschlichen Leichen schnell verzehrenden Kraft vielfach gebraucht wurde (Strabo S. 610. 735), liegt nun in Trümmern. Auch Adramyttium lag hier, dessen

---

der Oelbäume vor dem irdischen Tempel, vergl. 2 Makk. 14, 4. mit Ps. 52, 10. 92, 14 f. (Hitzig), wenn nicht vielmehr הדסים hier nicht „Myrten", sondern „Berge, Höhen" bedeutet, s. 6, 1. (Ewald), so daß diese Stelle gar nicht hierher gehören würde.

Name Apgsch. 27, 2. erwähnt wird, indem Paulus auf einem dortigen Schiffe die letzte Reise nach Rom antrat. 4) Aeolis, der südliche Theil der Westküste, so benannt von den dort sich ansiedelnden Aeolern, welche die mysischen Einwohner verdrängten. Endlich lag 5) in alten Zeiten im Süden das Land Teuthraria. Zur Perserzeit gehörte Mysien zur zweiten Satrapie, der Name umfaßte aber nur den nordöstlichen Theil an der Propontis, s. Herod. 3, 90. 7, 42, wogegen unter den späteren christlichen Kaisern der größte Theil des alten Mysien die Provinz Hellespontus bildete, die südlichsten Theile aber bis Troas zu Asia gehörten (Hierocl. S. 658). Die Mysier, welche zwar vor dem trojanischen Kriege nach Asien übergesetzt waren, aber erst nach diesem Ereignisse, aus ihren früher östlicher gelegenen Sitzen durch die Bithynier verdrängt, die oben als „Mysien" beschriebenen Gegenden, welche vorher von Phrygern besetzt waren, einnahmen, sind ein thrakischer Volksstamm, deren Sprache zu dem thrakisch-kleinasiatisch-armenischen Stamm gehörte, aber mit der lydischen und phrygischen vermischt war, vgl. Strabo S. 571; Herod. 7, 74. Zur Römerzeit hatte übrigens dieses in mehrere Stämme getheilte Völkchen eigenen Namen und Sprache bereits eingebüßt, Strabo S. 566; vgl. Chr. Lassen in der Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellsch. Bd. X. S. 382 f. — Man vergl. noch die Ausleger zu Euseb. H. E. 5, 16; Winer's RWB. und besonders Forbiger in Pauly's Real-Enc. Bd. V. S. 307 ff. **Rüetschi.**

Mysterien. Das Wort μυστήριον weist zunächst in seiner ursprünglichen Bedeutung auf den μύστης, den in die griechischen Mysterien Eingeweihten zurück. Der μύστης kann aber nicht, wie Nork will, auf den μῦθος zurückgeführt werden, indem er behauptet, die in die kleinen Mysterien Eingeweihten hätten bloß die Mysterienformel, den Mythos empfangen, dagegen die in die großen Mysterien Eingeweihten, die ἐποπται, zugleich die Deutung. Die Mythen als solche wußte ja schon Jedermann; das also konnte kein Grad der Mysterien seyn. Der μύστης wird dann auch allgemein auf ein μυεῖν oder μυεῖσθαι zurückgeführt, den Einweihungsakt, wodurch er zu einem μύειν veranlaßt wird. Es fragt sich nun aber, ob zu einem Verschließen der Augen oder des Mundes. Beide Erklärungen theilen sich wieder in zwei. 1) Die Augen verschließen a) Neander (im Leben des heil. Bernhard) die Augen für die Sinnenwelt verschließen, um sie zu öffnen für die unsichtbare Welt des Geistes. Ein theologischer Begriff, nicht anwendbar auf die alten Mysten; Hase (Hutt. rediv. S. 7.): μυεῖσθαι oculos occludere = sterben, im symbolischen Sinne, um in den Mysterien neu zu leben, insofern initiari. Scheint zunächst bei Hase nicht hinlänglich begründet, gleichwohl müssen wir hierauf zurückkommen. 2) Auf den Mund bezogen; a) einen dumpfen Laut mit zusammengedrückten Lippen hören lassen, also etwas Geheimnißvolles: μύζειν (bei Lisko — die Heilslehre der Theologia, deutsch — μύειν); b) den Mund sich verschließen lassen; d. h. das Gelübde der Verschwiegenheit ablegen. Dafür Tholuck (Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, S. 1, nach Suidas. Auch Plato scheint dafür zu seyn, wenn er im Phädon die höhere Weisheitslehre ἀπόῤῥητα nennt. Indessen scheint der Grad des μύστης zu dem Grade des ἐπόπτης einen Gegensatz zu bilden. Das würde für die Hase'sche Erklärung sprechen: sterben im symbolischen Sinne. Sehr entschieden sind dafür die Worte eines Eingeweihten bei Stobäus (Serm. 119): „Die Seele empfindet im Tode dasselbe, was derjenige erfährt, welcher in die großen Geheimnisse eingeweiht wird. Wort und Sache kommen hier überein, denn τελευτᾶν heißt sterben und τελεῖσθαι eingeweiht werden. Der erste Auftritt ist nichts als Irrthümer und Ungewißheiten, beschwerliche Reisen durch Nacht und Dunkel. Und ist man an den Grenzen des Todes und der Einweihung angelangt, so ist Alles traurig und schrecklich anzusehen, Alles voll Angst und Entsetzen. Ist aber dieß vorüber, so bricht ein wundervolles Licht hervor." — Daß eine Ableitung von מִסְתָּר, latebra, nichts für sich hat, bedarf keiner Ausführung. Auch die Ableitung von Hahn (Lehrb. des christl. Glaubens, S. 33. nach Festus: τὰ μυστήρια = seclusa sacra), nach welcher μύειν sich zunächst auf die mysteriösen Objekte beziehen

würde, in dem Sinne von claudere, also aliquid clausum, absconditum (erinnernd an das hebräische מִסְתָּר) scheint zunächst schon an der beschränkten Bedeutung von *μύειν* (vorzugsweise auf den Mund und die Augen bezogen) zu scheitern; abgesehen davon, daß dann die Bezeichnung *μύστης* nicht passend wäre.

Der Begriff des religiösen Mysteriums hängt mit dem Begriff der Religion selbst auf's Innigste zusammen. Die Religion selbst ist nach der einen Seite schlechthin Offenbarung, sofern sie die liebende und erlösende Selbstmittheilung Gottes ist an den vernehmenden und heilsbedürftigen Menschengeist; sie bleibt nach der anderen Seite aber auch schlechthin Geheimniß, Mysterium, sofern sie eine heilige Selbstmittheilung Gottes ist an den zur Heiligkeit berufenen Menschengeist, und sofern sie demgemäß heilig gehalten wird. Die Wahrheit enthüllt sich als Offenbarung für alle Welt in ihrem göttlichen Beruf; sie verhüllt sich als Mysterium für alle Welt in ihrem ungöttlichen Wesen und profanen Verhalten. Selbst die allgemeine Offenbarung Gottes durch die Natur und den Menschengeist hat schon diese zwei Seiten an sich: sie ist das Mysterium der inneren Welt für das Geistesauge im Gegensatz gegen die Erscheinung der äußeren Welt für das Sinnenauge. Gott will als der Geheimnißvolle gefunden werden in seinem eigenen Licht (vergl. Psalm 36, 10: in deinem Lichte sehen wir das Licht. Apostel-Geschichte 17, 27. Röm. 1, 19). Daher bleibt auch im Leben des Gläubigen jedes innerste Heilserlebniß ein bräutliches Mysterium (Joh. 3, 8; Ephes. 5, 32.), und selbst in der neuen vollendeten Welt ist der Gegensatz zwischen der großen Epiphanie und ihrer inneren Seite, dem göttlichen Leben noch vorhanden (Offenb. Joh. 2, 17). Dieser Gegensatz aber spannt sich in der Sünderwelt zum Widerspruch des göttlichen Mysteriums gegen das profane Wesen der ungöttlichen Welt. Darum tritt der Begriff des Mysteriums auf dem Boden der speziellen Heilsoffenbarung in seiner vollen Mächtigkeit auf; die Heilsoffenbarung selbst ist ein großes offenkundiges Mysterium in der Welt ebensowohl, wie sie die große Offenbarung Gottes in der Welt ist (1 Tim. 3, 16). Daher läßt es sich denn auch erwarten, daß sich auch die Naturreligionen alle mehr oder minder in das Geheimniß hüllen, und daß die bedeutendsten heidnischen Religionen von den Vorspielen und Vorzeichen des christlichen Mysteriums durchzogen sind. Alle diese Mysterien aber lassen sich eintheilen in zwei Hauptklassen. So wie die Offenbarung zerfällt in die Akte der *ἀποκάλυψις*, durch welche der Geist Gottes die Wahrheit dem Geiste des Propheten mittheilt, und in die Akte der *φανέρωσις*, durch welche die Propheten die Wahrheit in der Welt verbreiten und fixiren, so besteht auch dieselbe Wahrheit als Mysterium einerseits in den objektiven Geheimnissen und himmlischen Lehren, und andererseits in den cultischen Institutionen, welche diese Geheimnisse als Geheimnisse zugleich verhüllen und enthüllen.

Daher ist denn zuvörderst das innerste Wesen der indischen brahmanischen Religion Mysterienwort und Mysteriendienst. Der Missionär Paullin a Bartholomäo berichtet (Systema Brahm. 170 sq.) von den Indiern, daß jeder Brahmine, welcher Priester werden will, vor der Aufnahme in den geistlichen Stand den Schwur ablegen müsse, niemals etwas von den Geheimnissen der Religion bekannt zu machen. Fünf Jahre lang muß er ein gänzliches Stillschweigen beobachten, so daß er auch bei der Feier der Mysterien und anderen gottesdienstlichen Ceremonien kein Wort sprechen darf, sondern Alles, was dabei geschehen soll, durch gewisse Zeichen mit der Hand, die nur den Eingeweihten verständlich sind, andeuten muß. Alles, was die Mysterien der Religion und der heiligen Gesetze betreffe, werde nur im Innersten der Tempel gelehrt, und die Lernenden seyen zur Geheimhaltung derselben verpflichtet. Mit dem Stufengange der Weihen correspondirte aber in Indien wie später anderwärts ein Stufengang gesetzlicher Ascese. Die Idee des der brahmanischen Trimurti zu Grunde liegenden Parabrahma scheint das mysteriöse Grundwort der indischen Mysterien gewesen zu seyn, die Pflege der heiligen Schriften in der Form des Sanskrit die mysteriöse Grundform. Dem traditionellen, an die Kaste gebundenen Mysteriendienst der Brahmanen setzte

sodann der Buddhismus oder der indische Protestantismus die allen Menschen zugänglich gemachte Mystik seiner beschaulichen Religionslehre entgegen (Lassen, indische Alterthumskunde, Bd. II.). Eine bestimmtere Geltendmachung des Mysteriendienstes erscheint weiterhin bei den ägyptischen Priestern. Hier korrespondirt mit dem indischen Parabrahma die Idee des Urwesens Amun oder Ammon, nach Jamblichus eine der Gestalten des Urwesens (de mysteriis liber. s. histor. Lehrstücke von K. A. Menzel, 1. Thl.); mit dem indischen Sanskrit und seiner Schrift („Götterschrift“) korrespondirt die Hieroglyphenschrift. Das symbolische Merkmal der ägyptischen Eingeweihten war die Beschneidung. Die geheime Weisheit der Aegypter, von welcher man neuerdings sehr gemäßigte Vorstellungen hat (s. Uhlemann, Thoth oder die Wissenschaften der alten Aegypter), war ein Ziel der Sehnsucht für die forschenden Geister der alten Welt, namentlich für die griech. Weisen (Diodor. 1, 27). Mit den ägypt. Mysterien hangen denn auch die griechischen nach den Vermuthungen der Alten (Jamblich. vit. Pythag. C. 3.) zusammen; vielleicht aber nur durch Impulse und anregende Keime. Andererseits könnten sie aber auch durch Thrazien und Kleinasien mit den indischen Mysterien zusammenhängen. Nach Jamblichus reiste Pythagoras nach Aegypten, um bei den Priestern in Memphis und Theben Unterricht zu nehmen, nach Apulejus wäre er aber auch bei den Brahmanen in die Schule gegangen. Man wird jedoch den griechischen Mysterien gerade denselben Grad von Originalität vindiciren müssen, den man für die griechische Religion und Weltanschauung überhaupt in Anspruch zu nehmen hat. Wir müssen nie vergessen, daß der Ursprung der griechischen Mysterien mit dem Ursprung der griechischen Cultur gleichzeitig ist. „Er verliert sich in die Pelasgische Periode, d. h. in die Zeit, wo der Sänger auch Priester und Religionslehrer war, und wo wir ihn selbst oft mit der königlichen Würde bekleidet sehen“ (Creuzer, Symbolik und Mythologie, S. 547). Daher auch die Mannichfaltigkeit der griechischen Mysterien: samothracische, eleusinische, orphische, dionysische u. s. w. Der römische Volksgeist leitete die ganze Religion und Politik des Staates aus einem mysteriösen Verkehr des Numa mit der Egeria ab und besaß in den sibyllinischen Büchern eine mysteriöse Philosophie, war aber seiner politischen Natur nach einem abgesonderten Mysterienwesen nicht hold. Gleichwohl verbreiteten sich in der späteren Zeit in Rom die Mysterien der Dea Syra, der Isis und des Mithras, wozu auch die alten Eleusinien, Dionysien u. a. geheime Kulte kamen (s. Gieseler, 1. Bd. S. 125). Als Haupttendenz aller Mysterien läßt sich wohl das Streben des heidnischen Geistes betrachten, das Bewußtseyn und die symbolische Bedeutung der Mythen, welches in der Mythologie der Volksreligion erloschen ist, bei einer Auswahl von edleren Geistern wieder zu erwecken, lebendig zu erhalten und weiter zu bilden, d. h. das Streben nach der Pflege der monotheistischen Anfänge der Symbolik und ihrer Entwickelung. In diesem Sinne kann Plato im Phädon sagen: man lasse sich in die Mysterien einweihen zu dem Zweck, daß die Seele wieder zu demjenigen Stande gelange, aus welchem sie als aus ihrem natürlichen Sitz der Vollkommenheit gefallen. Auf der Grundlage einer antik pantheistischen Gottesidee scheinen nämlich die Mysterien alle in verschiedener Weise die Idee der Wiedergeburt durch den Tod und das Hinabfahren in die Unterwelt und des neuen Lebens in einer jenseitigen göttlichen Welt, wie sich diese Idee abspiegelte in dem Leben der Natur (Tod und Auferstehung), in der symbolischen Geschichte eines leidenden Gottes dargestellt zu haben, und die Mysten scheinen selbst in der Form der Einweihung erst die Todesfahrt durchgemacht zu haben, bevor sie zu der Anschauung der scenischen Darstellung dieser göttlichen Geheimnisse und zu der Gewißheit dieses neuen Lebens mit den Eingeweihten gelangten. So war der Gegenstand der samothrac. und eleusin. Mysterien der Raub der Persephone (s. Rink, die Religion der Hellenen, S. 150), worin das Verfallen an die Unterwelt und die Rückkehr zum himmlischen Licht den bedeutsamen Gegensatz bilden. In den bacchischen Mysterien wurde Dionysos (ebenfalls durch ein Vergehen der Unterwelt verfallen, wie Persephone) von den Titanen überfallen und ermordet, aber das

schlagende Herz rettete Pallas hinauf zum Vater Zeus, und daraus wurde ein neugebornes Kind, Bacchus. Von den Mysterien der Isis, die den todten Osiris wieder sucht, versteht sich dieser Grundgedanke von selbst; ja besonders von Aegypten her werden die Griechen diese Idee der Versöhnung mit dem Tode und dem Jenseits erhalten haben. Daher haben auch alle Heroen der alten Griechenwelt den mystischen descensus ad inferos bestanden: Orpheus, Bacchus, Ulysses, Herkules, Castor, Pollux u. s. w., und Virgil läßt auch seinen Helden Aeneas diese Fahrt machen, die sich in Dante's göttlicher Kömödie noch einmal in christlicher Umbildung reflektirt. Hat Virgil wirklich in seiner Geisterfahrt des Aeneas ein Bild der Mysterien geben wollen (Nork, symb.-myth. Wörterbuch III, 223), so erhält die Annahme eine neue Bestätigung, daß der theologische Grundgedanke der Mysterien ein pantheistisch gebrochener Monotheismus gewesen sey (—„Titaniaque astra spiritus intus alit" etc.). — Der Einweihung in die symbolische Anschauung der Unterwelt und des Jenseits, welche den Eingeweihten über die Gefahren des Lebens und die Schrecken des Todes erheben sollte, entsprach denn auch die strenge Form und die sittliche Seite der Einweihung. Verbrecher wurden zurückgewiesen oder sie mußten gesühnt werden; Nero wagte es nicht, die Zulassung zu den Eleusinien in Athen durchzusetzen. Der Priester auf Samothrake forderte von Lysander eine vorhergehende Beichte. Reinigungen, Opfer, sittliche Mahnungen gingen der Einweihung voran, und diese fand in einer Folge von Stufen statt: erst wurde der Einzuweihende zum *μύστης*, später dann zum *ἐπόπτης* oder zum Schauenden. Zu diesen beiden Klassen kam noch eine Klasse bloßer Anhänger oder Nachfolger (*ἀκόλουθοι*). Die großen Mysterien wurden durch die kleinen ergänzt, was die Annahme veranlaßt hat, in den letzteren seyen nur die Mysten, in den ersteren die Epopten geweiht worden (s. darüber Rink, die Religion der Hellenen, II. S. 338). Strenge Verpflichtungen, moralische Vorschriften, schwere Strafen für die Verräther der Geheimnisse, große Verheißungen für die ächten Geweihten gaben der Institution eine wirkliche religiös-sittliche Weihe, bezeichneten aber auch in Griechenland den Gegensatz eines Laien-Priesterthums der Edlen und Geweihten gegen das profane Volk, welches dem blinden Mythendienste und den Schrecken des Hades überlassen wurde, sowie gegen den volksthümlichen Priesterstand als solchen. Vielleicht waren die kleinen Mysterien eine populäre Form des Ganzen, welche den Segen des Mysteriums zu verallgemeinern bestimmt war. Beachtenswerth ist nämlich, daß sie zuerst für Nichtathener oder Auswärtige gegründet und daß sie in einer für das Landvolk bequemeren Zeit gefeiert wurden. Ein Hauptgesichtspunkt bei der Würdigung der symbolischen Natur der Mysterien, nach welcher sie als Schattenrisse des Offenbarungsmysteriums zu betrachten sind, liegt noch in der Voraussetzung, welche Nitzsch hervorhebt (System 36): „Die wichtigsten derselben bestanden in gefeierten Selbstmittheilungen der Gottheit. Die Gottheit hatte nicht allein einem Lande, einem Volke einmal und ursprünglich ein wesentliches Bestandtheil der Cultur 2c. geschenkt, sondern auch stetige Einrichtungen getroffen und seit der begründenden Theophanie hinterlassen (vgl. Hymn. Hom. in Cererem 474), vermöge welcher die einzelnen Geschlechter in ihren würdigen Individuen der vollen Weihe zum höheren Leben theilhaft und selig werden konnten."

Es ist leicht begreiflich, daß die Gnostiker, welche das Christenthum mit den Ideen ihrer heidnischen Weltanschauung versetzten, auch die heidnische Form, das Mysterienwesen in ihren Schulen wieder aufnahmen (s. den Art. „Gnostiker"). Eben so, daß das Heidenthum sich einerseits in dem Mysteriendienste, wie andererseits in der politischen Schule zu Rom und in den Superstitionen des Landvolkes am längsten zu erhalten wußte, und daß in der späteren Zeit mit den Missethätern und Profanen besonders auch die Christen von dem Hinzutreten abgemahnt wurden. Nicht minder endlich, daß die Neuplatoniker durch diesen Stolz des Heidenthums, die Mysterienphilosophie, wenn auch in verallgemeinerten Grundgedanken (Ascese, Enthusiasmus, mystische Versenkung Gottschauen 2c.) das wankende Heidenthum zu retten suchten, das nicht mehr zu retten war.

Als die eigentliche Wahrheit und Erfüllung der höheren Idee des vorchristlichen Mysterienwesens mußte das christliche Bewußtseyn die Offenbarung in Christo und die Gemeinschaft des Heils in ihm selbst betrachten. Daher gab es von vornherein zwei Arten von Mysterien auf dem Offenbarungsgebiet: Offenbarungsmysterien oder Lehrmysterien und Gemeinschaftsmysterien. Indessen nehmen auch diese Mysterien wieder vorübergehend in der christlichen Kirche eine gesetzliche Form an, nämlich in der disciplina arcani der alten Kirche (vgl. den Art. „Arkan-Disciplin" und die lehrreiche Abhandlung von Rothe: de disciplinae arcani, quae dicitur, in ecclesia christiana origine. Heidelb. 1841). Die Institution der disciplina arcani wurde theils durch die Neigung des griechischen Geistes zum Mysterienwesen, theils durch den Gegensatz gegen den Gnostizismus und gegen die heidnische Weltmacht sammt all ihrem Verrath in's Leben gerufen. Da sie den Göttern des Volks gegenüber den wahren einigen Offenbarungsgott verherrlichte und den Mythen von Tod und Auferstehung gegenüber den wirklichen heilskräftigen Tod Christi und seine Auferstehung, so wie das Sterben zum neuen Leben mit ihm darstellte, und die reale mystische Reinigung, Weihe und Verpflichtung zum neuen Leben vollzog, so mußte sie als das reale Erfüllungsbild, die positive Aufhebung aller heidnischen Mysterien erscheinen. Was sie in formeller Beziehung mit diesen gemein hatte, war das Geheimniß, das Schweigen der Eingeweihten von der bestimmtesten Gestalt ihrer Lehre und Gemeinschaft, der Gegensatz zwischen den Geweihten und Nichtgeweihten (der profanen Welt) einerseits, zwischen den Anfängern (Akoluthen, Katechumenen) und den völlig Geweihten (Communikanten) andererseits. Doch wurden die erwachsenen Mysten (Getaufte) hier auch alsbald Epopten (Communikanten), und der Geist der Kirche konnte nicht umhin, mit dem Trieb der Evangelisation und des Martyriums die gesetzlichen Schranken der Institution überall zu durchbrechen. Mit der Erhebung des Christenthums zur Weltreligion mußte die disciplina arcani allmählich erlöschen. Allein das Wesen des großen Mysteriums erlosch nicht: es war fortan in dogmatischer Beziehung geschützt durch die Orthodoxie, in sozialer Beziehung durch die Kirchenordnung und die Kirchenzucht. Beachtenswerth aber ist die Erscheinung, daß überall und immer wieder, wo die Offenbarungsreligion Gefahr läuft, in die volksthümliche Vorstellung zu versinken, oder in äußerer Priestersatzung zu erstarren, sich zugleich getreulich die entgegengesetzte Richtung eines mystischen und mysteriösen Verhaltens des religiösen Geistes einstellt. So hatte sich schon auf alttestamentlichem Gebiete dem Satzungsdienste der Pharisäer gegenüber der mysteriöse Orden der Essener gebildet. So bildete sich dem nachchristlichen jüdischen Buchstabendienst des Talmud gegenüber die Kabbala aus, ohne Zweifel im Zusammenhang mit dem alexandrinischen Gnostizismus. Was aber das Christenthum betrifft, so hätte nach Kestner's „Agape" schon der Apokalyptiker Johannes den Plan zu einer mysteriösen Gemeinschaft entworfen. Das Wahre an dieser Fabel ist nur, daß allerdings die johanneische Tiefe des Christenthums sehr früh zu einem offenbaren Geheimniß in der Kirche geworden ist. Im eigentlichen Sinne mysterienartig aber ist die Entstehung eines Protestantismus, welcher sofort die Kehrseite der volksthümlich ausgeprägten Hierarchie bildet, und sich in den verschiedensten Formen durch das Mittelalter hindurchzieht (Culdeer, Ordensritter, Maurer &c.); daß sich sogar der volksthümlichen Justiz eine mysteriöse Justiz (die Vehme) gegenüberstellt. Mit der Erstarrung der ökumenischen Orthodoxie ist aber auch die Mystik der pseudo-dionysischen Schriften vorhanden, und der Scholastik des Mittelalters geht die Mystik des Mittelalters beständig zur Seite. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn mit der protestantischen Scholastik des 16. und 17. Jahrhunderts sich auch die Kehrseite der Mystik getreulich einstellt. Denn das ist ein Lebensgesetz, welches sich einfach aus der Thatsache bildet, daß die auserwählten Geister in der Welt nicht aussterben, die Geister, welche es nicht ertragen, daß die Satzung die Erkenntniß und das Leben, den Buchstaben und den Geist auseinanderreißt, daß sich überall, wo das Bewußtseyn um den Unterschied zwischen dem Buchstaben und dem Geiste, der Satzung und der Idee erlischt,

immer wieder die symbolischen Interpreten des Buchstabens und der Satzung einstellen und zwar als Mystiker, wo man sie erträgt, als Mysterienorden, wo sie der Geist der Verfolgung in die Souterrains hineintreibt. Selbst das Heidenthum hat sich im Trieb der religiösen Freiheit gegenüber der Gewalt des christlichen Mittelalters in dieser Form (Walpurgisnacht) zu retten gesucht; das lebendige Christenthum wird sich aber immer vor den Verfolgungen des Satzungsgeistes als Hugenottismus in die Wüste zurückziehen, um in der Kraft innerlicher Erstarkung siegreich wieder hervorzutreten in der Welt. Diesen realen Mysterien gegenüber aber kann auch die starre Satzung selbst den mysteriösen Karakter nicht verläugnen; indessen verfällt sie in den symbolischen Mysteriencultus zurück. Dahin gehört die mittelalterliche Verhüllung des Cultus in die lateinische Sprache, die Kelchentziehung für die Laien, besonders aber der symbolisch-dramatische Meßcultus, und ganz bezeichnend wurden die kirchlich-dramatischen Passionsspiele des Mittelalters Mysterien genannt (s. Mundt, Dramaturgie I, 202).

Wenn nun von dem biblischen und kirchlichen Begriff des Mysteriums die Rede ist, so haben wir es eben mit dem reinen ewigen Wesensgehalt der Mysterien, d. h. wir haben es mit der Innenseite der Offenbarung, wie sie als ἀποκάλυψις und als φανέρωσις auftritt, sowie mit ihrer kirchlich dogmatischen und liturgischen Seite zu thun. Das dogmatische Mysterium des alten Testaments ist zuvörderst Jehova selbst, der einige Gott als der Gott der Offenbarung in Israel; denn in mysteriöser Weise gibt er sich seinen Auserwählten kund, indem er aus der Verhüllung, welche die Sünde gemacht hat, hervortritt. Es ist zu beachten, daß Jehova dem Abraham sich zuerst nur durch seine Stimme zu erkennen gibt und ihn aus dem Kreise seiner Volksgenossen herausruft (1 Mos. 12, 1) und ihm erst in der Einsamkeit des fremden aber auch gelobten Landes, im Waldesdunkel, unter der Eiche More bei Sichem erscheint (V. 7.). Wiederum unter den Eichen Mamre's (Kap. 18, 1.). Wie hochheilig und mysteriös diese Erscheinung ist, ergibt sich daraus, daß sie sich bei Jakob schon meist in Nachtgesichte zurückzieht (1 Mos. 28, 32) und daß es dem Moses ungeachtet der mannichfachen Kundgebung Jehova's, welche er empfängt, doch versagt wird, das Angesicht Jehova's selbst zu sehen (2 Mos. 33, 20). Die Erklärung Jehova's: „nicht kann mich sehen der Mensch und leben", wurde von der Volksvorstellung Israels so gedeutet, daß Jeder sterben müsse, der den Herrn in unmittelbarer Theophanie gesehen habe (Richt. 13, 22). Genug, die Offenbarung Jehova's selbst ist (sogar der Name Jehova für den späteren Juden) ein mysterium tremendum, welches aber die Begnadigten eben so sehr aufrichtet und belebt, wie es sie zuvörderst erschüttert. So ist also die Offenbarung Gottes zunächst ein Geheimniß, das er seinen Auserwählten und Propheten mittheilt (5 Mos. 18, 15. 18. Amos 3, 7. Hiob 29, 3. 4), durch die Propheten aber werden die Geheimnisse Gottes und von Gott dem Volke Israel mitgetheilt als ein Geheimniß, davon die Heiden nichts wissen (5 Mos. 29, 29; zu beachten ist hier, wie die Begriffe Geheimniß und Offenbarung zusammengefaßt und unterschieden werden; Ps. 147, 19. 20). Indessen ist die wahre Gotteserkenntniß auch in Israel selbst wieder verhüllt für die Gottlosen (Ps. 18, 27; Jes. 6, 9. 10) und nur den Frommen als Geheimniß des Herrn offenbar (Ps. 25, 14. 36, 10. Spr. 3, 32). Die Kabbalisten haben den falschen, an ihre Vorgänger erinnernden Schluß gemacht, weil 5 Mos. 11, 19. nur von dem Unterricht der Söhne, nicht auch der Töchter, im Gesetz die Rede ist, so sey das Lesen der heil. Schrift den Weibern untersagt. Wie aber schon das alte Testament den innerlichen Begriff der Gotteserkenntniß besitzt, wornach sie ein Geheimniß der frommen Erfahrung bleibt, so spricht es andererseits auch die Thatsache aus, daß dieses Geheimniß aller Welt enthüllt werden soll zu seiner Zeit (Jes. 2, 3. 4, 5. 11, 9. 25, 7.). Die Vermittelung aber des göttlichen Geheimnisses mit der ungöttlichen Welt geschieht auf Seiten der Erlösungsthat durch die Form des Wunders; auf Seiten der Erlösungslehre durch die Form des Gleichnisses (Ps. 78, 2; vgl. Matth. 13, 35), für Beide mit einander durch das liturg. Geheimniß, den Opfercultus. Und hier kommen wir natürlich zu der

Frage, ob auch das alte Testament ein Mysterium des Sterbens zum neuen Leben, der Niederfahrt zur Unterwelt und der Auffahrt in die neue Welt kenne. Es müßte in der That höchst befremdend erscheinen, wenn das alte Testament darin hinter dem Heidenthum sollte zurückgeblieben seyn. Daran aber ist nicht zu denken. Daß das alte Testament eine heil. Todesweihe kennt, beweiset das symbolische Opfer. Der Tod des Opferthieres bedeutet den Tod des Opfernden. Nirgends aber kann hier der Tod und das neue Leben geschieden werden. Dafür zeugen denn auch viele Stellen: 1 Sam, 8, 6. Ps. 16, 10. 11. 22, 22. 23. 23, 4. 5. 30, 4. 71, 20. Jes. 53. — Die Weihen und Verpflichtungen Israels sind denn auch seinem symbolischen Glaubensstandpunkte gemäß. Durch den Opfercultus geht das dogmatische Mysterium in das liturgische über. Dieser Cultus ist im Allgemeinen ein Mysterium für die Heiden; vorübergehend auch für die unreinen und mit dem Banne behafteten Israeliten. Die priesterlichen Funktionen im Heiligthum aber sind wiederum ein Mysterium für die Laien überhaupt; endlich die Sühne am großen Versöhnungstage, mit welcher der Hohepriester in das Allerheiligste geht (Hebr. 9, 7), ein Mysterium zwischen Jehova und ihm allein. Indessen hat auch das liturgische Mysterium der Israeliten den heidnischen Karakter abgestreift. Das Volk weiß, was im Heiligthum und Allerheiligsten vorgeht, und was da vorgeht, ist zu seinem Besten; der Hohepriester tritt mit dem Segen hervor für alles Volk.

Die neue Gestalt, welche das dogmatische Geheimniß im neuen Testament annimmt, ist die Lehre vom Himmelreich, das Geheimniß des Himmelreichs (Matth. 13, 11. Mark. 4, 11). Es umschließt alle einzelnen Momente des alttestamentlichen Geheimnisses in ihrer Erfüllung und Vollendung und faßt sie in der Person Christi, welcher das concentrirte absolute, persönliche Geheimniß ist, eben weil er die concentrirte absolute, persönliche Offenbarung ist, zusammen (Joh. 1, 9. 10. Matth. 11, 27. 16, 17). Christus ist zunächst ein offenkundiges Geheimniß für die ganze Welt. In ihm aber soll das Geheimniß Gottes aller Welt offenbar werden (Ephes. 1, 9). Darum ist auch sein ganzes Leben ein entwickeltes offenbares Geheimniß der Gottseligkeit nach allen seinen Momenten (1 Tim. 3, 16). Dieß gilt denn ganz insbesondere auch von dem Kreuze oder von dem Tode und von der Auferstehung Christi (1 Kor. 1, 18. 2, 7. 14), und von seiner Wirkung, der Erlösung (1 Petr. 1, 12). Dieses große Geheimniß ist hinwiederum auch die große Offenbarnng, aller Welt zum Heil bestimmt (1 Tim. 3, 16). So öffentlich aber auch das Geheimniß gemacht wird, nur durch eine persönliche Offenbarung kann es der Mensch im Glauben als Geheimniß empfangen (Matth. 11, 25—27. 16, 17). Nur durch das Geheimniß der Wiedergeburt nimmt der Sünder Antheil an dem Geheimniß der himmlischen Geburt Christi und ihrer Geschichte (Joh. 3.). Auch das Leben des Christen wird dem zufolge ein Geheimniß Gottes, das Geheimniß des neuen Namens (Kol. 3, 3. Ap.-Gesch. 2, 17). Insbesondere aber wird es das als eine Einweihung zur Gemeinschaft des Todes und des neuen Lebens Christi (Röm. 6, 3). Wie aber der Gnadenrath Gottes in Christo ein objektives Geheimniß ist, das der Mensch nur in dem subjektiven Geheimniß der Wiedergeburt verstehen lernt, so ist auch der Gnadenplan ein Geheimniß, d. h. die Oekonomie Gottes, nach welcher er sein Heil in die Welt eingeführt hat (Röm. 11, 25. 33). In diesem Geheimnißplane tritt aber als ein besonders großes Moment der Beschluß hervor, daß die Heiden berufen werden sollen zum Evangelium ohne die Uebernahme der jüdischen Satzungen, ja gerade an die Stelle des ungläubigen Judenthums. Dieses Geheimniß ist in besonderem Maße dem Apostel Paulus anvertraut (Röm. 16, 25. Ephes. 3, 2—6. Kol. 4, 3). Ueberhaupt aber sind die Apostel als solche die Verwalter göttlicher Geheimnisse (1 Kor. 4, 1), und zwar ebensowohl der liturgischen Geheimnisse der Gemeine, als der dogmatischen Geheimnisse des Lehramtes, die sich in ihnen reflektiren. Daß die Taufe ein Mysterium sey, ergibt sich aus Joh. 3, 5. Gal. 3, 27, daß das Abendmahl ein Mysterium sey, aus Offenb. 3, 20; eben so das innerste Gebetsleben

aus Röm. 8, 26. Als das Centrum der kirchlichen Mysterien im Allgemeinen aber erscheint das Verhältniß zwischen dem Herrn und der Gemeine; daher ist auch die Ehe selbst in ihrer symbolischen Bedeutung ein großes Mysterium.

Die Offenbarung ist in ihrer Einheit ein Mysterium des höchsten Lebens, das sich in einer Fülle von Einzelmysterien erschließt (1 Kor. 14, 2. 15, 51. Offenb. 10, 7). Sie ist ein dogmatisches Mysterium, das sich selber schützt auch durch seine symbolischen Hüllen gegenüber der Finsterniß der unerleuchteten Welt (Matth. 13.). Sie ist ein liturgisches Mysterium, beschützt durch das Amt der Schlüssel, die kirchliche Ordnung und Disciplin.

In beiden Beziehungen nun wird auf dem kirchlich dogmatischen Gebiete das Wort μυστήριον gebraucht, sowohl von den dogmatischen als von den liturgischen Geheimnissen. Auch die alte Kirche redet von dogmatischen Mysterien. Tertullian gebraucht das für ihn gleichbedeutende Wort Sakrament auch von der Religion überhaupt adv. Marc. V, 18; adv. Prax. 30; Irenäus gebraucht dasselbe Wort auch von der Trinität und von dem Gebet des Herrn (de oratione dominica). Und so redet andererseits auch die prot. Kirche von liturgischen Mysterien, obwohl sie in der Verhandlung über die Sakramente dem Worte μυστήριον ursprünglich gern aus dem Wege zu gehen scheint (vgl. Form. conc. sol. declaratio, VII.: Justinus, Cyprianus ut mysterium sacramenti coenae dominicae explicant. Calvini institutio IV, 14, 4. Dannhauer, Mysteriosophia, sive doctrina de sacramentis ecclesiae, 1646). Man kann aber mit Grund so unterscheiden, daß bei den Alten der liturgische Begriff des Mysteriums entschieden vorwaltet, obschon er erst allmählich zum strikten Begriff des kirchlichen Sakramentes fixirt wird, nachdem namentlich die Vulgata die Identität der neutestamentlichen Ausdrücke μυστήριον und sacramentum fixirt hatte (darüber vergleiche man die Artikel „Arkandisciplin“ und „Sakrament“), während dagegen ganz entschieden in der protest. Theologie der dogmatische Begriff des Mysteriums vorwaltet. Unter dem dogmatischen Gesichtspunkte hat man denn unter den Mysterien die Grundlehren der Offenbarung verstanden, wie sie das Verständniß der menschlichen Vernunft überragen. Man unterschied freilich zunächst die Mysterien ratione argumenti sive materiae von den Mysterien ratione formae, indem man die ersteren in theoretische (dogmatische im engeren Sinne), praktische und historische eintheilte. Vorzugsweise war aber von den mysteriis ratione formae die Rede, Mysterien für die menschliche Fassungskraft, die man wieder in absolute und relative unterschied. Außerdem unterschied man die Mysterien noch nach ihrem Ursprung, indem man den positiven Heilsmysterien die philosophica, rationalia oder naturalia gegenüberstellte. Mit Recht wies man auf die Analogien der Heilsmysterien im natürlichen Lebensgebiet hin, während die Deisten dem Christenthum die Geheimnisse ganz absprachen (Toland, Christianity not mysterious, London 1696). Die ältere protestantische Dogmatik bestimmte im allgemeineren Sinne das Verhältniß der göttlichen Mysterien zu der menschlichen Vernunft als ein transscendentales. „Quae lumen naturae simpliciter excedunt, Baier — quae captum rationis sibi relictae transcendunt, Hollaz etc. Doch fiel von jetzt an die Bestimmung über die Mysterien mit der Bestimmung über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung mehr oder minder in Eins zusammen. Mit den Steigerungen oder Minderungen der Orthodoxie wurde auch der Begriff des Mysteriums gesteigert oder gemindert; der Rationalismus aber hob ihn im Wesentlichen auf, wie er die Offenbarung aufhob. Leibnitz fixirte in Betreff der Mysterien (de la conformité de la foi avec la raison) die Unterscheidung zwischen Lehren, die über die Vernunft, und solchen, welche gegen die Vernunft seyen. Die letzteren waren ihm verwerflich und von solchen Lehren das Christenthum frei; zu den ersteren rechnete er die Lehre von der Trinität und ähnliche. Der neue Supernaturalismus stellte entweder die Mysterien als verschlossene, geheiligte, auf die historischen Zeugnisse für das Christenthum gegründete Positivitäten, welche über die Vernunft seyen, in den Hintergrund, oder er definirte sie etwa mit Reinhard als

res occultas, quarum nulla esse potest ob imbecillitatem ingenii humani distincta cognitio. Kant bestimmte die Mysterien als religiöse Lehren, welche die praktische Vernunft anzunehmen Grund habe, ohne daß die theoretische Vernunft sie begreife. Dieser Dualismus ist noch erträglicher als der Hegel'sche, welcher die Mysterien in das Gebiet der Vorstellung verweist, dagegen in der philosophischen Region die geoffenbarte Religion in eine offenbare aufgelöst findet. Denn die christlichen Mysterien hören dadurch nicht auf zu seyn, daß sie sich aufschließen. Eben so, wie sie sich abschließen gegen den ungläubigen Sinn und Verstand als verhüllte Wahrheiten, schließen sie sich auf für die gläubige Vernunft als unergründliche Wahrheiten (Röm. 11, 33. 1 Kor. 13, 9. 10. 12.), und je tiefer die Einblicke sind, welche die christliche Erkenntniß gewinnt, desto mehr tritt ihr die Majestät der absoluten Persönlichkeit entgegen, welche nur in dem Mysterium der Liebe oder in der unio mystica selbst erkannt werden kann. Zur Literatur s. Danz, Universalwörterbuch, den Artikel „Mysterien" S. 680, und das Supplement S. 75; Jamblichi de mysteriis liber, recogn. Parthey, Berol. 1857; Plessing, Memnonium; Lobeck, Aglaophamus etc.; die Symbolik von Creuzer; Rink, die Religion der Hellenen u. A. J. P. Lange.

Mysterien, s. geistliche Dramen.

Mystik. Der Wortbedeutung nach ist der Mystiker der in die Mysterien (s. diesen Artikel) eingeweihte *μύστης* nach seinem Karakter und Verhalten, und *τὰ μυστικὰ* sind die Objekte und Erkenntnisse, welche durch die Mysterien vermittelt werden. Die Mystik ist die Richtung, die Seele und Blüthe der Mysterien-Weisheit; daher ist in Betreff der Ableitung des Wortes auf die Etymologie der Mysterien zu verweisen. Der Ausdruck hat jedoch eine allgemeinere Bedeutung erlangt, und dem zufolge ist die Mystik als eine bestimmte Gestalt des geistigen Lebens auf dem religiösen und christlich-kirchlichen Gebiete sachlich zu erklären. Die dunklen, unklaren, man möchte sagen ultramystischen Beschreibungen des vorliegenden Gegenstandes, welche sich durch die neuere Theologie hindurchziehen, vermengen vielfach die Mystik selber mit ihrer krankhaften Ausartung, dem Mystizismus, den Mystizismus dann wieder mit dem Quietismus, dem Fanatismus, der Schwärmerei u. s. w. So identifizirt z. B. Bretschneider die erstgenannten Dinge: „die Mystik ist der Glaube an fortgehende, unmittelbare, durch besondere religiöse Uebungen zu erlangende Einwirkungen Gottes auf die Seele, um diese zu erleuchten, zu bessern und zu befestigen. Daher der Glaube (Mystizismus!) an ein inneres Licht, Geringschätzung der geschriebenen Offenbarung, Enthaltsamkeit, Contemplation u. s. w." Wegscheider betrachtet die Schwärmerei als einen Zweig der Mystik und unterscheidet diese nur dem Grade nach vom Fanatismus: „Omnino mysticismum prae se ferre dicuntur ii, qui neglectis, aut repudiatis sanae rationis legibus sensibus acrioribus et phantasiae ludibriis in religione describenda et colenda indulgentes immediatam quandam rerum divinarum perceptionem iactant. Mysticismus haud raro abit in fanaticum errorem." — Nach Hase ist das Gemeinsame und Fehlerhafte des Mystizismus das Ausschließen der Erkenntniß und allgemein menschlichen Gesetzmäßigkeit vom religiösen Leben, wodurch dieses zwar an innerer Kraft des Gefühls nichts verliert, aber unfrei und jedem Irrthum ausgesetzt, mehr und minder zum Aberglauben übergeht; hingegeben der Phantasie, Schwärmerei, geworfen auf die Kraft des Willens, Fanatismus, auf Erkenntniß des Geisterreichs außer dem Mittel des menschlichen Erkenntnißvermögens, Theosophie. Von der landläufigen Verwechselung des Mystizismus und Pietismus geben die Journale der rationalistischen Periode reichliche Kunde. Dem vagen Hin- und Herreden über die Mystik hat besonders Nitzsch für die Einsichtigen ein Ende gemacht in seinem System der christlichen Lehre (S. 35 ff.). Gerügt wird zuvörderst das sinnlose Spiel mit den Namen Mystizismus und Mystiker. Gewöhnlich wird der in Rede stehende Fehler durch die Redensart „in dunkeln Gefühlen schwärmen" (auch „schwelgen") angedeutet, woran wenigstens so viel ist, daß es sich allerdings um das Gefühl und um die An-

schauung, überhaupt um die Erkenntnißweisen der Unmittelbarkeit handelt, wenn man nach Mystik oder Mystizismus fragt, und von der innerlichen Erfahrung. Das Wort schreibt sich aus den griechischen Culten her u. s. w. — Das Mystische ist daher allezeit, wenn es objektiv verstanden wird, das sich dem Menschen durch äußerliche oder innere Vermittelung (z. B. durch ein Sakrament) mittheilende Göttliche, in subjektiver Hinsicht dagegen das besondere, eigenthümlichen Bedingungen und Prozessen unterworfene Erfahren, Erschauen und Finden desselben. Denn obgleich der Mensch an sich zu göttlichen Mittheilungen fähig und bestimmt ist, so gehört doch wesentlich ein Sichverhalten, irgend eine ascetische Selbstverläugnung, irgend ein Herausgehen aus der theils sinnlichen, theils nur verständigen Eigenheit dazu, um mitten in dieser irdischen, weltlichen Gemeinheit dennoch des Ungemeinen kundig und theilhaftig zu werden. Es leuchtet ein, daß demnach der religiöse, der gläubige Mensch als solcher ein Mystiker ist &c. Die innerliche Lebendigkeit der Religion ist allezeit Mystik — Mystizismus ist eine einseitige Herrschaft und Ausartung der Mystik." — Aehnlich bestimmt auch K. H. Sack in seiner Polemik (S. 288) das gesunde Mystische als die innerste Seite des christlichen Geisteslebens, wovon sich denn der Mystizismus als eine Abkehr von dem vernünftigen Gedankenverkehr der Kirche unterscheidet. Wir sind damit einverstanden, daß die Mystik im allgemeinsten Sinne als das unmittelbare Leben in dem innersten Wesen der Religion, in dem Mysterium der Offenbarung bezeichnet werden kann und insofern die Wahrheit der Religion selbst ist. Es darf jedoch nicht unbeachtet bleiben, daß die Mystik als eigenthümliche und historische religiöse Erscheinung eine besondere Gestaltung jener religiösen Innerlichkeit, ja eine gewisse Einseitigkeit derselben bezeichnet, wovon dann das eigentliche Krankheitsbild der Mystik, der Mystizismus nämlich, immer noch zu unterscheiden ist. Fassen wir das Wesen und Leben der Religion in seiner allgemeinen Erscheinung auf, so wird es uns erscheinen als eine gesunde normale Wechselwirkung zwischen dem objektiven Gottesbewußtseyn und dem subjektiven Selbstbewußtseyn. Als Mystik bezeichnen wir nun die vorwaltende Beziehung des subjektiven Lebens auf den sich ihm mittheilenden Gott, als Pietät die vorwaltende Beziehung Gottes auf das subjektive Leben. Der Mystiker will sich durch unmittelbare religiöse Anschauung grundlos in Gott versenken, der Mensch in seiner Pietät will das Göttliche getreulich in den einzelnsten Zügen seines Lebens darstellen. Bei dem Ersteren tritt das sittliche persönliche Selbstgefühl zurück, bei dem Letzteren tritt zurück die Ruhe in Gott, das festliche Anschauen seiner objektiven Herrlichkeit. Daher ist die erstere Richtung geneigt zum Pantheismus. Wird die eigene Persönlichkeit nicht nur geistig geopfert, sondern methodisch preisgegeben an eine überschwängliche Anschauung Gottes, so verliert der Mensch allmählich mit dem klaren Spiegel der eigenen Persönlichkeit auch das klare Bild der Persönlichkeit Gottes. Dagegen ist die entgegengesetzte Richtung geneigt zum Dualismus, ja sie hat eine polytheistische Richtung, wenn sie auch auf monotheistischem Gebiete nicht zum Polytheismus kommt. Reflektirt der Mensch in einseitig methodischer Weise auf die Darstellung des Göttlichen in seinem subjektiven Wandel, statt im einfachen Gottesbewußtseyn vor Gott zu wandeln, so verfällt er einem fortdauernden Zwiespalt in seinem Bewußtseyn, d. h. dem vorherrschenden Bewußtseyn des Zwiespalts zwischen der Idee des Göttlichen und seinem Leben. Diese Einseitigkeiten bilden sich zu Krankheiten aus in den entgegengesetzten Richtungen des Mystizismus und des Pietismus. Der Mystizismus verliert sein klares Selbstbewußtseyn in trüben, selbstgemachten ascetischen und ekstatischen Erfassungen oder vielmehr leidentlichen Erfahrungen des Göttlichen; sein Heilmittel wäre also die sittliche Pietät. Der Pietismus dagegegen verliert sich in selbstgemachten subjektiven religiösen Satzungen und Selbstquälereien; sein natürliches Heilmittel wäre die gesunde Mystik. Der Erstere verliert sich in Gott und will in quietistischem Verhalten Gott in sich wirken lassen, weil er sich nicht als Persönlichkeit an Gottes Persönlichkeit hingibt und darum verklärt wiederfindet, der Letztere verliert Gott in sich, weil er das Gefühl seiner Persönlichkeit nicht

durch die Hingebung an die Persönlichkeit Gottes von der subjektiven egoistischen Beschränktheit und religiösen Selbstbespiegelung befreit. So wäre also nach der dogmatischen Bestimmung die Mystik selbst: Religiosität mit überwiegender objektiver Richtung; daher Religiosität in der Form des centralen Gemüthslebens, des unmittelbaren Gedankens, des contemplativen und intuitiven Erkennens, die aber, von einem ascetischen Verhalten getragen, sich vorzugsweise via negationis in die Gottheit zu versenken sucht. Unterscheiden wir zwischen einer religiösen und ethischen Polarität im Leben der Menschen oder zwischen Nachtbewußtseyn und Tagesbewußtseyn, so ist die Mystik eine einseitige Annäherung an die erste Bewußtseynsform, und in der somnambulen Mystik der Montanisten und Hesychasten ist sie derselben mehr oder minder verfallen. Von vornherein neigt sich die spezifische Mystik zur somnambulen Mystik hin, wie dieß der Sufi bezeugt:

„Im Kuran heißt's: schau, sie sind die Schlafenden!
Tief entschlummert bei dem Weltlauf Tag und Nacht" u. s. w.
(Tholuck, Blüthenlese morgenländ. Mystik, S. 61).

Indessen ist damit die historische Genesis der Mystik noch nicht angegeben. Den Ausgangspunkt für die Bestimmung der historischen Erscheinung der Mystik bilden, wie gesagt, die griechischen Mysterien. Wir wollen hier die Mystik einfach als die lebendige Symbolik, d. h. als die symbolische Darstellung und geistige Interpretation und Reproduktion der zur volksthümlichen Satzung erstarrten Mythologie in einem religiösen Centralcultus für die Empfänglichen oder die Auserwählten, worin die objektive Selbstmittheilung des Göttlichen fortdauert oder sich abspiegelt, betrachten (s. die Mysterien). Die Mystik ist die Erneuerung und Flüssigmachung einer bestimmten Religion auf der Kehrseite ihrer volksthümlichen satzungsmäßigen Erstarrung, die individuelle, symbolisch-cultische und doctrinäre Zurückübersetzung eines der Idee entäußerten Mythus oder Dogma in die himmlische Sprache der Idee. Demzufolge wird in der Regel jede Erstarrung irgend einer Religion zur volksthümlichen Satzung, jede exoterisch-mythische Religiosität (mythisch nennen wir hier jede Auffassung, bei welcher das Bewußtseyn des Ideellen erloschen ist) eine esoterisch-mystische Ergänzung haben. Ja selbst die gesunde, volksthümliche und historische Besonderung der Religion wird schon nach der Allseitigkeit des Geistes ihre Kehrseite haben müssen in einer mystischen Vertiefung und Verallgemeinerung ihrer religiösen Ideen. So findet in der That der gesunde davidische volksthümliche Partikularismus der alttestamentlichen Messiashoffnung seine Ergänzung in der salomonischen Theologie, und die weltbildende σοφία ist hier der mystische Grundgedanke. So wird die neutestamentliche populäre Gemeinde-Theologie ergänzt durch den mystischen Universalismus, insbesondere die Logoslehre des Johannes. Der Logos des Johannes korrespondirt mit der Sophia des Salomo; salomonische und johanneische Idealität der Offenbarung entsprechen einander. Wo aber nun vollends die Volksthümlichkeit der Religion in krankhafter Einseitigkeit erstarrt, da stellt sich nach dem Maße der Einseitigkeit mehr oder minder auch die gegenübertretende Ergänzung ein. Auf heidnischem Gebiete kann dabei freilich die Mystik ebenso wenig die Mythik ganz abstreifen, wie sie auf gesetzlich-christlichem Gebiet die Scholastik ganz abstreifen kann. Genug, die brahmanischen Satzungen rufen der buddhistischen Mystik; die Kehrseite des judaistischen Talmudismus ist der mystische Kabbalismus, die Kehrseite des muhamedanischen Korandienstes der orientalische Sufismus, die Kehrseite der altkatholischen Orthodoxie die pseudodionysische Mystik, die Kehrseite des Hierarchismus das Maurerthum; und so stellt sich denn auch der spanischen Inquisitionstheologie die Mystik der Alombrados, dem Jesuitismus der Quietismus und Jansenismus, der altprotestantischen scholastischen Orthodoxie die protestantische Mystik getrost gegenüber. Fast also scheinen die beiden Formen so unzertrennlich zu seyn, wie die beiden Gesichter des Januskopfes: das mystische Gesicht aber ist der Idee zugewendet, und die Familie der Mysten will die Religion erleben, als eigenes Geistesleben erkennen und zur Wahrheit des Geistes machen. Die vollste Ausbildung

des Gegensatzes im Großen ist der Gegensatz zwischen der kathol. und der evangelischen Kirche; doch nur insofern beide ideell betrachtet werden, denn es ist keine Frage, daß die evangelische Kirche, im Einzelnen betrachtet, viele mythologisirende Satzungsmänner des Evangeliums zählt, die katholische Kirche dagegen noch manche Mysten des kirchlichen Gesetzes.

Bei allen Vereinzelungen der Erscheinung aber hat die Mystik einen großartigen welthistorischen Zusammenhang. Die Basis ihrer Strömungen wollen wir noch einmal bezeichnen als die Symbolik der Mythologie oder als die durch das Heidenthum und alle religiösen Volksthümlichkeiten sich hindurchziehende monotheistische Urreligion und Urtradition. Von diesem sich immer wieder im Gemüthe der Auserwählten unter der Selbstmittheilung des Logos erneuernden Quell gehen zwei Hauptströmungen aus durch die Geschichte, einerseits der geschichtliche Monotheismus, durch Abraham bezeichnet, bis zur Vollendung der Offenbarung: die Quelle aller Prophetie, und seitdem in der christlichen Kirche die Quelle aller Reformation, überall beruhend auf der Wechselwirkung zwischen dem lebendigen Offenbarungsgott und den auflebenden erwählten Gemüthern; andererseits der geschichtslose Monotheismus, durch Melchisedek bezeichnet (*ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος*): der Quell der religiösen Humanität, des welthistorischen Humanismus im besseren Sinne.

Die altheidnische Mystik hat drei Stadien, die Mysteriosophie des indischen Brahmanismus, objektivirt in der Krischnamythe, Weltreligion geworden im Buddhismus und in der Cultur des Orients; die Mysteriosophie der ägyptischen Priester, fruchtbar geworden in der antiken Cultur des Occidents, und die Mystik der griechischen Mysterien, das eigentliche Saatkorn der griechischen Philosophie und des klassischen Humanismus. In dem ersten Stadium sind nur die Auserwählten der Brahminenkaste, die Büßer im Besitz der Mysterien, im zweiten Stadium die gesammte ägyptische Priesterkaste als die Auserwählten des Volkes, im dritten Stadium die gebildeten Laien des Volkes selbst als der priesterliche Kern der Volksgemeine. Mit dieser dritten Klasse heidnischer Mysten scheinen die ägyptischen Therapeuten zu korrespondiren, indem hier die mystische Ascese, dort die mystische Gnosis vorwaltet. Nach der Erscheinung des Christenthums aber lebt die altheidnische Mystik in ihrer historischen Mächtigkeit (denn das mystische Element selbst ist auch in der jetzigen Heidenwelt nicht erloschen) sich allmählich aus in den Neuplatonikern, in den Hypsistariern, Euphemiten, Cölicolä und ähnlichen Schulen und Sekten. Auch die jüdische, von dem Offenbarungsgehorsam mehr oder minder abgelöste, unter heidnischen Einflüssen sich entwickelnde Mystik hat 3 Stadien: der Essenismus, der Kabbalismus, als die Vollendung der alexandrin. jüdischen Religionsphilosophie — und der Spinozismus, namentlich als Ausgangspunkt der neueren pantheistischen Systeme. Nicht minder scheint die Geschichte der muhamedanischen Mystik oder die Geschichte des Sufismus in drei Perioden zu zerfallen. Nach Tholuck (Blüthensammlung aus der morgenländ. Mystik, S. 30 ff.) finden sich schon die Keime der muhamedanischen Mystik in den ersten zwei Jahrhunderten nach Muhamed (s. die Belege aus den Handschriften, Blüthenlese S. 31 ff.). Mit dem Ende des zweiten und dem Anfange des dritten Jahrhunderts der muhamedanischen Zeitrechnung finden sich denn aber die Sufi's (die Wollebekleideten) als eine bestimmte Gattung religiöser Menschen erwähnt. Als Stifter des Sufismus „einer gemüthvollen Mystik, welche da, wo sie mehr ausgebildet ist, sich pantheistisch ausspricht", wird Abu Said Abul Cheir genannt. Nach Sylvester de Sacy wäre der Sufismus nicht aus dem ungeistigen Muhamedanismus hervorgegangen, sondern vielmehr als die Fortpflanzung einer älteren persischen mystischen Sekte unter den persischen Muhamedanern zu betrachten. Der Dabistan erwähnt unter den alten Persern mystisch-pantheistische Sekten, welche den Sufi's sehr gleich kommen. Dagegen bemerkt Tholuck, daß auch die wenigen muhamedan. Geschichtschreiber, welche, wie Chilkan, eine geschichtliche Treue besitzen, die derjenigen der Abendländer gleichkommt, von jenen Frommen des muhamedanischen Alterthums einzelne Züge erzählen,

len, welche den mystischen Karakter derselben hinlänglich verbürgen. Daß der Muhamedanismus zu ungeistig sey, um eine so geistige Mystik zu erzeugen, sey kein begründeter Einwand. Bei lebendig religiösen Gemüthern könne auch eine mangelhafte äußerliche Religion die Mystik anregen. Dieß wäre bestimmter so zu fassen: der Satzungsgeist einer bestimmten Religion rufe selber die erzeugende mystische Richtung in tieferen religiösen Gemüthern hervor. Sodann ist in Anschlag zu bringen, was auch Tholuck berichtet, daß Muhamed selber seine mystische Kehrseite hatte, indem er zur Hälfte Satzungsmann, zur Hälfte mystischer Visionär war. Bei alle dem hindert nichts, anzunehmen, daß der Muhamedanismus in Persien durch ältere gnostisch-mystische Richtungen (wir erinnern an den Manichäismus) belebt werden konnte, in Kleinasien, Syrien und anderwärts durch das später aufgenommene Studium der altgriechischen und alexandrinischen Religionsphilosophie. Beachtenswerth ist es, daß sich die muhamedanische Mystik in der bestimmteren Gestalt des Sufismus in dieser zweiten Periode vorzugsweise in den verschiedenen Mönchsorden verbreitet. „Die Mönchsorden der Muhamedaner haben alle mehr oder minder eine religiöse Mystik.“ Das dualistische Element dieser Mönchsorden deutet besonders auf fremdartige persische und ägypt.-heidnische, vielleicht auch auf christlich-mönchische Einflüsse. In der dritten Periode hat sich die muhamedanische Mystik zu einem gnostisch-pantheistischen Universalismus erweitert, und kommt besonders in den persischen Sufis zu ihrer vollen Ausprägung, im Gülschen Ras und anderen Schriften, aus denen Tholuck in seiner Blüthenlese Auszüge geliefert hat.

Als die Einleitung zur kirchlich christlichen Mystik im historischen Sinne, welcher die häretisch-philosophische Mystik der Gnostiker und die separatistisch-pathologische Mystik der Montanisten (die somnambule Mystik, wieder anklingend in den Eustathianern, Audianern, Messalianern, wiederkehrend in den Hesychasten, „kleinen Propheten“, predigenden Kindern, rufenden Stimmen ꝛc.) vorangeht, kann man die Theologie der alexandrinischen Schule betrachten. In Alexandrien, wo die vorchristliche Mystik mit dem Neuplatonismus zu Grabe geht, geht die christliche Mystik aus ihrer Wiege hervor. Sie ist hier besonders eingeleitet mit der allegorischen Spiritualisirung des Schriftsinnes; ihre allgemeinere Basis aber ist die Vergeistigung der in ihrer gesetzlichen Form allmählich erlöschenden disciplina arcani (welche sich auch in den Schriften des Clemens von Alexandrien abspiegelte). Schon in den Homilien des Makarius (um 301) finden sich die Anklänge einer Anschauung, die sich später als Dogma im Monophysitismus bestimmter ausprägte, als Mystik aber in den pseudo-dionysischen Schriften (im 6. Jahrh.) ihre volle Ausbildung erhalten hat, während sie in dem Mönchsthum ihr angemessenes Organ fand. Ueberhaupt gehört das ganze Mönchsthum von Antonius abwärts nach seiner inneren Seite der Geschichte der Mystik an, obschon es nach seiner äußeren Seite als der Pietismus der vorreformator. Zeit zu betrachten ist. Es war nur der Zweck des Pseudodionysius, das Christenthum als eine platonische Mysteriosophie darzustellen. „Als das höchste Ziel des Christenthums gibt er an die *θέωσις* und *ἕνωσις*. Zu derselben führen drei Stufen: *κάθαρσις, φωτισμός* oder *μύησις* und *ἐποπτεία*. Die Gläubigen heißen ihm *οἵ τῆς ἱερᾶς μυσταγωγίας τὴν τελετήν ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένοι*. Auch da, wo es weniger Noth war, sind ihm Worte aus den Mysterien gewöhnlich, wie *θεςμοθεσία, μυσταγωγία, ἐκφαντορία* u. s. w. Während nun schon Andere vor Pseudodionysius die quietistische *ἕνωσις* als die höchste Stufe der Mysteriosophie und der Weisheit angegeben hatten, während schon Proklus von den in dieser Anschauung Befindlichen den Ausdruck gebraucht hatte: *μυσάντας αὐτοῦς θεάσασθαι*, finden wir bei Dionysius auch das Wort *μυστικός* in einer bestimmten Bedeutung zur Bezeichnung jener höchsten Art des Erkennens gebraucht, s. s. Buch de mystica theologia“ (Tholuck, Blüthenlese, S. 9). Indessen ist in den pseudo-dionysischen Schriften wie in dem universalen Denkergeiste, der sie im Abendlande heimisch machte, Scotus Erigena (im 9. Jahrh.) die mystische Anschauung noch mit der dogmatischen Reflexion verwachsen. Erst mit der bestimmteren Ausbildung der Scholastik stellt

sich auch eine bestimmtere Gestaltung der Mystik ein. Der Gegensatz und Abstoß zwischen beiden kündigt sich im 12. Jahrhundert schon in dem Verhältniß zwischen den Scholastikern Abälard und Gilbert und dem mystischen St. Bernhard an. Die Victoriner leiten dann den Gegensatz ein; mit Walter von St. Victor ist die antischolastische Richtung der mittelalterlichen Mystik entschieden (obschon das ganze Mittelalter im weiteren Sinne scholastisch ist, und sogar auch die Mystik des Mittelalters ihre besondere formale Scholastik hat). Wenn dann aber endlich die frankogallische oder romanische Mystik in Gerson und Anderen wiederum von dem kirchlich gefährlichen Wege der innerlichen Emanzipation einlenkt und in die humanistisch gemilderten Schulformen der kirchlichen Theologie eingeht, fängt die deutsche katholische Mystik erst recht an, in wunderbarer Pracht und Geistesfülle, aber auch in einer immer bedrohlicher auftretenden Geistesfreiheit sich zu entfalten. Ueber den Unterschied der verschiedenen Schulen der Mystik bemerkt Böhringer (die deutschen Mystiker, S. 6): „Man kann zwei Hauptperioden und Hauptformen der bisherigen Mystik unterscheiden, die eine die griechische, die andere die abendländische. Beide unterscheiden sich von einander in derselben Weise, in der überhaupt sich die griechische Kirche von der abendländischen unterscheidet. Die griechische Mystik (dem Orient verwandt) mit ihrer neuplatonischen Ansicht der Endlichkeit vorzugsweise in der intelligiblen Welt lebend, geht durchweg von Oben aus, vom göttlichen Standpunkte u. s. w. Die Mystik der abendländischen Kirche hingegen, der Augustin sein unvergängliches Gepräge aufgedrückt hat, geht vom Anthropologischen aus, vom Menschen, von dem eigenen Seelenheil.“ Zur Unterscheidung der „romanischen“ und der deutschen Mystik sodann: „die romanische Mystik ist mehr psychologischer Art, in ihr ist auch die Reflexion noch vorherrschend, daher denn auch ihre scholastisch-methodische Stellung.“ Die deutsche dagegen lebt rein aus eigenen Mitteln, sie erzeugt und konstruirt sich aus der eigenen Tiefe des Gemüths, ohne Verbindung mit der Scholastik, oder eher im Gegensatz zu ihr, insofern schon ist sie ganze, reine Mystik, wiewohl sie allerdings schon vorhandene Elemente der romanischen und griechischen Mystik in sich aufnimmt.“

Wir unterscheiden sonach auch drei Perioden der mittelalterlichen Mystik, und zwar erstlich die der griechischen, zweitens die der frankogallischen oder romanischen, drittens die der germanischen Kirche.

Die Mystik der altgriechischen Kirche, welche in den pseudo-dionysischen Schriften ihren Typus erreicht und im 7. Jahrhundert von dem Mönche Maximus noch sehr ansehnlich vertreten ist, scheint in ihrer unbewußten monophysitisch-monotheletischen Richtung allmählich in den Zellen der Mönche zu einem entschieden pathologischen Quietismus herabgesunken zu seyn. Darf man annehmen, daß der Zustand der Hesychasten ein religiöser Autosomnambulismus war, so hat die griechische Kirche unbewußt auf den Synoden zu Konstantinopel (1341, 47 und 50) den Somnambulismus als eine hochgeweihte Offenbarungsform kanonisirt. Man muß bemerken, daß diese Form in der abendländischen Kirche besonders in den Visionen heil. Weiber zum Vorschein kommt, namentlich in den Visionen der Elisabeth von Schönau, der heil. Hildegard, der heil. Brigitte, der heil. Katharina von Siena u. A. (s. d. Art. „die Jungfrau von Orleans“) und hier offenbar eine dem kirchlichen Geiste entschieden untergeordnete volksthümliche Haltung einnimmt. Daß allerdings das griechische Geistesleben auch noch einer höheren ethischen Form der Mystik fähig war, beweist die Mystik des Nikolaus Kabasilas (s. d. Art.) u. A. im 14. Jahrhundert. Freilich unterscheidet sich auch diese Mystik von der abendländischen darin, daß nicht die freie Welt des inneren Christenlebens als das Gegenbild der kirchlichen Geheimnisse gefeiert wird, sondern daß die Kirche in ihren Akten (nach dem Vorgange des Pseudodionysius) als das diesseitige Abbild der himmlischen Welt erscheint, und daß der Christ selber als der Mystiker dargestellt wird, in welchem die Kirche die himmlischen Mysterien durch Taufe, Firmelung und Abendmahl vollzieht. Freilich werden diese leidentlichen Erfahrungen des mystischen Kindes der Kirche durch Wil-

lensakte ergänzt; die Wurzel derselben liegt aber in der widerstandslosen Hingebung an die kirchlichen Akte. Während der abendländische Mystiker immer freier eine reale, innere Kirchlichkeit, die in der frommen Subjektivität wurzelt, als Erfüllung der äußeren symbolischen Kirchlichkeit auferbaut, läßt der griechische Mystiker das mystische Subjektive in dem Kirchkinde aufgehen und seine Mystik mit der Wirkung frommer Kirchlichkeit zusammenfallen. Wie pathologisch trüb die mystischen Richtungen in der neueren russisch-griechischen Kirche sind, ersieht man aus dem Reiseberichte von Haxthausen's (s. das Protestant. Jahrbuch, Berlin 1853, S. 348).

Indessen darf nicht übersehen werden, daß einzelne dieser mystischen Sekten häretisch sind. Und diese Thatsache weist zurück auf den alten Zug eines häretischen mystischen Gnostizismus, welcher durch die griechische Christenheit hindurchgeht und sich vom Oriente aus über das Abendland verbreitet. Die Manichäer und Priscillianisten (letztere dem Abendlande angehörig) waren dagewesen, als im 7. Jahrhundert die Paulicianer auftraten und eine dualistisch trüb bestimmte Innerlichkeit der Veräußerlichung der Kirche entgegensetzten. Später folgen dann, abgesehen von den Athinganern, Thondracenern und späteren Euchiten, im Orient die Bogomilen, und nach vereinzelten Erscheinungen einer dualistischen gnostisch-mystischen Gemeinschaft im Abendlande (Italien, insbesondere Turin ꝛc. Frankreich, besonders Orleans) seit dem 11. Jahrhundert tritt dann die mächtige Gemeinschaft der Katharer auf. Im Abendlande hat sich dieser Dualismus nach der Vertilgung seiner volksthümlichen Träger in die Theosophie und Philosophie hineingeflüchtet, im Morgenlande scheint er sich in vereinzelten geheimen Sekten erhalten zu haben. Wenn die griechische Mystik den christlichen Mystiker zum Abbilde der himmlischen Hierarchie macht, die sich in der kirchlichen Hierarchie reflektirt und durch dieselbe vermittelt, so stellt die frankogallische Mystik dagegen in dem inneren Leben des Mystikers ein reales Gegenbild der kirchlichen Objectivität des Christenthums auf. Bernhard von Clairvaux (Neander, der heil. Bernhard) hat freilich das Bewußtseyn, katholischer zu denken, als seine scholastischen Gegner, er ahndet aber nicht, daß er mit seiner subjektiven Herzens- und Erfahrungstheologie (de diligendo deo; de consideratione sui ad Eugenium III. etc.) den Weg der Aufhebung der veräußerlichten Gesetzes- und Symboltheologie einschlägt. Bezeichnend ist schon, daß hier der mystische Mönch dem Pabst (Eugen III.) Unterricht in der Beschaulichkeit ertheilt, und daß er vom Meinen zum Glauben, vom Glauben zum Erkennen aufsteigt, oder auch von der Wahrscheinlichkeit zur Autorität, von der Autorität zur Vernunft. Schon hier culminirt jene Spitze des geistigen Lebens, welche die kirchliche Gebundenheit überragt: das Schauen, das Einswerden mit Gott. Die geistliche Freiheit vollendet sich ihm in drei Graden, die Liebe in vier Graden. Der momentane Abstoß der Mystik gegen die Scholastik in Bernhard's Leben wird zu einem stationären Gegensatz in dem Kloster St. Victor zu Paris, in welchem Wilhelm von Champeaux 1109 eine Schule gründete, nachdem er dem Abälard auf dem Kampfplatze der Scholastik gewichen war. Seine Scholastik, die sich der mystischen Contemplation zuwandte, bildete sich in den drei Victorinern: Hugo, Richard und Walther a St. Victore, im 12. Jahrhundert zur spezifischen Mystik um, und das Kloster St. Victor ward zur eigentlichen Residenz der frankogallischen Mystik. Wie wir uns aber fast vergebens nach römischen Mystikern umsehen (auszunehmen sind besonders Toskanische Italiener u. A.), so darf nicht übersehen werden, daß auch die berühmtesten Victoriner meistens keine Pariser sind. Hugo war, wie Luther, ein Sachse, Richard ein Schotte; auch der heil. Bernhard, Gerson, wie die Jungfrau von Orleans gehören den nördichen burgund. Grenzstrichen Frankreichs an. Hugo von St. Victor (Dr. Liebner, Hugo von St. Victor) stellt die Einheit des credere und intelligere dar, indem er die Liebe zum Prinzip macht, während sie für Bernhard nur noch Postulat gewesen war. Darin zeigte sich sein Gegensatz gegen die Scholastik nach ihren zwei verschiedenen Richtungen. Anselmus nämlich stellte das credere dem intelligere voran, Abälard umgekehrt. Hugo's Losung dagegen war: tantum deus cognoscitur, quantum diligitur. Bei ihm fängt schon die

Siebenzahl an, bedeutsam zu werden, wie sie allmählich in sieben (zuweilen auch in mehr oder minder als sieben) mystischen Weihen fixirt wird, in bewußtem oder unbewußtem Gegensatz zu den sieben hierarchischen Weihen der Kirche. Er redet von den fünf Siebenden in der heil. Schrift: sieben Laster (Todsünden), sieben Bitten (im Gebet des Herrn), sieben Gnadengaben des heil. Geistes, sieben Tugenden, sieben Seligkeiten (die sechste das Schauen Gottes, die siebente die Kindschaft Gottes). Richard von St. Victor (Engelhard, Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroek) zählt sechs Stufen der Erkenntniß, die in der Entrückung des Geistes, welche die Siebenzahl voll macht, münden und vorab durch sieben Tugenden bedingt sind, welche auf sieben Hauptaffekten beruhen, die ebensowohl sieben Laster werden konnten. Die Liebe, welche beide Richtungen vereint, ist in dieser Entwickelung über die menschliche Natur hinaus, sie steigt gleichsam in ihrer Glut zu Rauch verdünnt zum Himmel auf. Dieß ist der Punkt, wo die Mystik in Mystizismus übergeht. Das Sichverlieren der Mystiker in Gott kommt nicht zu dem rechten persönlichen Sichwiederfinden in Gott, welches dem vollen Begriff der Liebe, der Persönlichkeit und des gottmenschlichen Lebens gemäß ist. Gleichzeitig kommt auch die mystische (allegorisch-tropologische) Schriftauslegung der alexandrinischen Theologie, welche hier bestimmter an den Tag tritt, zu einer entwickelteren Theorie. Hugo hatte eine scholastisch gebildete Mystik aufgestellt, Richard hatte der Mystik im engeren Sinne (Benjamin major) eine mystische Scholastik (Benjamin minor) zur Basis gegeben; Walther stieß die Scholastik mit fanatischer Einseitigkeit ab („Contra quatuor Labyrinthos Galliae"). Im 13. Jahrhundert suchte Bonaventura (s. diesen Art.) von der Scholastik aus die Einigung derselben mit der Mystik wieder herzustellen. In dem Itinerarium mentis ad deum geht die Seele wieder auf sechs Stufen zu der siebenten, dem Sabbatgipfel empor. In ähnlicher Weise sucht im 14. Jahrhundert Gerson die Mystik mit einer geläuterten Scholastik zu vereinigen.

Als eine praktisch ascetische Parallele der frankogallischen Mystik kann man den großen Strich des Franziskaner-Spiritualismus betrachten, der schon in dem heil. Franz von Assisi bestimmt ausgesprochen ist und in den Schriften Joachim's von Floris eine apokalyptische Gestalt annimmt. Das Evangelium des Geistes, die Franziskaner Spiritualen oder Fratricellen, die Beghinen und Begharden, die Apostelbrüder gehören hierher.

Die dritte Periode der mittelalterlichen Mystik bezeichnet ihre Vollendung, und zwar sowohl im guten wie im üblen Sinne. Es ist die deutsche Mystik, die rheinische und vorzugsweise wenigstens auch die Geistesblüthe des Dominikanerordens, wie sie hervortritt im 14. und 15. Jahrh. (s. Charles Schmidt, essai sur les mystiques du 14 siècle 1836; Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, Hamb. 1841; Joh. Pfeiffer, deutsche Mystiker des 14. Jahrh. 2 Bde. Leipzig 1845. 57.; Böhringer, die deutschen Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts [„die Kirche Christi" II, 3.], Zürich 1855). Der Benediktiner Ruprecht von Deutz hatte schon im 12. Jahrhundert in seiner Geistesfreiheit und Innerlichkeit den Strich bezeichnet, in welchem die mittelalterliche Kirche immer mehr mit der Saat der mystischen Gottesfreunde auflebte (Wackernagel, die Gottesfreunde in Basel, Baseler Beiträge zur vaterländ. Gesch. 1843; Schmidt, die Gottesfreunde des 14. Jahrh., Jena 1855). Zu Anfang des 13. Jahrh. steht plötzlich am Rhein ein mystischer Pantheismus in der Blüthe in den Brüdern und Schwestern des freien Geistes. Sie werden zu dem aristotelischen Pantheismus des Amalrich von Bena und David von Dinanto (s. dies. Artikel) in Beziehung gesetzt. Ein Provinzial des Mönchsordens, welcher der Hauptwächter der Orthodoxie und der Hauptverwalter der Inquisition gewesen, der aber jetzt durch das Dogma der unbefleckten Empfängniß gewissermaßen nachträglich verurtheilt worden ist, weil er für die entgegengesetzte Lehre geeifert hat, also ein Dominikaner-Provinzial, der Meister Eccard (s. Martensen, Meister Eckart. Hamb. 1842; Pfeiffer, deutsche Mystik. 2. Bd.), wird als ein Hauptanhaltspunkt dieses pantheistischen Mystizismus betrachtet. In wiefern mit Recht, das muß die Wissenschaft noch näher feststellen; offenbar sind manche Tiefsinnig-

keiten des Magus von Köln mißverstanden, mißdeutet, wohl auch mißbraucht worden, und seine Frömmigkeit, sein sittlicher Ernst sind außer Zweifel. Gleichwohl hat er sich von der pantheistischen Vermengung Gottes und der Welt nicht ganz freigehalten. Seine Weltanschauung ist mit der des Scotus Erigena verwandt. Indessen mußte die spekulative Mystik über den überspannten dualistischen Creaturbegriff der Scholastiker hinausgehen; wenn gleich sie den vollen Begriff der absoluten Persönlichkeit nicht erreichen konnte. Eccard wurde von den beiden Dominikanern Suso und Tauler hochverehrt, obschon diese mit den Gottesfreunden im Zusammenhange standen. An Tauler, den großen mystischen Prediger (Chr. Schmidt, Joh. Tauler, 1841), und an Suso (Diepenbrock, H. Suso), der in Prosa das innere Christenleben mit den Schwunge eines religiösen Minnesängers dargestellt hat, welcher vielfach an das Hohelied erinnern möchte, reiht als der dritte ebenbürtige Deutsche der Weltpriester und Augustiner Chorherr Ruysbroek (Engelhardt, Richard von St. Victor und Ruysbroek) sich an. Die deutsche Mystik kam auf dem Höhepunkte der Visionen Ruysbroek's, des Dr. exstaticus, mit einem Ausläufer der frankogallischen Mystik in Conflikt: Ruysbroek mit Gerson. Von hier geht nun die deutsche Mystik in verschiedenen Strömungen weiter. Die Krone der spekulativen Richtung bildet sich in einem anonymen Büchlein, der von Luther zuerst herausgegebenen sogenannten deutschen Theologie, von Einigen mit Unrecht Tauler zugeschrieben, von J. Wolf ad annum 1460 einem gewissen Eblandus ohne sicheren Grund, von der aufgefundenen Handschrift aus dem Jahre 1497 einem Freund Gottes (Gottesfreund), der da vor Zeiten gewesen ist ein deutscher Herre, ein Priester und ein Custos in der deutschen Herren Hus zu Frankfurt oder genauer zu Sachsenhausen, jenseit des Mains. Man vermuthet, der Ursprung der Schrift falle in die letzte Hälfte des 14. Jahrhunderts, da mit dessen Ende die Spur der Gottesfreunde verschwindet.

Eine andere Strömung entsteht in der niederländischen Mystik, die einen ihrer Ausgangspunkte in dem mystischen Stillleben der Karthäuser Mönche findet. Gerhard Groot von Deventer wurde in der Laufbahn seiner Studien zuerst in Köln durch das mahnende Wort eines frommen Mannes erschüttert, später durch die Einwirkung seines Freundes, des Karthäuser-Priors zu Munikhausen bei Arnheim, Heinrich Aeger von Kalkar, noch entschiedener für ein christliches Leben und völlige Weltentsagung gewonnen. Von diesem Manne geht nun eine „rein populär-ascetische" mystische Schule aus, „die sich alles dessen, was ihr nicht unmittelbar mit dem sittlichen Leben, der Religiosität, der Ascese, in Verbindung zu stehen scheint, rein entschlägt." Groot ist anfangs ein rein ascetischer Bußprediger; allein die Bekanntschaft mit Ruysbroek übt auf ihn einen ähnlichen Einfluß aus, wie ihn die Herrnhuter auf John Wesley ausgeübt, und so wird er nach der Anregung seines Freundes Florentin der Stifter der Genossenschaft der Brüder des gemeinsamen Lebens. Florentius oder Floris Radewins und Thomas Kempen sind die bedeutendsten Namen dieser Gemeinschaft (Kempen, Mörs und Kaiserswerth liegen in einem Umkreis von ein Paar Meilen: die Heimath von Thomas Hamerken, Tersteegen, Friedrich von Spee); vor Allem Thomas als Verfasser des berühmten praktisch-mystischen Werkes: de imitatione Christi. (Ueber den Streit, die Autorschaft betreffend, vgl. Gieseler, Kirchengesch. II, 4. S. 347; Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, 2. Bd. S. 711). Eine dritte, mehr synkretistische und kirchlich-praktische Strömung, genährt von Bernhard, Gerson u. A., geht später durch den Augustinerorden hindurch und findet ihren letzten Ausdruck in Johann von Staupitz, dem Generalvikar der Augustiner, dem Freunde des jungen Luther.

Daß sich endlich ein Keim der reinsten Mystik durch das Leben und Wirken der sogenannten Vorläufer der Reformation hindurchzieht, versteht sich nach dem Obigen von selbst. Insofern gehören also auch hierher Wicliffe, Huß, Savonarola und besonders die drei rheinischen Johannes: Joh. von Goch, Joh. von Wesel, Joh. Wessel; der Letztere der tiefste, spekulativste und bedeutendste von Allen (s. Ullmann, das angef.

Werk, II.). Diese biblisch-mystischen Elemente kündigen sich in allen Protestantismen des Mittelalters mehr oder minder deutlich an, also auch besonders in den Waldensern, Wicliffiten und Hussiten; sogar in den früheren entschieden schwärmerischen, biblisch-spiritualistischen Richtungen der Petrobrusianer und Henricianer, die sich im Einzelnen in wilde Fanatismen verliefen (Eudo de Stella u. A.). Das negative protestantische Gefühl fand erst allmählich seinen vollen Lebensgehalt in dem Evangelium nach der heiligen Schrift.

Unter diesen Strömungen ist das subjektive Glaubens- und Geistesleben der Christenheit erstarkt; die mystische Schule der Innerlichkeit kann den Kampf mit der veräußerlichten Kirche bestehen und zur Kirche der Reformation werden. Daher beruht auch die evangelische Kirche durchweg auf der mystischen Tiefe. Daß aber die katholische Kirche ihren mystischen Gehalt nicht rein verloren, die evangelische Kirche dagegen die volle Macht der ideellen Mystik noch nicht entfaltet hat, beweist die Geschichte der nachreformatorischen Mystik. Zuvörderst war die reine Mystik der Reformation selbst von einem Schatten des krankhaften Mystizismus begleitet; eines Mystizismus jedoch, der in der Wiedertäuferei in den wildesten Fanatismus umschlug. Sobald aber das protestantische Bekenntniß nur den Schein gewann, als wolle es von der Glaubensgerechtigkeit des Herzens in die Lehrgerechtigkeit des orthodoxen Buchstabens sich verirren, trat auch der mystische Trieb mit erregter Haltung in die Opposition: Kasp. Schwenkfeld († 1561), Valentin Weigel († 1588), Jakob Böhme vor Allen († 1624) suchten die Idealität des evangelischen Buchstabens, das johanneische Element des Schriftglaubens zu sichern, wußten sich aber freilich von separatistischen und dualistisch-theosophischen Elementen nicht frei zu halten. Paracelsus, obschon katholisch von Geburt, Angelus Silesius, obwohl katholisch geworden, gehören diesem Zuge der neueren deutschen Mystik im Allgemeinen an. In der Berleburger Bibel fließen verschiedene Strömungen derselben zusammen. Im 17. Jahrhundert verfällt diese Mystik, deren Ziel die absolute Idealität des Glaubens, der heil. Geschichte und der Natur selbst ist, von der sie aber theils durch Dualismen, theils durch Pantheismen getrennt bleibt, gegenüber der neuscholastischen Sanction des Orthodoxismus, in die verschiedensten Ausartungen des Mystizismus: in den montanistischen Chiliasmus eines Petersen, die ascetische Theosophie eines Gichtel, den enthusiastischen Fanatismus eines Kuhlmann u. s. w., den mystischen Pietismus eines Hochmann, den pantheistischen Spiritualismus eines Dippel, in die vielfachen patholog. Inspirationserscheinungen oder Enthusiasmen (z. B. die betenden Kinder in Schlesien), den chiliastischen Antinomismus der „Butler'schen Rotte". Eine reiche Gallerie der Erscheinungen dieses wildromantischen Mystizismus eröffnet Gottfried Arnold's Kirchen- und Ketzergeschichte im zweiten Band. Die allmähliche Rückkehr der kirchlichen Orthodoxie zu einer mystischen Vertiefung und Innerlichkeit in Johann Arndt, Johann Valentin Andreä, Heinrich Müller († 1675), Christian Scriver († 1693) war die beste Gegenwirkung gegen diesen verwilderten Mystizismus. Auch in der reformirten Kirche trat eine mystische Richtung neben dem kritischen Arminianismus (welchem in der lutherischen Kirche der calixtinische Synkretismus entspricht) der orthodoxistischen Scholastik gegenüber; und vor Allem ist hier der Labadismus zu nennen (s. Goebel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein.-westphäl. ev. Kirche, 2. Bd. S. 181 ff.), welcher von **Jean de Labadie** († 1674) ausging. Jodokus von Bodenstein u. A. waren vorangegangen. Labadie suchte für den neuen Wein der katholischen Mystik von Port-Royal, den die Jansenisten eigensinnig in dem alten Schlauche der katholischen Ascese bewahren wollten, einen neuen Schlauch, eine gehobene Zucht der Kirche und eine gehobene Gemeinschaftlichkeit des brüderlichen Lebens auf geistlichem Grunde in der reformirten Kirche. Die berühmte Kölnerin Anna Schurmann und andere edle Frauen (s. Goebel S. 238), der Liederdichter Joachim Neander u. A. waren unter seinen Schülern und Anhängern, die Gemeinden zu Herfort und Wiewert seine Stiftungen, seine Wirkung auf die Belebung der niederländischen und niederrheinischen Kirche unermeßlich. Diese

Richtung erkrankte an ihrem donatistischen Element, welches mitunter in den Gegensatz des Antinomismus umschlug. Bringen wir uns die Thatsache zur vollen Anschauung, daß der reformirte Labadismus mit dem katholischen Jansenismus zusammenhängt und daß wiederum der lutherische Spenerianismus von ihm Impulse erhalten hat, so sehen wir, daß das Geistesleben und die Gemeinschaft des Geistes in der abendländischen Kirche nicht durch die Schranken der Confessionen gebunden ist. Neben der Richtung des Labadie tritt denn auch in entschieden kirchlicher Haltung die Schule des Joh. Coccejus († 1669) mit vertiefter Schriftauffassung und Innerlichkeit der Buchstabentheologie gegenüber (eine Parallele zu Joh. Arndt und Valentin Andreä). Doch fehlte es auch der reformirten Kirche nicht an den Ausläufern eines verwilderten Mystizismus: Kollegianten, Levellers, Philadelphische Societät, die „kleinen Propheten", Ranters u. s. w. Im 18. Jahrhundert und seit demselben treten mannichfache Verschmelzungen des Mystizismus mit dem Pietismus, dem Herrnhutianismus und dem Methodismus auf; zunächst im 18. Jahrhundert Hebräer in Holland, Hutchinsonianer und Jumpers in England, Zioniten in Norwegen, Ellerianer im Bergischen, Janssenisten in Ostfriesland, Brüggler Rotte in der Schweiz 2c.; von reinerer Haltung Michelianer in Württemberg. Sodann im 19. Jahrh. Antonianer in der Schweiz, Harmonisten in Nordamerika, Zioniten in Württemberg, Pöschelianer, Kloßianer, Mucker u. s. w. Viele dieser Erscheinungen gehören mehr unter die Rubriken des Chiliasmus, des Fanatismus, der Schwärmerei und des Antinomismus, als unter die des Mystizismus. Dieß gilt namentlich auch von den neuesten Bildungen: Darbysmus, Irvingianismus, Mormonismus. Die Hauptwahrnehmung, welche hier zu machen ist, ist die, daß jede Kirche ihre besondere Mystik und mystischen Richtungen hat, welche einen Gegensatz zu ihrer Veräußerlichung bilden. So treten in der neueren römisch-katholischen Kirche hervor neben vereinzelten Mystikern: Franz von Sales, Frau von Chantal, Antoinette Bourignon, Fénelon, Frau von Guyon, Michael Bajus und vielen Anderen, ihre Alombrados in Spanien (im 16. Jahrh.), ihre Molinisten in Italien (von Spanien ausgehend im 17. Jahrhundert), vor Allem ihre Jansenisten in Frankreich und in den Niederlanden, ihr Port-Royal, das, wie wir sahen, selbst für die Belebung der reformirten und der lutherischen Kirche seine Bedeutung hat. Die griechisch-katholische, russische Kirche hat ihre (fanatischen) Morelschiki, ihre Skopzi, Beßlowestnige, Filipponen (die dritte Abtheilung der Staroverzen oder Raskolniken), besonders ihre spiritualistischen Malakanen und Duchoborzen. So hat die deutsch-lutherische Kirche ihre Theosophen, namentlich Böhmisten, die schwedische ihre Swedenborgianer, Leser, rufenden Stimmen, die norwegische und dänische ihre Haugianer, die englische reformirte Kirche ihre Quäker, die continentale reformirte ihre Labadisten, die amerikanischen Kirchen ihre verschiedenen Mystizismen in sektirerischen Formen. Die reinste Mystik des inneren Lebens aber zieht sich als inneres Grundleben der Kirche durch die ganze Kirche Christi hindurch und hat ihre Geschichte in der unsichtbaren Welt; in der sichtbaren kommt sie nur mittelbar zur Erscheinung in ihren Früchten. Unterscheiden wir die allgemeine Mystik, die spezifische Mystik und den Mystizismus, so bezeichnet die erstere die innere ursprüngliche Gestalt des religiösen Lebens, den Punkt der unmittelbaren Wechselwirkung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen πνεῦμα, religiöses Quellenleben; die zweite eine einseitige Innerlichkeit, welche einer einseitigen Aeußerlichkeit oder der veräußerlichten Religion korrigirend gegenübertritt und sich daher auch zum allegorisirenden Spiritualismus gegenüber dem Literalismus, zum Quietismus gegenüber dem Ergismus, zum Enthusiasmus gegenüber dem Traditionalismus gestaltet, als ein Drang zum religiösen Schauen im Glauben, geisterhafte Religiosität; unter dem Mystizismus aber die polemisch krankhaften Extreme der Innerlichkeit, welche ihrer Natur nach als Extreme in Schwärmerei und Fanatismus umschlagen oder auch wieder im Pietismus sich verlaufen, als ein chiliastischer Hang zur Anticipation des Schauens und der Parusie Christi. Der gewöhnliche Mystizismus geht gern eine Verbindung mit asceti-

schen und pietistischen Formen ein; der stärkere, tiefere Mystizismus verbindet sich dagegen gern mit mysteriösen religiösen Traditionen, namentlich dualistischen und gnostischen, und nimmt dann den Karakter der mystischen Theosophie an. Auch die spezifische Mystik schon ist insofern krankhaft, als sie vielfach die historische Gestalt der Offenbarung im Gegensatz gegen die subjektiven Momente der Gotteserfahrung zu gering anschlägt. Der Mystizismus aber vollends ist ein Zwittergebilde des Unglaubens und des Aberglaubens, welches sich zu der historischen Seite der Offenbarung negativ verhält, um den Werth der subjektiven individuellen religiösen Einblicke und Erlebnisse einseitig zu steigern. Schon die spezifische Mystik hebt als exegetische Mystik den allegorischen und tropologischen Schriftsinn im Gegensatz gegen den historischen stark hervor; der exegetische Mystizismus löscht den historischen Schriftsinn durch seine spiritualistische Deutung mehr oder minder aus. Die dogmatische Mystik läßt das Dogma von dem objektiven persönlichen Christus, dem geschriebenen Worte, der Kirche, den Sakramenten in Schatten treten gegenüber dem Christus, dem Wort u. s. w. im inneren Leben; der dogmatische Mystizismus hebt in montanistischer Weise die Periode des Geistes über die Periode des Sohnes empor und befindet sich unvermerkt auf dem Wege zu einem pseudochristlichen und antichristlichen Ziele. Die religionsphilosophische Mystik hebt den universellen Christus, den verborgenen Logos im Universum und in der Menschenwelt überstark hervor im Gegensatz gegen den historischen Christus; der religionsphilosophische Mystizismus wird zum Mythizismus, welcher die heilige Geschichte in Mythe verwandelt und die höchsten Offenbarungen des Geistes in der Philosophie der Gegenwart findet. Die ethische Mystik betont es überstark, daß die Rechtfertigung durch den Glauben nur in der stark ascetisch vermittelten Wiedergeburt ihre Verwirklichung finde; der ethische Mystizismus verlegt die Versöhnung in eine persönliche Heiligung, welche sich vielfach in schwärmerischen Mortifikationen bethätigen will.

Kommen wir endlich auf den objektiven Kern aller Mysterienweisheit zurück: die Idee des Mit-Sterbens und Mit-Auferstehens mit Christo, wie dasselbe in der subjektiven Ascese und Weihung symbolisirt und angeeignet wird, so tritt uns das eigenste Wesen der spezifischen Mystik in der einseitigen Geltendmachung des „Christus in uns" des subjektiven Sterbens und Uebergehens zum neuen Leben vor Augen, und wir verstehen es, daß der Mystizismus diesen geistigen Gedanken der Mystik so vielfach in's Spiritualistische auflösen oder in's Sinnliche umdeuten, und dabei sogar auf somnambule Visionen und neue Offenbarungen, auf rohe Mortifikationen, halbe und ganze Kreuzigungsakte und dergleichen, wie auch auf rohe Antinomismen verfallen kann. Die wesentliche Mystik aber ist ein subjektives Sterben und Leben mit Christo, welches sich fortwährend aus dem Prinzip seines versöhnenden Todes und seiner vollendeten Auferstehung erneuert.

Zur Literatur: s. den Artikel Mystik und Mystizismus in Danz Universalwörterbuch der theolog. Litteratur, S. 681, und Supplementheft S. 75; Winer, Handb. Bd. 1. S. 501 ff., Ergänzungsheft S. 82; Bretschneider, systematische Entwickelung S. 22. — Namhaftere Schriften außer den angeführten: Tholuck, Sufismus seu Theosophia Persarum pantheistica (Berlin 1821). Blüthensammlung, s. oben. — Frank, die Kabbala, oder die Religionsphilosophie der Hebräer, Leipzig 1844. (Auch die betreffenden Schriften von Kleuker, Molitor, so wie die Schriften über den Essenismus, das Maurerthum, die Rosenkreuzer, den Illuminatenorden gehören hierher.) — Berger, disputatio de mysticismo, Harlem 1819, deutsch von Hange. — Höfling, Mystizismus, der wahrhaft historische, Erlangen 1832. — Theremin, über das Wesen der mystischen Theologie; in den Abendstunden; Berlin 1833. — Heinroth, Geschichte und Kritik des Mystizismus aller bekannten Völker und Zeiten, Leipz. 1830. — Görres, die christliche Mystik, Regensb. 1836. — Helfferich, die christliche Mystik in ihrer Entwickelung und in ihren Denkmalen. 2 Thle. Hamb. 1842. — Lisko, die Heilslehre der Theologie, deutsch. Nebst einem auf sie bezüglichen Abriß der christlichen Mystik bis auf Luther. Stuttg. 1857. — Hamberger, Stimmen

aus dem Heiligthum der christlichen Mystik und Theosophie. 2 Thle. Stuttg. 1857. — Pfeiffer, deutsche Mystiker im 14. Jahrh. 2 Bde. Leipz. 1845 — 57. Dazu die oben angeführten Werke. J. P. Lange.

Mythologie der alten Germanen. Von der Mythologie der Germanen haben sich bei den einzelnen Stämmen nur Bruchstücke erhalten, da das Christenthum zu einer Zeit unter ihnen Eingang fand und das Heidenthum überwand, als sich eine höhere Cultur noch nicht entwickelt hatte. Am reichhaltigsten sind die Quellen der nordisch-germanischen Stämme, die Lieder der älteren Edda, da sich unter ihnen der alte Götterglaube am längsten erhielt. Aus allen uns erhaltenen Fragmenten lassen sich, wie aus den Trümmern eines großen Baues, die allen germanischen Stämmen gemeinsamen Grundzüge ihrer Mythologie erkennen. Die germanische Religion ruht auf einer dualistischen Grundanschauung und zielt in ihrer weiteren Entwickelung auf eine Ueberwindung des Dualismus hin; sie ist in dieser Hinsicht der persischen Religion am nächsten verwandt.

Das Chaos der germanischen Mythologie, gap, „Kluft", oder gap ginnunga, „Kluft der Klüfte", umfaßt zwei entgegengesetzte Pole: Muspéll, „Feuer", die Welt der Wärme und des Lichts im Süden, Nifl, „Nebel", die Welt der Kälte und der Dunkelheit im Norden. Die zu Eis erstarrten Ströme des Nordens werden von der warmen Luft des Südens aufgelöst, so entsteht Leben und ein riesiges organisches Gebilde, Ymir, „der Rauschende", genannt. Dieß erste belebte Wesen, zu dem sich die rohen Stoffe gestalten, hält noch das männlich zeugende mit dem weiblich empfangenden Prinzip in sich gebunden. Erst als der Riese in einen Schlaf fiel und zu schwitzen begann, wuchsen unter seinem linken Arm Mann und Weib hervor und der eine Fuß erzeugte mit dem anderen einen Sohn, der sechs Köpfe hatte und der Urheber der Riesengeschlechter wurde. Dem Riesen Ymir der Edda entspricht Tuisco bei Tacitus; auch dieser ist ein erdgeborenes Wesen, vaterlos und ohne seines Gleichen, darum auch von doppeltem Geschlecht, wie sein Name, „der Zwiefache", besagt. Der Sohn, den Tuisco aus sich selbst erzeugt, ist Mannus, der erste Mensch, dessen weitere Nachkommen nach ihm Man oder Manna heißen. — Ein anderes organisches Gebilde, welches nach der Edda aus dem schmelzenden Eis entstand, ist die Kuh Audumbla, „die Reichthumfeuchte", aus deren Euter die Milchströme flossen, welche Ymir Nahrung gewährten. Die Kuh, welche den Indogermanen überhaupt als Bild der Fruchtbarkeit galt, entbindet die zeugende männliche Kraft, welche in der Edda durch das Salz bezeichnet wird, indem sie das erste männliche und menschliche Wesen aus den Salzsteinen herauslockt, nämlich Buri, „den Erzeuger", dessen Sohn Bör, „der Erzeugte", oder Börr, „der Erhalter", der Vater der weltbildenden Götter Odin, Vili und Ve war. Diese drei erschlugen den Riesen Ymir. Als er fiel, lief so viel Blut aus seinen Wunden, daß alle Riesen darin ertranken und nur Einer mit seinem Weibe in einem Boote entkam; von diesem stammt das jüngere Riesengeschlecht, das Geschlecht der Feuer- und Frostriesen, der Berg- und Sturmriesen. Aus Ymir's Gebeinen bildeten Bör's Söhne die Welt: aus seinem Blute das Meer und Wasser, aus seinem Fleisch die Erde, aus seinem Gebeine die Berge, aus seinem Haar die Bäume, aus den Zähnen und zerbrochenen Knochen die Felsen und Klippen. Dann nahmen sie seinen Schädel und bildeten den Himmel daraus. Die von Muspelheim ausgeworfenen Funken festigten sie am Himmel oben und unten, so daß Alles davon erleuchtet wurde. Einem jeden der Lichter setzten sie einen bestimmten Gang fest, wornach Tage und Jahre berechnet wurden. Die Erde war kreisrund und ringsumher von dem tiefen Meer umgeben. Die Küsten wurden den Riesen zur Wohnstätte angewiesen; nach innen rund um die Erde herum machten Bör's Söhne eine Burg zum Schutze wider die Riesen. Dazu verwendeten sie die Augenbraunen Ymir's und nannten die Burg Midgard. Des Riesen Gehirn nahmen sie und bildeten, indem sie es in die Luft warfen, die Wolken daraus (Vafthrudhnismal 21, 29, 31, 33.; Snorro Edda 5—9).

Die wilden und ungebändigten Mächte der Natur, die gewaltigen verheerenden Wirkungen der Elemente, welche dem religiösen Bewußtseyn der Germanen in den ungeschlachten Riesengeschlechtern verkörpert erschienen, werden durch die Götter, ein anderes Geschlecht, in Schranken gehalten. In dem Kampfe, welchen diese gegen die elementaren Riesengewalten führen, tragen sie in der Weltbildung den ersten entscheidenden Sieg davon, ein Sieg, in welchem sich die Uebermacht des Geistes über den Stoff der Urwelt ausdrückt. Schon in den Namen der Nachkommen Buri's, des Erzeugers, der die Würze des Stoffs, das Salz, mit seiner belebenden und erhaltenden Kraft in sein Wesen aufgenommen hat, spricht sich der geistige Karakter des Göttergeschlechts deutlich aus. Odin oder Vodan ist der Alles durchdringende Geist des Lebens, und damit hängen alle Attribute, die ihm beigelegt werden, zusammen. Vili ist eigentlich Wille, und Ve kann wohl nur mit wiho (heilig) zusammenhängen. Der Gegensatz, welcher zwischen den Göttern, den weltbildenden und regierenden Asen, und den zerstörenden Riesen (Jötunen) für das religiöse Bewußtseyn sich herausstellt, nimmt in der germanischen Mythologie einen sittlichen Karakter an. Nach der Darstellung der Wöluspa, „der Seherin Ausspruch", einem der ältesten Lieder der Edda, befanden sich die Asen anfangs auf Idafeld, dem Mittelpunkt ihrer Burg Asgard, in einem Zustande der Unschuld. Sie spielten nur mit dem Golde, kannten aber die Gier des Goldes noch nicht. Der Fall der Götter trat mit der Ankunft von drei Thursen- (Riesen-) Töchtern ein, die, reich an Macht, aus Riesenheim (Jotunheim) kamen. Die Asen gingen mit diesem Geschlecht Verbindungen ein und lernten die Begierde nach Gold kennen. In Folge dieser Verbindung tritt Loki in den Kreis der Asen ein, der in seiner Riesennatur, wie seine älteren Namen Lodur oder Logi, „Loder" oder „Lohe", besagen, das Element des Feuers repräsentirt, während seine beiden Brüder, Kari und Oegir, das Element der Luft und des Wassers vertreten. Sie sind die Söhne Forniot's, „des alten Riesen" desselben, der sich bei der großen Fluth mit seinem Weibe in einem Boote gerettet und ein neues Riesengeschlecht erzeugt hat. Die elementare Natur Loki's nimmt im Kreise der Asen einen geistigen Karakter an, der sich in der sittlichen Zerstörung, welche der Feuergeist ausübt, immer mehr entwickelt. Nach dem Verlust der Unschuld bilden die Asen das Geschlecht der Zwerge aus des Meerriesen Blut und schwarzem Gebein. Die Zwerge, welche in der Erde Schoß wohnen, Gold und edles Metall graben, sollen der erwachten Gier nach Gold Befriedigung schaffen. An die Bildung der Zwerge schließt sich die der Menschen an, die aus organischen Gebilden, nämlich aus Bäumen, der Esche und Ulme, hervorgeht. Zu den geistigen Gaben, die Odin und Hönir, das göttliche Brüderpaar, dem Menschen verleihen, nämlich Vernunft und Seele, fügt Loki, der dritte im Bunde der Asen, die Lebenswärme und zugleich die Sinnlichkeit hinzu.

Der Mensch, der mit dem Riesengeschlecht ursprünglich in keinem Zusammenhange steht, vielmehr seiner Natur nach bestimmt ist, an dem Kampfe der Götter wider die ungebändigten Kräfte der Elemente Theil zu nehmen, wird durch Loki's Mitgift in die Lage versetzt, den Kampf des Geistes wider die der Riesennatur entstammenden Begierden in sich selbst durchzukämpfen. Durch diese sittliche Aufgabe des Menschen wird seine Bestimmung mit der der Götter enge verflochten. In dem den Göttern und Menschen obliegenden Kampfe wider das vom Riesengeschlecht vertretene Böse sind daher auch ihre Geschicke eng verwoben. Die Seherin schaut in dem großen Weltdrama Götter- und Menschengeschichte in eins. —

Das Leben der Welt und ihre Entwickelung, der Makrokosmus, ist in der älteren Edda (Wöluspa 19. sq. cf. Sn. Edda 15. u. 16.) unter dem Bilde der großen Weltesche Yggdrasil dargestellt, welcher der aus der Esche gebildete Mensch mikrokosmisch entspricht. Ihre Zweige breiten sich über die ganze Welt und reichen hinauf zu dem Himmel. Drei Wurzeln halten den Baum aufrecht, die sich weithin ausdehnen. An der ersten Wurzel liegt der Brunnen der Nornen, welche das Schicksal

der einzelnen Menschen bestimmen, und zwar führt der Brunnen nach der ältesten, der Vergangenheit zugewandten Norne Urd (von verda) seinen Namen. Die Götter, welche nach dem Verlust der Unschuld selbst dem Schicksal, als einer höheren Macht, verfallen sind, steigen daher täglich vom Himmel herab, um an Urd's Brunnen Gericht zu halten. Ohne Recht und Gerechtigkeit würde die Welt nicht bestehen, deßhalb muß für die Schuld der Vergangenheit eine Sühne gefordert werden; deßhalb werden bildlich aus Urda's Brunnen täglich die Zweige der Weltesche mit dem heiligen reinen Wasser besprengt, damit sie nicht faulen oder verdorren; von da fällt der Thau auf die Erde herab, der neue belebende Kraft hat. — Bei der zweiten Wurzel der Weltesche liegt ein Brunnen, der nach dem Eigner desselben, dem Riesen Mimir, den Namen führt. Es ist ein Born der Weisheit, und Mimir, der Riese, ist voller Weisheit, weil er täglich von dem Brunnen aus dem Giallarhorn trinkt, mit dem dereinst Heimdall, der Götterwächter, das Zeichen zum letzten Kampfe ertheilt. Mimir und seine Söhne, die Riesen, welche den letzten Entscheidungskampf der Welt, in dem die Götter selbst untergehen, herbeiführen werden, sind im Besitz der Kenntniß der Zukunft der Welt und der Geschicke der Götter; sie beginnen, wenn sie das gellende Giallarhorn am Ende der Tage erschallen hören, zu spielen und die Weltesche entzündet sich. Vergebens versucht Odin, der Vater der Götter, der mit seinem Geschlecht nach dem Verlust der Unschuld der Macht des Schicksals verfallen ist, aus Mimir's Born Auskunft über die eigene Zukunft zu erlangen; er bleibt bis zu der letzten Katastrophe verschlossen. — Bei der dritten Wurzel der Weltesche liegt der Brunnen, aus dem die schweren Ströme der Unterwelt entspringen, welche die Verbrecher durchwaten müssen; an dieser Wurzel nagt Nidhöggr (der im Finstern Hauende) von unten auf; es ist die gerechte Vergeltung, welche hier an der Wurzel des Weltbaumes nagt. An dem Gipfel der Esche, der über Walhalla, Odin's Heldensaal, ragt, zehrt die Ziege Heidrun, von deren Euter täglich die Fülle Meth's fließt, die allen Einheriern, d. h. den im Einzelkampf gefallenen Helden, vollauf zu trinken gibt und ihre Persönlichkeit erhält. Einen großen Reichthum sittlicher Ideen birgt die mythische Weltesche Yggdrasil in sich: die Begriffe von Sünde und Schuld, von einer über der Welt waltenden Gerechtigkeit und Vergeltung waren in dem religiösen Bewußtseyn der germanischen Völker tief gewurzelt und sie erhoben sich kühn zu dem Glauben an die Fortdauer des persönlichen Lebens nach dem Tode. —

Die ursprüngliche Bestimmung des Menschen zu sittlichem Kampfe wurde bei den germanischen Völkern unter dem immer steigenden Einfluß der Begierden verkannt und ein Kampfesleben äußerer Art als Bestimmung des Menschen angesehen. Das Leben der germanischen Völker erhielt einen kriegerischen Karakter. Odin, der Gott des Geistes, der Alles durchdringende und belebende Geist, wurde zum Kriegsgott, dem die höchste Verehrung erwiesen wurde. Er ist es, der die Helden mit kriegerischem Geiste erfüllt, und die auf dem Kampfplatze gefallenen Helden leben, von Odin beseelt, wieder auf. Odin wählt die gefallenen Helden vermittelst der Walkyren, die Nornen Odin's genannt, welche jene nach Walhalla führen. Dort in Odin's Saale setzen die Einherier täglich ihre Kämpfe fort und rüsten sich dadurch zu dem letzten Kampfe. Durch die Vorstellung, daß Tapferkeit im Kampf die Aufnahme in Walhalla bedinge, wo man sich zum Kampfgenossen Odin's und der Götter für den letzten entscheidenden Kampf vorbereite, wurde kriegerische Tapferkeit bei den Germanen als die höchste Tugend angesehen.

Wie sehr die ursprüngliche Bedeutung des Kampfes als eines sittlichen von den germanischen Völkern verkannt wurde, erhellt aus der „Seherin Ausspruch“ (Wöluspa), wonach die Gier des Goldes den ersten Krieg und den damit verbundenen Mord hervorrief. Die alten Heldenlieder und Sagen der Germanen bestätigen, welche Rolle von Anfang das Gold bei ihnen gespielt hat. Durch die Begierde nach Gold entstand zuerst Treubruch und der verrätherische Mord, selbst der edelste der alten germanischen

Helden, Sigurd, der Fafnirstödter, ging durch die treulose Gabe der Zwerge, welche Loki herbeigeschafft hatte, zu Grunde und die mächtigsten Heldengeschlechter wurden nach ihm in denselben Abgrund hinuntergerissen. —

Der erste Krieg, den die Edda berichtet, findet zwischen zwei verschiedenen Göttergeschlechtern statt, zwischen den Asen und Vanen. Während die Asen, mit Odin, dem Kriegsgott, an der Spitze, als ein kriegerisches Geschlecht auftreten, tragen die Vanengötter noch einen friedlichen Karakter an sich, der sich auf eine den Menschen wohlthätige und segenbringende Weise äußert. An der Spitze dieses von Vanaheim stammenden Göttergeschlechtes steht Niördr, der seine Wohnung in Noatun (Schiffstadt) hat. Er beherrscht den Gang des Windes und stillt das Meer, daher man ihn zur See anruft. Den Namen der Schwester, den uns die Edda verschweigt, hat Tacitus überliefert, nämlich Nerthus, ein Name, der dem des Niördr so ähnlich lautet, als der von Freyr und Freyja, welche aus der Ehe jenes Götterpaares entsprungen sind. Die Göttin Nerthus wurde, wie Tacitus berichtet, von den zu den Sueven gehörenden Stämmen verehrt als die terra mater, die Mutter Erde. Wenn sie von der Insel im Ozean, wo sie in heiligem Haine wohnte, zu Wagen die Völker durchzog, so gab es frohe Tage; dann ruhte verschlossen alles Eisen, und Frieden und Ruhe war dann nur bekannt. Nicht nur der Name, sondern auch das Wesen der Nerthus, entspricht ganz dem des Niördr, welche beide als friedliche Gottheiten von meeranwohnenden Völkern verehrt wurden. Das Wesen dieser Vanengötter tritt in dem Karakter von Freyr und Freyja noch entwickelter hervor. Freyr ist der Gott des Friedens, der mit dem Frieden auch fruchtbare Zeiten verleiht. Unter seiner Herrschaft blüht der Ackerbau, und statt des Schwertes wird die Pflugschaar zur Hand genommen. Er ist der Gott der Schifffahrt. Wie die Mutter auf einem Wagen bei den suevischen Stämmen umherzog, so wurde auch in Schweden, wo Freyr und Freyja hohe Verehrung genossen, Freyr's Bildsäule auf einem Wagen umhergeführt und das Volk gab sich in Hoffnung auf ein fruchtbares Jahr der Freude hin.

In dem Kampfe zwischen den Asen und Vanen hat sich die Natur der letzteren von dem physischen Hintergrund schon abgelöst und eine ethische Bedeutung gewonnen. Die Folge dieses Kampfes aber, der durch Friedensschluß und Austausch von Geißeln beendigt wurde, war, daß der Karakter der in den Kreis der Asen eintretenden Vanen sich veränderte und auch die Vanengötter, Niördr und sein Sohn Freyr, Verbindungen mit den Töchtern des Riesengeschlechts eingingen. Wie die frucht- und segenbringende Natur der Vanengötter im Widerstreit steht mit den schädlichen elementaren Gewalten der Riesen, so löst sich anfangs die unnatürliche Verbindung Niördr's mit Skadi, der Riesentochter, wieder auf (Grimnismâl 11 und 16, Snorro Edda 23), Freyr aber erleidet durch seine Verbindung großen Schaden, wie das Lied der alten Edda: Skirnisför (Skirnir's Fahrt), berichtet. — Fréyja, die mit ihrem Bruder als Geißel zu den Asen gelangt ist, geht eine Verbindung mit Odin ein, daher Odur's oder Odin's Braut genannt. Mit ihrer neuen Wohnung, Folkvang, hat sie einen kriegerischen Karakter angenommen und schaltet daselbst als Kriegsgöttin unter dem Namen Walfreyja, der die Walkyren, die Nornen Odin's als Dienerinnen untergeben sind. Als Hausfrau Odin's schenkt Freyja nach germanischer Sitte in Walhalla den Einheriern Meth ein. Freyja, die Hausfrau Odin's, kennt außer der Edda der Mythus vom Ursprung des Namens der Longobarden bei Paulus Diaconus und das longobardische Gesetzbuch des Rotharis; auch bei den Angelsachsen wurde Frea als Woden's Gemahlin verehrt. Wenn in der nordischen Edda Odin's Gemahlin in dem Liede Grimnismal von Freyja unterschieden und Frigg genannt wird, so ist Frigg dem Begriffe wie dem Namen nach nur aus Freyja hervorgegangen; sie hat sich aus ihrem Wesen abgelöst und als besondere Persönlichkeit neben sie gestellt. In der Edda wird Freyja die Kampfesgöttin zugleich als Liebesgöttin dargestellt (Snorro Edda 24), eine Eigenschaft, welche auf ihre Vanennatur zurückweist. Diese Verbindung der Kampfes-, also Todesgöttin und der Liebesgöttin, die

sich in Freyja vollzieht, weist auf den geheimnißvollen Zusammenhang von Zeugung und Vernichtung, Geburt und Tod hin, welchen das religiöse Bewußtseyn hier mythologisch ausgeprägt hat.

Der Göttin Freyja entspricht in den wesentlichen Zügen die deutsche Göttin Holda, welche Fruchtbarkeit und Frieden bringt, wenn sie auf ihrem Wagen im Lande umherzieht. Wenn sie früher wie Freyja mit Odin auf der Wahlstatt die Helden wählte, so nimmt sie später nach christlicher Vorstellung die ungetauften Kinder auf und sinkt von der guten Frau Holda zu einer Unholde herab.

Die feindliche Gesinnung der Vanengötter gegen die Riesengeschlechter lebt in Freyja auch nach ihrer Aufnahme in den Kreis der Asen fort. Loki, der stets auf den Schaden der Asen bedacht ist, versucht durch List und Verschlagenheit, die schöne Vanengöttin, nach der die Riesen gelüsten, ihnen zuzuwenden, und nur durch Ungerechtigkeit, Bund- und Eidbruch gelingt es den Asen, den Schaden wieder abzuwenden. Das sind die Folgen der ersten Schuld, welche die Asen auf sich geladen hatten, daß sie mit den Riesen in Verbindung getreten waren, anstatt sie als ihre natürlichen Feinde zu bekämpfen und zu vernichten. Jene Kämpfe um Freyja stellt das Lied Thrymskridha oder des Hammers Heimholung, und Freyja's Verpfändung (Snorro Edda 42) dar. Hier tritt Loki's bösartige Natur und sein auf das Verderben der Asen gerichtetes Streben offen hervor, das sich nach dem Mythus von Idun (Bragarödur, d. i. Bragi's Gespräche) auch gegen die Göttin wendet, welche den Asen Jugendfrische und Kraft verleiht.

Loki's verderblicher Einfluß im Kreise der Asen entfaltet sich erst allseitig, als derselbe mit seinem Geschlecht hervortritt, wozu Narvi, der Vater der Nacht, gehört, unter dessen Schutze die schwarzen Thaten geschehen. Narvi's Tochter ist Nott, welche, schwarz und dunkel wie ihr Geschlecht, dem finsteren, lieblosen Geiste Naglfari vermählt ist. Aus dieser Ehe entsteht Audr, d. i. Reichthum, nach der Vorstellung von den verderblichen Wirkungen, welche das Gold in der Welt ausgeübt hat. — Ein anderes verderbliches Geschlecht erzeugt Loki mit dem Riesenweibe Angrboda (Angstbotin), nämlich den Fenriswolf, Jörmungandr oder die Midgardsschlange und Hel, welche bei den Riesen in Jotunheim auferzogen wurden. Als die Götter durch Weissagung erfuhren, daß ihnen von diesem Geschlechte Verrath und großes Unheil bevorstehe, so suchten sie auf Allvaters (d. i. Odin's) Geheiß den Schaden abzuwenden. Die Schlange wurde in die tiefe See geworfen, welche alle Länder umgibt, daher Midgardswurm genannt. Sie beleckt, wie die stürmische Brandung der Fluth, beständig zerstörungsbegierig die angebaute und bewohnte Erde und droht Verderben. Odin's kräftiger Sohn, Thor, der die Erde und ihren Anbau beschirmt, liegt mit ihr im beständigen Kampfe. Die Hel wurde nach Niflheim (die Nebelwelt) hinabgeworfen und erhielt Macht über die Unterwelt, das Reich der Todten (Grimnismal 31). Den Fenriswolf erzogen die Götter bei sich, als sie aber sahen, daß er jeden Tag wuchs und zu ihrem Verderben bestimmt sey, schlugen sie ihn in Fesseln (Oegisdrecka 39, Snorro Edda 34). Bei der Fesselung des Fenriswolfes spielt Tyr (oder Zio), der zwar als Odin's Sohn bezeichnet wird, aber zugleich jötunischer Herkunft ist, eine Rolle. Seinem Namen nach „Rüster, Waffner", ist er ein kriegerischer Gott, ja der Kriegsgott, unterscheidet sich aber von Odin als Vorsteher und Lenker solcher Kriege, welche als ungerecht und widernatürlich betrachtet wurden, weil sie mit Verletzung heiliger verwandtschaftlicher Pflichten verbunden waren. Darin tritt Tyr's verderbliche Riesennatur hervor; seine Großmutter zählt „der Häupter neunmal hundert", da Tyr's Kriege nie enden und aus einem sich immer wieder neue entspinnen. Wenn Tyr es ist, welcher den Fenriswolf im Kreise der Götter anfangs füttert, so kann die Speise keine andere seyn, als die Opfer der ungerechten Kriege, die in der Welt mit der Zunahme des Verderbens immer zahlreicher geführt werden. Wenn dann Tyr bei der Fesselung Fenrir's durch seine Tollkühnheit seine rechte Hand einbüßt, so empfängt er für seine verderbliche Thätigkeit, welche gelähmt wird, seine gerechte Strafe.

Noch befindet sich, so sehr auch das Verderben unter Göttern und Menschen zunimmt, da Fenrir's Geschlecht, ohne daß die Asen es wissen und wehren können, aufwächst und gedeiht, Einer, der rein und schuldlos ist unter den Asen, und der den Untergang aufhält, das ist nämlich **Baldur**. Er ist der Sohn Odin's und der Frigg, der Beste der Asen, welcher die Stätte bewahrt, die Breidablick (Waitglanz) heißt, wo nichts Unreines geduldet wird (Grimnismal 12). Niemand kann seine Urtheile schelten (Sn. Edda 22. cf. 17). Beunruhigende Vorzeichen kündigen den Asen Baldur's Untergang an, aber sie versuchen Alles, um ihn in ihrer Mitte zu erhalten. Dieß stellen die älteren Lieder der Edda, Vegtamskvidha oder das Wegtams-Lied und Hrafnagaldr Odhins oder Odins Rabenzauber dar. Baldur's Tod kann durch keine Vorsicht verhindert werden. Loki's List gelingt es, den Vertreter der Unschuld im Kreise der Götter, den letzten Widerstand seiner bösen Anschläge, aus dem Wege zu räumen. Obgleich die Götter alle zum Schutze Baldur's ausreichende Maßregeln getroffen zu haben meinen und wie im Spiel seine Unverletzlichkeit erproben, weiß Loki ein tödtliches Geschoß für Baldur zu finden, das Hödur, sein blinder Bruder, auf ihn richtet. Die ferneren Bemühungen der Götter Baldur aus den Fesseln Hel's herauszureißen, scheitern wieder an Loki's kalter Selbstsucht. Loki's diabolisches Wesen wird, nachdem dasselbe verschiedene Stadien durchlaufen hat, bei Baldur's Tode von den Göttern in seiner vollendeten Entwickelung erkannt, und wie sie früher das zu ihrem Verderben erstandene Geschlecht Loki's unschädlich zu machen versucht hatten, so schlagen sie nach Baldur's Tode Loki in Fesseln.

Die ältere Edda läßt die Fesselung Loki's in dem Liede Oegisdrecka, d. i. Oegir's Trinkgelag, auf die Schmähungen Loki's folgen, welche derselbe bei einem von Oegir, dem Meeresgotte, den Göttern bereiteten Mahl wider dieselben ausstößt. Loki erscheint hier, bevor die Asen sich an ihm rächen, als das objektivirte böse Gewissen, das denselben ihre geheimsten Verbrechen aufdeckt, daher das Lied auch den Namen Lokaglepsa, d. i. Loki's Beißen, erhalten hat. Zwar wird auch Loki dafür in seinem mit Baldur's Tode offenbar gewordenen bösen Wesen nach allen Seiten gezeichnet, aber die sittliche Schuld bleibt auf den Asen lasten. Loki, dem seine Strafe schon im Voraus verkündigt wird, kündigt jetzt auch den Asen den Weltuntergang an. — Nach der ausführlichen Erzählung der Fesselung Loki's in der jüngeren Edda hat sich das Böse, welches Loki nach der zerstörenden Seite seines Wesens repräsentirt, endlich in seinem eigenen Netze verstrickt und gefangen. Die Götter schlagen, nachdem ein Sohn Loki's den anderen zerrissen hat, mit den Eingeweiden des zerrissenen Sohnes den Vater in Fesseln und lassen das Gift, das aus dem Bösen ausgeflossen ist, ihm fortwährend in's Angesicht träufeln. Die furchtbare und verderbenbringende Macht des Bösen ist damit für eine Zeitlang niedergehalten; wenn aber Loki an seinen Ketten rüttelt, erzittert die ganze Erde zum Vorzeichen ihres drohenden Untergangs, wenn Loki dereinst bei der Götterdämmerung seine Ketten wieder abschütteln wird.

Vor dieser Katastrophe steigt das Verderben in der Welt auf einen immer höheren Grad. — Die alte Seherin schildert (Wöluspa 45 sq.) die Zustände als solche, da Meuchelmord, Meineid und Ehebruch, also Verbrechen, welche bei den germanischen Völkern am verächtlichsten waren, im Schwange sind. Selbst das Bewußtseyn von einer Vergeltung nach dem Tode und einem Gericht vermag dem steigenden Verderben keinen Einhalt mehr zu thun. Die verschiedenen Arten des unterweltlichen Strafleidens, welche die Edda schildert, sind ganz dem altgermanischen Leben entnommen, und obgleich die heidnische Hölle der Germanen einige Analogie mit der christlichen hat, so ist sie doch als Wasserhölle von der Feuerhölle sehr verschieden und die Vorstellung ganz auf heidnischem Boden erwachsen. Das Durchwaten großer oder schwerer Ströme z. B., eine der größten Mühseligkeiten und Gefahren, wird auf das jenseitige Leben nach dem Tode übertragen. Eidbrüchige und Meuchelmörder müssen Giftströme durchwaten, welche Schlangenhäupter ausspeien u. s. w. (Wöluspa 42—45.).

Der höchste Grad, den das Verderben erreicht, besteht darin, daß die bei den Germanen besonders geheiligten Bande des Bluts, selbst das Bruderverhältniß, sich allgemein in der Welt auflösen. Der Bruderschaft wurden alle anderen noch so engen Bande wie die Liebe zum Gatten und den Kindern geopfert, wovon Signy und die Gudrun der Nibelungensage lebendige Beispiele sind. An dem Bruder war nicht einmal, wenn er selbst den Vater getödtet hatte, Rache verstattet. Mit dem Brudermord, und zwar aus Habgier veranlaßt, hat also das Böse, das mit dem Mord in dem ersten Volkskrieg hereinbrach, sich völlig entfaltet und alle sittliche Ordnung ist aufgelöst. Es ist die Wolfszeit (Vargöld) mit Beziehung auf das völlig herangereifte Geschlecht Fenrir's, das in erschrecklichen Kriegsstürmen sich austobt; daher auch Windszeit in der Edda genannt; da wehen die Winde scharf und die Sonne hat ihre Kraft verloren. Ein beständiger Winter herrscht (Fimbul-Winter, d. i. der große Winter); da stöbert der Schnee von allen Seiten und der Frost ist groß. Diese Naturphänomene bezeichnen, wie alles Rechtsbewußtseyn verdunkelt, alles Pflichtgefühl erloschen und alle Liebe unter den Menschen erkaltet ist.

Nach diesen Vorzeichen der letzten Zeit folgt der Untergang der Welt oder die Götterdämmerung (ragna rökr, d. h. das Ende der waltenden Götter). Die Götter, welche bisher als die weltordnenden und erhaltenden Mächte gewaltet haben, sind nicht mehr im Stande, den zerstörenden Gewalten zu wehren. Fenrir's Geschlecht, die beiden Wölfe Sköll und Hati, verschlingen Sonne und Mond, und die Sterne fallen vom Himmel herab. Die Erde erbebt in ihren Grundfesten, so daß die Bäume entwurzelt werden und die Berge zusammenstürzen. Indem alle Ketten und Bande reißen, wird auch Loki und sein Geschlecht entfesselt und die riesigen Gewalten brechen von allen Seiten los. Die Midgardschlange, d. h. das ungestüme Meer, durchbricht alle Dämme. Der Sturm, ein Riese in Adlersgestalt braust wild daher. Die Frostriesen kommen von Norden und Muspell's Söhne von Süden herangesteuert. An ihrer Spitze fährt Surtur, der Wächter der Flammenwelt, vor ihm und hinter ihm glänzendes Feuer. Alle diese furchtbaren Gewalten, unter denen sich auch Hel's ganzes Gefolge findet, sammeln sich auf der Ebene Wigrid, wo die Götter mit ihnen zu dem letzten entscheidenden Kampfe zusammenstoßen, in dem sie ihren Untergang finden. Aber auch Loki mit seinem ganzen Geschlecht und alle Riesengewalten kommen in diesem Kampfe um, und durch das von Surtur, dem Feuerriesen, über die Erde geschleuderte Feuer geht die Welt in Flammen unter.

Nach dieser Katastrophe tritt eine Erneuerung der Götter und der Welt ein. Das neue Göttergeschlecht, das wieder, wie im goldenen Zeitalter, vor dem Verlust der Unschuld, auf Idafeld (Idavöllr, das wieder gewonnene Feld in Asgard) wohnt, besteht aus Odin's edlen Söhnen, unter denen Baldur, der Reine, aus Hel's Reiche befreit, zurückkehrt und in des Kriegsgottes Himmel wohnt. Thor lebt, wie Odin, in seinen Söhnen verklärt in der neuen Welt wieder auf; Modi, der Muthige, und Magni, der Starke, schwingen Miöllnir, des Vaters Hammer, jetzt nur zum Weihen und Segnen. Auch ein neues Menschengeschlecht ersteht, da Lif (das Leben) und Lifthrasir (die beharrliche Lebenskraft) sich während des Weltbrandes unter der Weltesche Yggdrasil verborgen und durch Morgenthau erhalten haben. — Die Sonne hat, bevor der Wolf sie verschlungen, eine Tochter geboren, welche mit hellerem Glanze die Bahn der Mutter wandelt. Die Aecker tragen unbesäet ihre Früchte. Alles Böse ist verschwunden, da Baldur wiedergekehrt ist. Das Gute herrscht für immer. Als Gegenbild zu den Orten des unterweltlichen Strafleidens, das nun aufhört, stellt Wöluspa (63) den Ort dar, wo treue Menschen wohnen und ewige Freude genießen.

Der germanische Geist erhebt sich am Schlusse des ganzen mythologischen Verlaufs zu der Anschauung eines mächtigen und starken Gottes, der als der Höchste Alles leitet und dem die anderen Götter dienstbar sind. Der höchste Gott, Fimbultyr, d. i. der große Gott, der die neue Welt beherrscht, hat schon vordem, wenn auch geheimnißvoll, ge-

waltet; seine Erinnerung wird jetzt wieder lebendig und das neue Göttergeschlecht unterwirft sich ihm. Der Zug zum Monotheismus, der in der germanischen Mythologie in dem Streben, den ursprünglichen Dualismus zu überwinden, sich zu erkennen gibt, und der bei aller späteren Zertheilung der göttlichen Kräfte und Eigenschaften im Polytheismus Odin als Allfadr an die Spitze der Göttergeschlechter stellt — dieser Zug gewinnt in der neuen Welt wieder die Oberhand. Der höchste Gott der neuen Welt, dessen Name noch unaussprechlich ist, unterscheidet sich dadurch von Odin, dem Kriegsgott, daß unter seiner Herrschaft ewiger Friede besteht, denn in seinem Reiche herrscht ewig Recht und Gerechtigkeit.

Die Hauptquelle für die germanische Mythologie, die ältere Edda, ist von der Arna-Magnäanischen Commission nebst einer lateinischen Uebersetzung herausgegeben: Edda Sämundar hinns Froda. III Part. Hafniae 1787—1828. 4., nebst einem mythologischen Lexikon von Finn Magnussen. Neuerdings von P. A. Munch den aeldre Edda. Christiania, 1847. 8. Die jüngere Edda wurde von der genannten Commission ebenfalls herausgegeben: Edda Snorra Sturlusonar, II Tom. Hafniae 1848—1852. Vergl. Literarische Einleitung in die nordische Mythologie von C. F. Köppen. Berlin 1837. Eine Uebersetzung beider Edden hat kürzlich Simrock geliefert. Für die deutsche Mythologie hat sich J. Grimm die größten Verdienste erworben: Deutsche Mythologie. 2. Ausg. 2 Thle. Göttingen 1844. 8. Vergl. ferner: Simrock, Handbuch der deutschen Mythologie mit Einschluß der nordischen. Bonn 1853. Quellen S. 7. f. Monograph. Arbeiten: der Mythus von Thor. Stuttg. 1836. Odin, von W. Menzel. Stuttg. 1855. Ueber die mythologische Prädisposition der germanischen Völker für das Christenthum. S. Krafft, die Kirchengeschichte der germanischen Völker. Berlin 1854. 1. B. 1. Abth. S. 128 f. W. Krafft.

Mythus, mit Beziehung auf die heilige Schrift, ein in neuerer Zeit vielbesprochener, aber noch keineswegs auf's Reine gebrachter Begriff, wie vielseitig er auch seit Herder von Gabler, Schelling, Creutzer, Gottfr. Hermann, F. Baur, Ottfried Müller, David Strauß und seinen Gegnern, George u. A. behandelt worden ist. Diese Verhandlungen wieder aufzunehmen und zu Ende zu führen, kann hier nicht die Absicht seyn. Nur so viel muß beigebracht werden, um die Frage zur Entscheidung zu bringen, ob von Mythen im Alten und Neuen Testamente die Rede seyn kann. — Merkwürdig, daß das Wort *μῦθος* von *μύω*, ich verschließe die Augen, abgeleitet, gleichen Stamm mit Mysterium und Mystik hat, und zunächst auf den dunklen Hintergrund in der Seele hinweist, auf den Gedanken, der sich dann im Worte kund gibt. Daher bedeutet es nicht nur das Wort, sondern auch die Erzählung, insbesondere die aus dem verborgnen Hintergrunde der Idee hervorgehende, zumal die aus grauem Alterthume überlieferte; daher auch die erdichtete Fabel und die unglaubwürdige Sage (1 Tim. 4, 7. *γραώδεις μύθους παραιτοῦ*, vgl. 2 Tim. 4, 4. wo es der *ἀλήθεια* entgegengesetzt wird. Tit. 1, 4. *Ἰουδαϊκοὶ μῦθοι*), dann überhaupt jedes unglaubwürdige überlieferte Gerede (1 Tim. 1, 4. *μῦθοι σεσοφισμένοι* 2 Petr. 1, 16). An beide Bedeutungen schloß sich der alte Sprachgebrauch, wornach *μυθολόγημα* eine fabelhafte Erzählung, *μυθολογία* das Erzählen von Fabeln, und der neuere, wornach es die Götter- und Heroengeschichte, oder, wie man modern sagt, die Götterlehre bedeutet. Unter Mythen aber verstand man von Anfang her und bis in neuere Zeiten nicht allein die Göttergeschichten, sondern auch viele andere Sagen, die nicht, oder nur locker, auf historischem Grunde ruhen; nicht freie Dichtung, sondern unwillkürlich dichtende Volkssage, oft Wahrheit im Gewande einer Dichtung, deren persönlicher Urheber nicht nachzuweisen ist, — also nicht *λόγος ψευδὴς εἰκονίζων τὴν ἀλήθειαν* (Suidas). — Hier stellt sich nun die Verwandtschaft des Mythus und der Sage heraus, welche letztere die in mündlicher Rede fortgepflanzte Erinnerung an eine geschehene Thatsache ist, die, anfangs am lebendigsten und ungetrübtesten, dann oft allmählich erblaßt, und dann manchmal von der Phantasie ergänzt, ausgeschmückt und bereichert wird. In neueren Zeiten hat man beide

schärfer geschieden, unter **Mythus** die Bildung einer Erzählung in Gestalt einer Thatsache aus einer Idee verstanden, gewöhnlich mit Anknüpfung an etwas Thatsächliches — eine Person, eine Begebenheit, eine Oertlichkeit — unter Sage dagegen die Ueberlieferung eines wirklich Geschehenen oder vorhanden Gewesenen, gewöhnlich mit Anknüpfung an eine Idee. „In dem Mythus ist die Idee gegeben, in der Sage die Erscheinung; beides ist auch in beiden Begriffen das überwiegend Wahre, während der Irrthum auf der entgegengesetzten Seite, bei dem Mythus in der Erscheinung, bei der Sage in der supponirten Idee, sich erzeugt“ (**George**, Mythus und Sage. Berlin 1837, S. 83). Strauß in seinem Leben Jesu versteht unter Mythen „geschichtartige Einkleidungen (urchristlicher Ideen), gebildet in der absichtslos dichtenden Sage (der ersten Gemeine)“, deren Summe uns in unseren Evangelien vorliege. Es liegt in der Natur der Mythe, daß sie oftmals wie ein Symbol des Gedankens ist, aus welchem sie hervorgegangen. Die Verwandtschaft beider hebt **Ullmann** besonders hervor (Historisch oder Mythisch. Hamburg 1838, S. 56. ff.); beide seyen Versinnlichung einer Idee, beim Symbol durch das Zeichen, beim Mythus durch das Wort. „Das Symbol drückt das unmittelbare und permanente Verhältniß des Uebersinnlichen zur Sinnenwelt aus, der Mythus das geschichtlich vermittelte und deßhalb äußerlich genommen zwar vorübergehende, aber doch seiner wahren Bedeutung nach unvergängliche“. Letzterer kann aber entweder an historischen Elementen, die er sich assimilirt, sich bilden, oder frei aus der plastischen Kraft der Idee hervorgehen; darnach entstehen entweder **historische** oder **philosophische** Mythen, zwischen denen überdieß viele Mittelgestalten möglich sind.

Beide, Mythus und Sage, sind also nicht Geschichte, wohl aber der dunkle Grund, auf welchem sich die Geschichte erhebt, ehe sie ins Licht der bezeugten Thatsachen tritt; man unterscheidet daher die geschichtliche Zeit im Leben der Völker oder gewisser Kreise von der Sagen- und mythischen Zeit. Ungeschichtlich wird die Betrachtung nur, wenn sich Sagen und Mythen mit dem Anspruch auf geschichtliche Wirklichkeit in die historische Zeit eindrängen, während sie als historische Zeugnisse nur zur Karakteristik der Zeit dienen können, in der sie entstanden sind, deren Ideen und Anschauungen wir daraus erkennen. — Für den Bibelforscher und selbst für den frömmeren Bibelleser erhebt sich nun die von **Herder** zuerst mit Klarheit aufgeworfene Frage, ob in der Urgeschichte der Menschheit und insbesondere des Volkes Gottes dasselbe Gesetz obwalte, daß sie mit einer mythischen Zeit, einem Sagenkreise beginne, insbesondere aber, ob im Neuen Testamente in einer sonst geschichtlichen Zeit dem Gesetze des religiösen Lebens gemäß eine Mythenbildung der Geschichte voran- oder ihr zur Seite gehe. Das könnte wohl der Fall seyn, ohne daß damit das Ansehen des Alten und Neuen Testaments geschmälert würde; es könnte ja die Mythe als von der Idee getragene Erzählung in ihrer Entstehung wie in ihrer Aufzeichnung ganz vom göttlichen Geiste beseelt und durchdrungen seyn. Ja es ließe sich denken, daß diese Form für die Anfänge eine nothwendige, wohl die allein mögliche, wäre. Erklärte Creutzer in seiner Symbolik und Mythologie (1810 ff. 3te Aufl. Darmst. 1836—41) letztere für ein großes, meist dem Morgenlande angehöriges Panorama religiöser Ideen und Anschauungen, so fragt sich, ob auch auf dem Offenbarungsgebiete ein Analogon dazu zu finden sey.

1. Sind Mythen im Alten Testamente anzunehmen? Davon verschieden ist die Frage, ob sich geschichtliche Sagen unter den Erzählungen desselben finden? Daß Letzteres der Fall sey, kann eine nur irgend unbefangene Erforschung seiner Geschichtsurkunden gewiß nicht in Abrede stellen. Aber ob auch **Mythen**, also vom Gedanken beseelte, auf Grund von Sagen durch unwillkürliche Dichtung gebildete geschichtartige Erzählungen darin vorkommen, das ist eine andere und eine wichtigere Frage. Bekanntlich ward dieselbe gegen Ende des vorigen und im Anfange dieses Jahrhunderts, in der Zeit der Herrschaft des Rationalismus, bejahend beantwortet und der Annahme von Mythen ein sehr weiter Spielraum gegeben. **Eichhorn** in Göttingen und **Gabler**, später in Jena, wandten die von Herder über die Mythen in den Urgeschichten der

Völker und Religionen aufgestellten Ideen weiter an (Johann Gottfried Eichhorns Urgeschichte, herausgegeben mit Anmerkungen von Johann Philipp Gabler. Altdorf und Nürnberg 1790. 93. I. u. II., 1., 2., 3. Bd. 8.). Lorenz Bauer in Heidelberg gab sogar eine eigene Mythologie des Alten Testam. (Leipz. 1802, 2 Th.) heraus. Letzterer findet in der Bibel philosophische, historische, historisch-philosophische und poetische Mythen, indem er so ziemlich Alles zusammenfaßt, was in seiner Zeit darüber verhandelt worden — freilich etwas oberflächliche Untersuchungen noch verflachend. Spätere Forschungen gingen viel tiefer in den Begriff des Mythus und seine Anwendung ein, insbesondere die von Schelling (über die Mythen der ältesten Welt in Paulus Memorabilien St. 5.), Creutzer (a. a. O.), F. Baur in Tübingen (Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums, Stuttgart 1824, 1825. 2 Th. in 3 Abth. 8.), Ottfried Müller in Göttingen (Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, Götting. 1825.) u. A. Batke, die bibl. Theol. des A. Test. I. Berlin 1835.

Im Alten Testament ward für mythisch ausgegeben: die Schöpfungsgeschichte und die des Falls der ersten Menschen, des folgenden Verderbens, der großen Fluth, die Entstehung der verschiedenen Völker und die Aussonderung des israelit. Volks nebst der Bildung des Bundesverhältnisses desselben zu Jehovah (Jahveh), die Patriarchengeschichte, der Aufenthalt der zu einem Volke herangewachsenen Familie in Aegypten (obgleich letzterem, wie die Denkmäler zeigen, doch eine Thatsache zum Grunde liege), die Befreiung desselben aus Aegypten, die Gesetzgebung auf Sinai, der vierzigjährige Zug durch die Wüste, die Geschichte der Einnahme des gelobten Landes durch die Juden; dann Vieles in deren späteren Stammsagen, wie auch in der späteren Volks- und Königsgeschichte, zumal in der Form, wie wir sie in den Büchern der Chronik finden, wo Alles im Interesse des Priesterthums tendenziös umgebildet sey, der größte Theil der Prophetengeschichte, ja Züge in den Erzählungen bis in die spätesten Zeiten hinab, da in den Apokryphen Mythen anzutreffen, welche das Heldenzeitalter der Makkabäer und die Treue der Gesetzesbeobachtung in demselben verherrlichen wollen. Ueberall, außer in der Urgeschichte, schließe sich die Sage an, neben der jedoch der Mythus sich in reichen Adern hinziehe, beide durch die ganze Israelitische Geschichte in morgenländischer Weise an wirklich geschichtliche Elemente sich anlehnend.

Diese Auffassung, nur oft noch viel unbesonnener und übertriebener vorgetragen, ward eine Zeit lang mit großer Zuversicht und für viele Bestandtheile der heiligen Geschichte mit einigem Scheine behauptet, der um so leichter entstehen konnte, als alle Grenzen verwischt, durch Verallgemeinerung gewisser Behauptungen Alles an Einem Maßstabe gemessen wurde. — Der Ungeschichtlichkeit dieser Behauptungen und der Unfrömmigkeit, welche sich um die Störungen, die durch dieselben in das christliche und kirchliche Leben eindringen mußten, nicht kümmerte, gegenüber erhob sich eine leidenschaftliche ziemlich unbedingte Bekämpfung der Annahme von Mythen im Alten Testament mit der Behauptung eines streng geschichtlichen Karakters der Urkunden desselben vom Anfange bis zum Ende, wobei der Gesichtspunkt im Hintergrunde lag, daß die Annahme von Mythen darin mit der ihrer durchgängigen Inspiration im Widerspruche stehe. Auch ward mit Recht geltend gemacht, daß die für mythisch ausgegebenen Erzählungen des Alten Testaments viel zu tief und zu innig von himmlischer Weisheit durchdrungen seyen, um der unwillkürlich dichtenden Sage anzugehören. Aber wie, wenn die mythenbildende Kraft eben vom göttlichen Geiste getragen und durchdrungen, wenn jene Erzählungen nicht eigentliche Geschichte, aber göttliche Wahrheit in menschlicher (symbolisch-typischer) Form, eine Reihe solcher Fassungen sind, in denen sich die göttliche Offenbarung dem menschlichen Geiste in kindlicher Form mittheilte? Für diese Annahme fand C. J. Nitzsch den glücklichen Ausdruck: es enthielten diese Erzählungen wahre, wenn gleich nicht wirkliche Geschichte (System der christl. Lehre. 6te Aufl. 1852). Wäre es nicht allzu kühn, könnte man sie vom Geiste Gottes selbst gebildete Mythen nennen, wie die Bücher Hiob und Jonas von demselben inspirirte Gedichte sind; doch

ist es wohl weniger mißverständlich, wenn man sagt: bildliche Bezeichnungen von in ihrem eigentlichen Hergange dem menschlichen Verstande unfaßbaren Vorgängen. Die Benennung Mythus wird man dabei aber besser vermeiden, da sich durch dieselbe leicht fremdartige Vorstellungen einmischen und „wir gewohnt sind, dabei an die aus freier dichterischer Produktion erzeugten heidnischen Religionsdarstellungen zu denken" (Ullmann a. a. O., S. 58. f.). Uebrigens kann und soll nicht geläugnet werden, daß im Alten Testament auch in dem Sinne Sagenhaftes und Mythisches vorkomme, daß es, um die reine Geschichte herzustellen, durch die Kritik erst ausgeschieden werden muß, und zwar nicht bloß in den apokryphischen, sondern auch in den kanonischen Büchern, wie sich aus der Vergleichung der Propheten mit den historischen Büchern und in diesen wieder der älteren Geschichtsbücher auf der einen, der Chronik auf der andern Seite unwidersprechlich ergibt. Und ist das einmal anerkannt, so wird es aus innern Gründen auch in manchen Fällen Anwendung leiden, wo uns eine solche Vergleichung nicht vorliegt. Aber das Interesse dieser Anwendung, welche man in früherer Zeit unbesorgt und unbefangen gelten ließ, ist in der neueren Zeit ein ganz anderes geworden, seit die Freidenker und Deisten, besonders aber die rationalistischen Theologen und Ausleger, den Mythus und die Sage herbeizogen, um das Wunder zu entfernen, „da es in der historischen Darstellung nie vorkommen darf" (George). Da sollte denn die Sage bloß die allgemeinen Grundzüge dessen, was sich begeben hatte, erhalten und die Mythe, welche von der Idee aus oft wunderbar umbildet, das ergänzt haben, was an Zwischengliedern fehlte. So z. B. hatte die Sage die Erinnerung an Moses, an den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten, die Hinausführung des Volkes durch Moses, die Gesetzgebung u. s. w. erhalten. Aber die Frage: wie geschahen diese? rief die Mythe hervor, welche als Mittel jene Wunder erfand, die den Pharao nöthigten das Volk ziehen zu lassen und seinen Zug durch die Wüste begleiteten. Die Frage: woher sollten die Israeliten dort ihren Hunger und Durst stillen? erzeugte die Mythen von dem Manna, den Wachteln, dem Wasser aus dem Felsen. Ebenso sind die Wunder der Propheten Elias und Elisa, wenn sie Todte erwecken, Nahrungsmittel vermehren, Eisen auf dem Wasser schwimmen lassen, nur Erzeugnisse der Sage von den Machterweisungen und dem Schutze des sie leitenden Gottes. Die Kunde von der Erscheinung, in der Sage, und die Idee verbinden sich zu einem Ganzen im Mythus. Nach diesem Maße werden die Erzählungen im Alten Testament gemessen, so daß die Wunder ganz daraus entfernt werden. Damit war der gesammte Rath Gottes im Alten Testament auf Menschenwerk herabgesetzt und mit rein menschlicher Geschichte auf Eine Linie gestellt.

2. Mit noch viel mehr Gewicht tritt aber in Bezug auf das Neue Testament die Frage vor uns hin, ob Mythen darin anzunehmen seyen. Nach mannichfachen Vorbereitungen zur Annahme von Mythen im Neuen Testament in der neueren Philosophie und Theologie, besonders auch bei Schleiermacher, ging ja von diesem Punkte eine große Bewegung in der Kirche wie in der Theologie von der Frage aus, ob durch mythische Auffassung der Wunder desselben das ganze Christenthum in die natürliche Entwicklung des Menschengeschlechts unter dem Gesetz der Selbstentfaltung der Idee eingereiht werden könne. Deßhalb mußten alle Erzählungen desselben darauf angesehen werden, ob sie Mythen oder doch mythische Bestandtheile enthielten; das ward von Leonhard Usteri gefordert (theol. Stud. u. Krit. 1832, 4., S. 781 ff.), von David Strauß in seinem „Leben Jesu" kritisch bearbeitet (Tübingen 1835, 2 Bde., 4te Aufl., 1841.) mit viel Scharfsinn durchgeführt. An dieß Unternehmen schlossen sich wichtige Verhandlungen an, welche hier jedoch nicht weiter im Einzelnen verfolgt werden können. Nur einige Grundzüge sind hier zu geben. Der höchst unnatürlichen sogenannten natürlichen Erklärung der Evangelien (besonders durch H. E. G. Paulus) gegenüber mußte freilich eine Deutung, welche die Erzählungen für sich in ihrem natürlichen Sinne nahm, denen willkommen seyn, die zur Annahme übernatürlicher Thatsachen sich nicht verstehen wollten. Aber von den Meisten (Gabler, Greiling u. s. w.) waren mythische Bestand-

theile im Leben Jesu und der Geschichte der Apostel nur vereinzelt zugelassen — in der Jugendgeschichte, Wundern, die an Christo geschehen, der Himmelfahrt, der Pfingstausgießung des heiligen Geistes u. dgl. m.; Strauß wollte den rein gefaßten Begriff des Mythus nun durch die ganze Erzählung hin durchgreifend in Anwendung bringen; so daß alle Nöthigung wirklich geschehene Wunder anzunehmen verschwände, ohne daß man doch zu künstlicher Wegerklärung der wunderbaren Auffassung der Begebenheiten in ihrer Erzählung seine Zuflucht zu nehmen braucht. Daß die Bildung von Mythen auch in historischer Zeit nicht undenkbar sey, wird so erwiesen: „Um ein großes Individuum, zumal wenn an dasselbe eine in das Leben der Menschen tief eingreifende Umwälzung geknüpft ist, bildet sich frühzeitig, selbst in der trockensten historischen Zeit, ein unhistorischer Kreis sagenhafter Verherrlichung". Daß dieses in Beziehung auf Christi Person der Fall ist, beweist unwidersprechlich die lange Reihe der apokryphischen Evangelien. Die Frage ist aber eben, ob auch unsere kanonischen Evangelien mit Recht als Sammlungen solcher verherrlichenden Mythen zu betrachten seyen. Darüber sagt Strauß: „Man denke sich eine junge Gemeine, welche ihren Stifter um so begeisterter verehrt, je unerwarteter und tragischer er aus seiner Laufbahn herausgerissen worden ist; eine Gemeine geschwängert mit einer Masse neuer Ideen, die eine Welt umschaffen sollten; eine Gemeine von Orientalen, von größtentheils ungelehrten Männern, welche also jene Ideen nicht in der abstrakten Form des Verstandes und Begriffs, sondern einzig in der konkreten Weise der Phantasie, als Bilder und Geschichten, sich anzueignen und auszudrücken im Stande waren. So wird man erkennen: es mußte unter diesen Umständen entstehen, was entstanden ist, eine Reihe heiliger Erzählungen, durch welche man die ganze Masse neuer, durch Jesum angeregter, sowie alter auf ihn übertragener Ideen als einzelne Momente seines Lebens sich zur Anschauung brachte. Das einfache historische Gerüste des Lebens Jesu, daß „er zu Nazareth aufgewachsen sey, von Johannes sich habe taufen lassen, Jünger gesammelt habe, im jüdischen Lande lehrend umhergezogen sey, überall dem Pharisäismus sich entgegengestellt und zum Messiasreiche eingeladen habe, daß er aber am Ende dem Haß und Neid der pharisäischen Partei erlegen und am Kreuze gestorben sey: — dieses Gerüste wurde mit den mannichfaltigsten und sinnvollsten Gewinden frommer Reflexionen und Phantasieen umgeben, indem alle Ideen, welche die erste Christenheit über ihren entrissenen Meister hatte, in Thatsachen verwandelt, seinem Lebenslaufe angewoben wurden. Den reichsten Stoff zu dieser mythischen Verzierung lieferte das Alte Testament, in welchem die erste vornehmlich aus dem Judenthum gesammelte Christengemeine lebte und webte." Jesus als der größte Prophet mußte Alles überbieten, was das Volk Gottes, sein Gesetzgeber und Prophet erzählt, gethan und erlebt hatte. So ward ihm Höheres angedichtet, als er selbst gelebt (durch sein Leben bethätigt), und seine ersten Jünger sind viel eher als er selbst die Stifter der christlichen Religion, welche erst der Apostel Paulus zu ihrem vollen universalistischen Karakter brachte und so zur Weltreligion erhob. Dieß der Ausgang der mythischen Auffassung. Wenn so die höchste Erscheinung im Gebiet des religiösen Lebens sich in eine große Täuschung auflöste, dann wäre es mit der Religion aus (Julius Müller in den Studien und Kritiken 1836, drittes Heft, S. 770. ff.). Ein Grundfehler von Strauß und seiner ganzen Richtung ist die Verkennung der Bedeutung der Persönlichkeit, und eben daher der Geschichte, im geistigen Leben.

Damit ist die mythische Auffassung der gesammten neutestamentlichen Geschichte freilich wohl zurückgewiesen, aber nicht die Frage erledigt, ob mythische Bestandtheile im Neuen Testament anzunehmen seyen. Freilich meint Strauß, die Benennung, Mythen, werde bei Verständigen ebensowenig Anstoß erregen, als jemals ein bloßes Wort einen solchen hervorbringen sollte. Aber der Gebrauch eines unrichtigen Wortes bringt auch eine schiefe Stellung des Gedankens mit sich. Elemente der durch den Gedanken umgebildeten Sage dürfen wir gewiß, wie schon die Differenzen der Berichte unter einander zeigen, in den evangelischen und sonstigen neutestamentlichen Erzählungen annehmen,

auch Züge wahrer, wenngleich nicht wirklicher Geschichte, wie in den Erzählungen aus der Kindheit, der Versuchungsgeschichte u. s. w. Der ethische Ernst des Christenthums aber macht, daß diese Erzählungen mehr einen symbolisch-allegorischen, als einen mythischen Karakter an sich tragen. P. Lange hat in seinem Leben Jesu (Heidelberg 1844 ff.) bedeutende apologetische Gedanken nach dieser Seite hin ausgesprochen, und Hase bemerkt mit Recht, daß die Grundzüge des Karakters und der Wirksamkeit Jesu, welche jüdischen Erwartungen wie apostolischen Vorurtheilen widersprechen, Zeugniß geben, daß sein Bild zunächst von ihm selbst, nicht von der Gemeine ausgegangen ist. Dann bleibt kein Raum mehr für den eigentlichen Mythus. Aber daraus folgt nicht, daß nicht auch im Neuen Testamente dem Mythus analoge Elemente anzunehmen seyen. Denn an sich ist „das Mythische nicht schon verwerflich und falsch oder gar lügenhaft, sondern ein vortreffliches, für eine gewisse Bildungsstufe nothwendiges Vehikel zur Darstellung der religiösen Ideen und daher in das geistige Leben des Alterthums, auch in das ächte und beste, tief verflochten" (Ullmann a. a. O., S. 58.). Aber der Ausdruck Mythus „führt, wenn er auf die christliche Urgeschichte angewandt wird, fast unausbleiblich eine Vermischung verschiedenartiger Gebiete mit sich." Ist aber durch Anerkennung sagenhafter, wie symbolisch-allegorischer Elemente im Neuen Testamente nicht der Willkür Thor und Thür geöffnet? Hier bilden die Briefe des Apostels Paulus, welche den Grundstoff der Evangelien voraussetzen und bestätigen, eine äußere, und der Geist Gottes, der unter und in der wahren Lesung des Evangeliums produktiv wirksam ist, eine innere Schranke, die ihr Correktiv bei etwaigen Abirrungen in sich selbst hat. Es ist, wie Lessing sagt, der ewige Inhalt, welcher diese Bücher lebendig erhält und für sie zeugt von Geschlecht zu Geschlecht. Derselbe Geist, der in der christlichen Kirche als einer „mit nichts zu vergleichenden geistigen Macht auf Erden", welche die Stiftung durch einen Gekreuzigten und Auferstandenen und die Grundthatsachen der evangelischen Geschichte zur Voraussetzung und unerschütterlichen Grundlage hat — durch Zeugung, nicht bloß durch Zeugniß zeugt.

Vgl. O. Thenius: Das Evangelium ohne die Evangelien. Leipzig 1843. H. Ewald's Geschichte Christus und seiner Zeit (1854. 2te Aufl. Göttingen 1857) mit den Artikeln über die einzelnen Evangelien und das Leben Jesu in dieser Real-Encyklopädie. **L. Pelt.**

Maroniten (Johannes Maron). Den Namen Maroniten führt eine christliche Kirchengemeinschaft oder Sekte, wenn man will, die das Libanongebirge und seine Abhänge und Thäler bewohnt von Tripolis im Norden bis nach Tyrus und gegen den See Genezareth hin im Süden. In kleinerer Zahl gibt es deren zwar auch in Haleb, in Damask, auf Cypern und einzelne Familien in anderen Städten und größeren Dörfern Syriens; aber ihren Hauptsitz und ihre eigentliche Heimath, wo sie den Acker bauen, haben sie im Libanon, besonders in dem Distrikt Kesrawân, nordöstlich von Beirut, der fast nur von Maroniten bevölkert ist, während sie anderwärts mit Jakobiten, Griechen, Drusen u. s. w. untermischt wohnen. Nach den neueren statistischen Angaben der katholischen Missionen würde die Gesammtzahl derselben über 500,000 betragen (Notizia statistica delle Missioni Cattoliche, Roma 1843, p. 170), welche Zahl wohl zu hoch gegriffen ist: doch sollen auch nach anderen Nachrichten allein im Libanon 120,000 bis 180,000 wohnen. Sie reden jetzt seit langer Zeit die arabische Sprache, sind aber ursprünglich Syrer, was schon daraus hervorgeht, daß sie noch immer beim Gottesdienst die Liturgie in syrischer Sprache haben, wenn auch nur sehr Wenige von ihnen sie verstehen. Sie betrachten sich gern als eine besondere Nation und behaupteten fast zu allen Zeiten eine gewisse politische Unabhängigkeit, indem sie unter Scheikh's aus ihren vornehmsten Familien, die ihren Adel bilden, sich selbst regieren und der ottomanischen Pforte nur einen Tribut zahlen. Sie bilden eine besondere kirchliche Gemeinschaft (ecclesia Maronitarum), an deren Spitze ein selbstgewählter Patriarch steht, der den Titel eines „Patriarchen von Antiochien" führt, aber gewöhnlich in dem Kloster

Kanobin im Libanon residirt; doch haben sie sich seit lange dem Pabst unterworfen, von welchem auch der Patriarch seine Bestätigung erhält. Obwohl nun diese Verbindung mit der römischen Kirche mehr auf äußeren Grundlagen und von Zeit zu Zeit erneuten Abmachungen beruht und nie zu einer inneren Durchdringung und wirklichen und völligen Einigung in Lehre und Cultus gediehen ist, so haben doch die neueren maronitischen Schriftsteller, welche in Rom selbst oder von Rom her ihre Bildung erhielten, sich auf's Aeußerste bemüht, durch leichtgläubige Annahmen und unbegründete Voraussetzungen, ja selbst durch dreiste Behauptungen und Erdichtungen festzustellen, daß unter ihrem Volke von den Zeiten der Apostel her die rechtgläubige Lehre, unberührt von den Ketzereien und Streitigkeiten der Kirche umher, sich erhalten und fortgepflanzt habe, und daß diese ihre Orthodoxie, abgesehen nur von dem Ritual beim Gottesdienst, in allem Wesentlichen mit der der römischen Kirche übereinstimme. In diesem Sinne schrieben hauptsächlich Abraham Echellensis (Chronicon orientale, Paris 1651, u. a. Schriften), Faustus Nayron (diss. de origine, nomine, ac religione Maronitarum, Rom 1679. 8. und Euoplia fidei cathol. Romanae historico-dogmatica, ex vetustis Syrorum s. Chaldaeorum monumentis eruta, Rom 1694. 8.), etwas besonnener J. Sim. Assemani (Biblioth. orient.), neuerlich noch Nicolas Murad (Notice historique sur l'origine de la nation Maronite, Paris 1844. 8.) u. A. Diesen Maroniten schlossen sich einige wenige römisch-katholische Schriftsteller gläubig an, wie De la Roque (voyage de Syrie et du mont Liban. T. II. Amsterd. 1723. 8. S. 10—120), Pagi (Crit. in Baron. ann.), während auf der andern Seite jene Uebereinstimmung bestritten und auf Grund der Zeugnisse von Eutychius und Wilhelm von Tyrus behauptet wurde, die Maroniten seyen erst seit dem Jahre 1182 allmählich der römischen Kirche beigetreten, vorher aber, und theilweise auch noch später, Monotheleten gewesen. Diese Ansicht wird schon von Jacob de Vitry und Baronius, besonders aber von Renaudot (hist. patriarch. Alex. Jacobit., Paris 1713. 4. S. 149—151, 548. u. a.) und Richard Simon in seinen Bemerkungen zu Dandini (s. unten), sowie von sämmtlichen neueren Kirchenhistorikern vertreten, z. B. Heineccius (Abbild. der griech. Kirche, Leipzig 1711. 4. S. 98. ff.), Walch (Entwurf einer vollst. Historie der Ketz. Th. IX. S. 474—488.), Schröckh (Kirchengesch. Bd. IX. S. 474—78.; Bd. XX. S. 452—55.; Bd. XXIX. S. 370—72.), Gieseler (Kirchengesch. I. §. 128.), Neander (Kirchengesch. Bd. III. 1834. S. 276.) u. A. Auch Le Quien, der in seinem Werke Oriens christianus (Paris 1740. T. III. p. 1—100), wo er ausführlich von den Maroniten handelt, die Gründe für und wider zusammenstellt, hatte sich früher schon (in seiner Ausg. des Johannes Damasc., 1712. T. I, p. 395) für die letztere Ansicht erklärt, und diese hat sich auch uns nach wiederholter Prüfung der geschichtlichen Zeugnisse als die richtige erwiesen.

Am Orontes, zwischen Hama und Emesa, lag ein altes Kloster des heiligen Maron, welches schon Kaiser Justinian restauriren ließ (Procop. de aedific. 5, 9). Es galt in der Mitte des 6. Jahrhunderts für eins der angesehensten Klöster in Syrien, wie aus einigen aus jener Zeit erhaltenen Schriftstücken hervorgeht (s. die prima actio der 5. ökumen. Synode, und Epp. decretal. T. I, auch Baron. adnot. Martyrolog. d. 21. Octbr.). Danach hatten sich die Mönche dieses Klosters den Beschlüssen der chalcedonischen Synode unterworfen und wurden deßhalb von den Gegnern derselben hart verfolgt. Jenen Maron, nach welchem das Kloster benannt war und den die Maroniten noch jetzt als ihren vorzüglichsten Heiligen verehren, hält man für den Einsiedler Maron, dessen Leben Theodoretus beschrieben (relig. hist. c. 16. Opp. ed. Schulz. III, p. 1222), auch wohl für den Mönch und Presbyter Maron, von welchem Chrysostomus in sehr ehrenden Ausdrücken redet in einem Briefe (ep. 36.), den er aus seinem Exil an ihn schrieb. Sonach würde derselbe um das Jahr 400 gelebt haben, was zwar nicht gewiß, aber an sich nicht unwahrscheinlich ist. Von ihm und dem nach ihm benannten Kloster leiten die Maroniten ihren Namen gewöhnlich ab; Andere führen ihn

auf ein kleines Dorf Maronea zurück, das 30 römische Meilen östlich von Antiochia lag; Einige meinen auch, die Benennung datire erst von Johannes Maron, von welchem sogleich die Rede seyn wird, den aber Neander a. a. O. nicht mit jenem Abt Maron zu Einer Person hätte machen sollen. So viel ist gewiß, daß der Name **Maroniten** uns erst in Schriften des 8. Jahrhunderts begegnet, und zwar als Ketzername bei Johannes Damascenus (in der Schrift *περὶ ὀρθοῦ φρονήματος* c. 8. Opp. ed. Le Quien T. I. p. 395, vgl. auch de hymno trisagio c. 5, ebend. S. 485, wo die Lesart *μαρωνίσομεν προσθέμενοι τῷ τρισαγίῳ τὴν σταύρωσιν*, die alte latein. Uebersetzung: maronizabimus apponentes Trisagio crucifixionem, von Le Quien der andern *παροινίσομεν* etc. mit Recht vorgezogen wird). Zwar finden wir eine Erwähnung der Maroniten schon bei Timotheus, der zu Anfang des 6. Jahrhunderts schrieb (Combefis. hist. haeres. Monothel., in PP. Bibl. nov. auctar. T. II, Paris 1648 f., S. 460.), aber nur in einer offenbar später zugesetzten Stelle, die schon der 6. ökumen. Synode (im J. 680) erwähnt, die indeß alt genug ist, um ein sicheres und unverdächtiges Zeugniß abzugeben. Sie bezeichnet die Maroniten entschieden als Monotheleten (*οἱ τὴν δ′ καὶ τὴν ε′ καὶ τὴν ς′ ἀποβαλόμενοι σύνοδον, καὶ τὴν σταύρωσιν ἐν τῷ τρισαγίῳ προστιθέμενοι, καὶ μίαν θέλησιν καὶ μίαν ἐνέργειαν ἐπὶ χριστοῦ πρεσβεύοντες*), und dieselbe Bezeichnung ist namentlich den arabisch-schreibenden christlichen Schriftstellern in Aegypten geläufig, wie Ibn-Batrik (Eutychius, Anf. des 10. Jahrh.) in seinen Annalen (T. II, S. 191, 271. ed. Poc.), Ibn-el-Assâl (Benassalus, 13. Jh.), El-Makin, Abulbarakât, denen auch der Muhammedaner Makrîsi im 15. Jahrh. folgt. (Vgl. Renaudot, hist. patriarch. Alex., Paris 1713. 4. p. 149. sqq.). Diese gebrauchen den Namen Maroniten für Monotheleten überhaupt und halten den Johannes Maron für einen Hauptstifter dieser Sekte. Ibn-el-Assâl unterscheidet sie ausdrücklich von den Melchiten und Franken (Lateinern) und berichtet, daß sie kürzlich zur Religion der Franken übergegangen seyen. Er meint damit den im Jahre 1182 erfolgten, auch von dem gleichzeitigen Wilhelm von Tyrus gemeldeten Uebertritt der Maroniten zur römischen Kirche. Letzterer berichtet nämlich in seiner Geschichte der Kreuzzüge (B. XXII. Cap. 8.), daß in jenem Jahre ein in Phönicien am Libanon, in der Nachbarschaft der Stadt Byblus wohnendes syrisches Volk (natio quaedam Syrorum) in seinen Zuständen eine große Veränderung erfahren habe (plurimam circa sui statum passa est mutationem). Denn nachdem diese Leute fast 500 Jahre lang der Irrlehre (error) eines gewissen Häresiarchen Maron gefolgt wären, so daß sie nach ihm Maronitae genannt wurden und von der Kirche der Gläubigen getrennt ihren besonderen Cultus hatten (ab ecclesia fidelium sequestrati seorsum sacramenta conficerent sua), seyen sie jetzt, durch eine göttliche Eingebung getrieben, zu dem lateinischen Patriarchen Aimerich gekommen, hätten ihren Irrthum abgeschworen, den orthodoxen Glauben wieder angenommen und so mit ihrem Patriarchen und einigen (nonnullis) Bischöfen sich der römisch-katholischen Kirche angeschlossen. Es seyen ihrer wohl mehr als 40,000 tapfere und in den Waffen geübte Leute, die in dem Kampfe mit den Saracenen gute Dienste leisteten. Die Irrlehre des Maron und seiner Anhänger bestehe, wie man aus der gegen sie berufenen 6. Synode ersehe, in der Behauptung, „quod in Domino nostro Iesu Christo una tantum sit et fuerit ab initio et voluntas et operatio": wozu sie dann noch andere verderbliche Lehren gefügt hätten. — Alle diese Zeugnisse suchen die neueren Maroniten zu schwächen oder zu verdächtigen; Wilhelm v. Tyrus sey zwar ein glaubwürdiger Schriftsteller, aber in diesem Punkte sey er von Eutychius abhängig, und dessen Nachricht sey falsch. Allein mag auch Eutychius in seinen Annalen manches Irrige berichten, so hatte er doch in diesem Falle als Orthodoxer gar keine Ursache, die Maroniten zu Ketzern zu machen, wenn sie wirklich orthodox waren, und jedenfalls drückt er, wie die übrigen genannten Alexandriner, die herrschende Meinung der Zeit aus, an deren Richtigkeit im Allgemeinen zu zweifeln gar kein Grund ist. Wenn übrigens aus Wilhelms Worten deutlich hervorgeht, daß damals die Maroniten in Masse überge-

treten sind, so scheint er doch auch anzudeuten, daß ein kleinerer Theil derselben diesen Schritt nicht gethan, denn er spricht vom Patriarchen und einigen Bischöfen („episcopis nonnullis"), die sich mit der Masse des Volks bekehrten. Und so ist es um so weniger zu verwundern, wenn der Jakobit Barhebräus im 13. Jahrhundert (bei Assem. bibl. or. II, 292.) die Maroniten immer noch, wenn auch im Hinblick auf ihre früheren Verhältnisse, als Monotheleten bezeichnet: was Assemani mit Unrecht „mera calumnia" nennt. Daß sie auch später noch nicht für rechtgläubig galten, zeigen die bis ins 12. Jahrhundert herab immer wieder erneuten Versuche, ihre Lehre der römisch-katholischen Lehre conform zu machen, wovon unten.

Die Maroniten berufen sich nun ihrerseits, um die Rechtgläubigkeit ihrer Vorfahren und namentlich ihres angeblichen ersten Patriarchen Johannes Maron zu erweisen, zuvörderst darauf, daß in den Akten der 6. Synode (im J. 680), welche die Monotheleten verdammte, die Maroniten gar nicht genannt werden. Aber warum sollen sie nicht unter jenem Ketzernamen mit einbegriffen seyn, zumal wir auch sonst die Benennung Maroniten erst nach dieser Zeit gebraucht finden? Ihre positiven Zeugnisse entnehmen sie aber nur aus einigen jüngeren, jedenfalls erst nach dem Jahre 1182 von katholisch gewordenen Maroniten verfaßten Schriften von sehr zweifelhaftem Werth, die überdieß einige grobe Verstößе gegen die Geschichte und von ihrem Johannes Maron vieles offenbar Legendenhafte enthalten. Des Letzteren Leben erzählen sie nach einer sogenannten arabischen Chronik, welche noch Nachrichten aus dem 13. Jahrhundert enthält (Nayron diss. p. 105.) und wohl nicht vor dem 14. oder gar erst im 15. Jahrhundert abgefaßt ist. Den betreffenden Abschnitt gab zuerst in lateinischer Uebersetzung Quaresmius in seiner Elucidatio terrae sanctae T. I, c. 37, p. 96. Das arabische Original benutzten dann Nayron u. A., und Assemani (bibl. or. I, 496 ff.) gab dasselbe auszugsweise heraus, aber in besserem (d. h. vermuthlich in corrigirtem) Text aus den „Vindiciae Maronitarum", einem handschriftlichen Werke des Stephanus Edenensis, der im Jahre 1707 als maronitischer Patriarch starb (s. La Roque voy. de Syrie II, 99, Maundrell journal from Aleppo to Jerusalem ed. 6. Oxford 1740, S. 142, Schnurrer in Stäudlins Archiv f. Kirchengesch. I, S. 60). Das Wesentliche daraus ist Folgendes:

Johannes Maron war in Sirum bei Antiochia geboren (nicht von fränkischer Abkunft, wie Quaresmius und selbst Assemani I, 497 sagen nach einer Verwechselung mit einem andern Johannes, s. dens. II, 306. III, 189), erhielt Unterricht in Antiochien und in dem Kloster St. Maron, studirte in Constantinopel griechische Sprache und Wissenschaft, wurde dann Mönch und Priester in jenem Kloster und schrieb gegen die Ketzer. Nachher wurde er von dem päbstlichen Legaten in Antiochia vorgestellt und zum Bischof von Botrus gemacht im Jahre 676 (so ist zu lesen statt 686), dem achten Jahre des Constantinus Pogonatus. Und nun bekehrte er den ganzen Libanon, Monophysiten und Monotheleten, Eingeborne und Fremde, zum römischen Glauben, setzte Priester und Bischöfe ein, und begründete auch die politische und militärische Verfassung der Maroniten, „und es ward eine große Heerde, so daß der Libanon sie nicht faßte, und sie breiteten sich bis nach Jerusalem und nach Armenien aus". Im zweiten Jahre Justinians II. starb dann der von der 6. Synode zum Patriarchen von Antiochia eingesetzte Theophanes, und Johannes, der durch göttliche Fügung gerade in Antiochia anwesend war, wurde einstimmig zu dessen Nachfolger gewählt. (Bei Quaresm. und in dem von Nayron diss. p. 33. benutzten Texte steht, Johannes sey nach Rom gereist und vom Pabst Honorius zum Patriarchen gemacht worden, welchen groben Anachronismus — Honorius lebte um 80 Jahre früher und war Monothelet, der zeitige Pabst war vielmehr Sergius I. — die Darstellung bei Steph. Eden. vermeidet. Aber auch diese wird von Assem. I, 503. für unrichtig gehalten, weil sonst unbegreiflich wäre, daß Johannes sonst nirgends als Patriarch angeführt wird. Er meint, derselbe sey nicht in Antiochia, sondern von seinen Bischöfen im Libanon gewählt, und darum von den Griechen und anderen Sekten nicht anerkannt worden. Aber warum sollte er nicht wenigstens von

den Lateinern anerkannt und angeführt werden, da er zu ihrer Sekte gehört haben soll? Die Reise nach Rom hält auch Assem. a. a. O. für eine Fabel). Er hatte dann noch Kämpfe mit den Griechen, welche sein Schwestersohn Abraham, den er zum Heerführer ernannt hatte, glücklich bestand. Da die Griechen das alte Maronkloster zerstört hatten, so baute er ein neues in Kafar-Hai bei Botrus, in welchem er im Jahre 707 starb. Sein Gedächtniß feiern die Seinigen am 5. Februar.

Dieß das legendenartige Lebensbild, welches die Maroniten von ihrem Johannes entworfen haben. Sie geben ihm noch dadurch eine eigenthümliche Färbung, daß sie das damals im Libanon hausende Volk der Mardaiten mit den Maroniten identificiren und so letzteren die tapferen Thaten zuschreiben, die von den Mardaiten erzählt werden. Sie leiten diesen Namen vom hebr. מרד ab und übersetzen ihn: die Widerspenstigen. Dieß soll nun nach Abraham Echell. Ehrenname der Maroniten gewesen seyn im Sinne von „indomiti". Nayron dagegen (diss. p. 49—66), La Roque (voyage p. 53—62), Assemani (bibl. or. I, 501. 508), und nach ihnen Volney (Reise II, 9 ff.), Walch (Entwurf e. vollst. Hist. d. Ketz. IX, 475), Baumgarten (Gesch. der Religionsparteien S. 617), Mosheim (institut. p. 247), Schröckh (XX, 452), Spittler (Werke II, 193) u. A. verstehen darunter die Maroniten als Rebellen, die sich den kaiserlichen Befehlen in Religionssachen widersetzt hätten. Allein diese Identificirung ist falsch und unhistorisch, schon Joh. Morinus widersprach ihr (commentar. de sacris eccl. ordinationibus p. 310), und Anquetil Duperron (recherches sur les migrations des Mardes, ancien peuple de Perse: in Mém. de l'acad. des inscr. T. 50. p.1—47) hat nachgewiesen, daß diese Mardaiten eine 12,000 Mann starke Truppe vom Volke der Mardi waren, welche Constantin Pogonatus im Libanon stationirte zur Bekämpfung der Muhammedaner. Durch ihre wilde Tapferkeit wurde Moawijja zur Anbietung des Friedens und einem starken Tribut gezwungen, und Abdulmelik erneuerte dieß Anerbieten, worauf Justinian II. die Mardaiten vom Libanon entfernte und nach Armenien versetzte. So berichtet Theophanes im 8. Jahrhundert und nach ihm Zonaras und Cedrenus. Dieselben Schriftsteller sagen, daß sich den Mardaiten Viele vom Volke der Eingebornen angeschlossen hätten, und so mögen die Maroniten allerdings zum Theil gemeinschaftliche Sache mit ihnen gemacht haben, wie sie sich auch später oft und bis in die neueste Zeit herab als tapfere Krieger bewährten.

Renaudot ging zu weit, wenn er die Existenz des Johannes Maron läugnete (liturg. T. I, diss. p. 7. 15. 16). Er scheint in der That ein Mann von Einfluß gewesen zu seyn, und wenn er auch nicht den Titel eines Patriarchen hatte, so mag er doch weltliche und geistliche Macht über seine Volksgenossen geübt haben. Wie seine Verehrer hauptsächlich erst in der Schule Roms gelernt haben, ihn zu Ehren und Würden zu erheben, so haben sie dort auch nöthig gefunden ihn zum Schriftsteller zu machen, was ihnen aber schlecht gelungen ist. Abgesehen von dem gröblichen Irrthum des Abraham Echellensis und des Stephanus Edenensis, die ihm sogar die Schriften eines Nestorianers zuweisen (s. Assem. bibl. or. III, 189), so existirt jede der sieben Schriften, welche Assemani aufzählt (bibl. or. I, 512—520) zur Zeit nur in Einer Handschrift, und zwar in Rom. Die beiden letzten (Nr. 6 und 7): De sacerdotio und Expositio liturgiae S. Jacobi apostoli, obwohl sie Abraham Echellensis eigenhändig unter Johannes' Namen abgeschrieben hat, sind doch entschieden, die erstere von Johannes Darensis (9. Jahrh.), die andere von Dionys Barsalibi (12. Jahrh.), also beide viel später und von Monophysiten abgefaßt, wie Assemani selbst zugesteht. Die Epistola de trisagio (Nr. 5) erklärt Assemani ohne weiteres für untergeschoben. Nr. 1, eine Anaphora (Cod. Echell. 5 im Vatikan), geschrieben in Cypern im Jahre 1535, wird wenigstens von einem Kenner wie Renaudot (a. a. O.) für unächt gehalten. Die kleinen Stücke Nr. 3 u. 4 Adversus Monophysitas und Adversus Nestorianos, jedes zehn Seiten umfassend (Cod. Echell. 14 im Vat.) geben sich als Auszüge eines größeren Werkes und haben vermuthlich nichts Karakteristisches, worauf sich der Anspruch der

Aechtheit gründen ließe. So bliebe nur noch das in derselben Handschrift stehende Glaubensbekenntniß übrig, 100 Seiten syrisch mit arab. Uebersetzung. Es scheint meistens ziemlich gut römisch zu klingen; doch notirt Assemani einige ketzerische Stellen, die er indeß auf Interpolation zurückführen will, wie er auch das auffallende Fehlen jeder Beziehung auf die 6. Synode daraus zu erklären sucht, daß die Schrift noch vor derselben abgefaßt seyn und die Bezeichnung des Johannes als Patriarchen vom Abschreiber herrühren möge. Jedenfalls ist auch bei dieser Schrift die Abkunft von Johannes Maron sehr zweifelhaft, und damit seine Schriftstellerei überhaupt in Frage gestellt.

Wie es in der Zeit vor Johannes Maron unter den Bewohnern jener Gegenden mit dem religiösen Bekenntniß gestanden, wie früh oder wie spät das Christenthum überhaupt in ihre Berge gedrungen seyn mag, ob und in wie weit sie bei den vor dem 7. Jahrhundert geführten kirchlichen Streitigkeiten betheiligt gewesen, darüber gibt es keine näheren Nachrichten. Wenn sie aber im 7. Jahrhundert Monotheleten waren, dann ist es auch, sofern der Monotheletismus von den Monophysiten in Aussicht auf eine Einigung mit den Kaiserlichen sehr betrieben wurde, nicht unwahrscheinlich, daß sie früher dem Monophysitismus zugethan waren, der durch Jakob Baradaï (s. d. A.) mit so viel Hast und Erfolg unter den Syrern verbreitet worden war, und dem ohnedieß der von ihnen beliebte theopaschitische Zusatz im Trisagium „qui crucifixus est pro nobis" eigentlich angehört. Und wenn die Mönche des Maronklosters, wie gemeldet wird, wegen ihrer Zustimmung zum chalcedonischen Concil zu Märtyrern wurden, so müssen wir auch daraus wohl schließen, daß nicht viele ihrer Volksgenossen auf ihrer Seite standen. Die Maroniten läugnen auch nicht, daß in ihren Büchern manches Ketzerische gestanden habe; aber sie sind dreist genug zu behaupten, daß diese Stellen von Monophysiten und Monotheleten in verführerischer und gehässiger Absicht eingeschwärzt seyen. Sie haben derlei Bücher auch viele in ihrem römischen Eifer verbrannt und rühmen sich in neuerer Zeit noch einige unverdorbene Bücher zu haben, worin die Lehre von zwei Naturen und zwei Willen in Christo deutlich vorgetragen werde; vorzüglich die in Rom gedruckten (!) seyen durchaus correkt. Jenem Zusatze zum Trisagion suchen sie, wie auch Jakobiten thaten und Ephrämius Antiochenus bei Photius (bibl. cod. 228), eine orthodoxe Wendung zu geben, sofern sie sagen, es sey nur hinzuzufügen, wenn das ganze Trisagion auf Christus allein bezogen werde und nicht auf den dreieinigen Gott: worin Jedermann leicht ein bloßes Auskunftsmittel erkennt. Die römischen Maroniten (Abrah. Echell. im Eutych. vind. II. ind. auctor. no. 19, und Nayron diss. S. 89 ff.) produciren auch ein handschriftliches Werk „Constitutiones eccles. Maronitarum, welches angeblich um die Mitte des 11. Jahrhunderts von einem maronitischen Erzbischof David aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt wurde, und worin die Rede ist von zwei Willen in Christo, die zuweilen zu Einem zusammengehen, wenn beide einstimmig auf dasselbe Objekt gerichtet sind: was wieder wie ein Vermittelungsversuch aussieht.

Ferner aber erzählen ihre Chroniken (s. oben), daß zu Anfang des 12. Jahrhunderts ein gewisser Thomas aus Harran, Erzbischof von Kafartab bei Haleb, unter den Maroniten die Lehre der Monotheleten mit Glück ausgebreitet und deßhalb Streit mit dem griechischen Patriarchen von Antiochien gehabt habe. Die arabische Vertheidigungsschrift des Thomas, worin er sich für einen Maroniten ausgibt (sic!), ist in dem Cod. Ecchell. 14. enthalten (Assem. bibl. or. I, 576). Es soll dieß eben nur ein Schisma gewesen seyn, welches durch den Uebergang der Maroniten zur römischen Kirche im J. 1182 sein Ende gefunden habe und der übertreibenden Darstellung bei Wilhelm von Tyrus zu Grunde liege; eine Anschauungsweise, die zu deutlich die Farbe der Beschönigung an sich trägt, als daß sie Anspruch auf historische Wahrheit haben könnte. Es wird zugleich hieraus ein Vorwand entnommen, um den Monotheletismus der auf der Insel Cypern lebenden Maroniten zu erklären. Jenes Schisma soll auch dorthin verpflanzt worden seyn und sich erhalten haben bis zur Zeit des Pabstes Eugen IV. im 15.

Jahrhundert, wo der dortige Bischof Elias den Monotheletismus abschwor. Im Libanon gab es schon bald nach dem Jahre der großen Bekehrung antirömische Bewegungen unter den Maroniten, die ihnen einen päbstlichen Bannspruch zuzogen, dessen Zurücknahme endlich ihr Patriarch Jeremias, der persönlich nach Rom kam und über fünf Jahre dort blieb, von Innocenz III. erlangte, im Jan. 1215 (Nayron diss. S. 98 ff.).

Rom machte aber immer von Neuem Versuche, die Maroniten an sich zu fesseln und unter seine Protection zu stellen, und es hat sich das fortwährend viel Mühe und Geld kosten lassen. Schritte solcher Art geschahen im Jahre 1445 in Folge des Florentinischen Concils. Im Jahre 1596 wurde auf Befehl Clemens VIII. im Kloster Kanobin ein maronitisches Concil abgehalten und dazu als päbstlicher Legat der Jesuit P. Girolamo Dandini abgeschickt mit dem Auftrage, die Angelegenheiten der Maroniten zu revidiren und auszugleichen. Sein Bericht erschien zu Cesena 1655 u. d. T. Missione apostolica al Patriarca e Maroniti del Monte Libano, und in französischer Uebersetzung mit gelehrten Anmerkungen von Richard Simon (Voyage du mont Liban., avec des remarques par R. S. P., Paris 1685. 12.). Das Resultat war nach Dandini eine willige und gänzliche Unterwerfung unter den päbstlichen Stuhl, Uebereinstimmung in Glaubenssachen, Abweichungen nur im Ritus, sonst einige äußere Mißstände, die zu corrigiren seyen. Das Abweichende, das sie beibehielten, war aber nicht gering, z. B. das Abendmahl in beiderlei Gestalt, die vielfach eigenthümliche Meßliturgie in syrischer Sprache, die Priesterehe (s. unten), die hergebrachten Fasttage, eigene Heilige, besonders St. Maron, und Anderes. Im Jahre 1736, als der Patriarch Joseph gegen seine widerspenstigen Bischöfe den Pabst Clemens XII. um Hülfe angerufen hatte, wurde abermals zur Abstellung der eingerissenen Mißbräuche im Marienkloster zu Luweiza im Kesrawan ein Concil abgehalten, wobei als päbstlicher Nuntius Joseph Simon Assemani, der berühmte in Rom gebildete Maronit, unter Assistenz seines Neffen Steph. Evodius Assemani erschien. Es galt dießmal vorzüglich, die Maroniten soviel als möglich an die Satzungen des Tridentinum zu binden, da sie dasselbe keineswegs sofort angenommen hatten, und noch viele andere Dinge auszugleichen. Von diesem Concil handeln die Nouveaux mémoires des missions de la comp. de Jésus dans le Levant T. VIII. (Paris 1745. 8.), S. 353 ff., St. Ev. Assemani in Bibliothecae Mediceae catal. (Florenz 1742 f.), S. 118 ff., Fleury-Alexander Bd. 60, S. 379 ff., Schlegel Kirchengesch. des 18. Jahrh. Bd. II, S. 88. Die Akten des Concils sind arabisch gedruckt im Kloster Mar Hanna auf dem Libanon 1788, 4., und aus diesen hat Schnurrer reichliche Mittheilungen gegeben zuerst in zwei Tübinger Programmen: De ecclesia Maronitica P. I, II, 1810 u. 1811, dann in Stäudlin und Tzschirners Archiv Bd. I, S. 32—82, vgl. auch dessen Biblioth. arab. S. 309 ff. Aus diesen Akten ist recht zu ersehen, wie viel damals an einer Uebereinstimmung der Maroniten mit der röm. Kirche noch fehlte und wie viel man ihnen auch für die Zukunft nachließ, so daß unmittelbar nach dieser Zeit ein Karmelitermönch dem Reisenden Korte sagen konnte: „Für jetzo erkennen sie den Pabst als Oberhaupt, außerdem haben sie nichts Katholisches an sich" (Korte's Reise nach dem gelobten Lande, Halle 1751, 8., S. 463), nicht viel anders als von Troilo im Jahre 1666 sagt (Orient. Reisebeschr. S. 168): „Theils sind sie dem römischen Stuhl zugefallen, theils bei ihren alten Satzungen und Lehren noch verblieben". Das Wichtigste, was auf diesem Concil von den Maroniten gefordert und zugestanden wurde, war Folgendes: im Glaubensbekenntniß vom Ausgehen des heiligen Geistes die Formel a patre filioque; das Niederknieen bei der Consecration; im Synaxar die ausdrückliche Erwähnung nicht nur der sechs ersten ökumenischen Concilien, sondern auch des siebenten (2. Nic. 787) und achten (Const. 869), des Florentinischen (1439) und des Tridentinischen; Nennung des Pabstes im Kirchengebet und bei der Messe; Gebrauch des Catechismus Romanus, der in's Arabische übersetzt und gedruckt werden sollte (was aber erst 1786 geschah, Schnurr. bibl. arab. p. 303). Neu eingeschärft wurde der Gebrauch des Gregorianischen Ka-

lenders (den Dandini noch nicht erlangen konnte). Die Firmelung sollte fortan nur vom Bischof vollzogen werden (wie Trident. sess. 7), das Salböl nur vom Patriarchen oder Bischof aus Oel und Balsam am fünften Tage der Charwoche zubereitet und vertheilt werden. Die Verheirathung der unteren Geistlichen wurde nachgegeben. Die Transsubstantiation ganz wie Trident. sess. XIII, c. 3. Die Hostie soll mit einem Kreuz versehen und nur aus Mehl und Wasser bereitet seyn (nicht mit Oel und Salz, wie bei den Jakobiten und Nestorianern), der Wein mit etwas Wasser vermischt (Trident. sess. XXII, c. 7). Der Genuß des Sakraments sub utraque wird nur den oberen Geistlichen bis zum Oberdiakon herab erlaubt. (Uebrigens werden die Hostien in kleine Stücke zerbrochen in den Wein gethan und so mit einem Löffel dargereicht). Die Stufen des geistlichen Standes sind festgestellt und das Cerimoniel der Weihen ausführlich vorgeschrieben. Der von sämmtlichen Bischöfen gewählte Patriarch hat seine Confirmation mittelst Uebersendung des Palliums vom Pabst zu erhalten; dem deßfallsigen Gesuch muß er das katholische Glaubensbekenntniß beifügen, auch alle zehn Jahre Bericht erstatten. Bei dem Concil hatten 13 Bischöfe unterschrieben, die Diöcesen sollten aber auf folgende acht beschränkt werden: Haleb, Tripolis, Byblus mit Botrus, Baalbek, Damask, Cypern, Beirut, Tyrus mit Sidon. (Es kam aber bald noch Eden hinzu, auch mehrere Bischöfe in partibus). — Diese Synodalconstitution bildet die Grundlage noch des heutigen Rechtszustandes der maronitischen Kirche; nur ist manches wieder auf den alten Bestand zurückgekommen, manches auch wohl gar nicht durchgreifend eingeführt worden.

Pabst Gregor XIII. gründete im Jahre 1584 zu Rom das Collegium Maronitarum, eine Bildungsanstalt für junge Maroniten, aus welcher früher mehrere namhafte Gelehrte hervorgegangen sind, wie Georgius Amira (Verf. einer syr. Grammatik, gest. 1644 als Patriarch), Gabriel Sionita (Prof. an dem Colleg. d. Sapienza in Rom, dann Interpret am Hofe Ludwig XIII., Mitarbeiter an der Pariser Polyglottenbibel und Verfasser mehrerer Schriften, gest. 1648), Abraham Ecchellensis (d. i. aus Hakel in Syrien, erst Prof. in Rom, dann in Paris, wo er mit an der Polygl. arbeitete, Verf. und Herausg. mehrerer Bücher), der berühmte Joseph Simon Assemani, Stephan Evodius Assemani, Joseph Aloysius Assemani u. A. Aus früherer Zeit kennen wir den Maroniten Theophilus als Hofastrologen des Khalifen Al-Mehdi, der eine Chronik verfaßte und den Homer in's Syrische übersetzte, gest. 785 (s. Assem. bibl. or. I, 521). Sie hatten aber vor ihrer Verbindung mit Rom nur sehr wenig von Schriftstellerei, und trotz mehrerer Schulen, wie die zu Ain Warka in Kesrawan (s. Burckhardt R. in Syrien S. 305 f.), und trotz der Druckereien, die man ihnen 1735 zu Mar Hanna und 1802 in Kascheia eingerichtet hat, ist in der Masse des Volks wenig Trieb für Geistesbildung, obwohl ihnen bei ihrer rüstigen Natur Anlagen nicht fehlen. Sie halten ihre einfachen Sitten, besonders Mäßigkeit und Gastfreiheit, aber auch die Blutrache von alter Zeit her fest. In ihren Bergen wußten sie sich manche Rechte und Freiheiten zu schützen, wie sie z. B. von jeher bei ihren Kirchen Glocken haben durften und ihnen den grünen Turban zu tragen gestattet wurde. Ihr Adel wurde auch von Rom und Paris aus öfter anerkannt, daher die sogenannten „Prinzen vom Berge Libanon“, die im vorigen Jahrhundert als Abenteurer und Bettler an den europäischen Höfen ihr Glück machten (Niebuhr Reise II, 458 ff.). Die Macht der Maroniten überwog eine Zeit lang die der Drusen im Libanon, besonders seit die herrschende Emir-Familie des Hauses Schihâb, vormals muhammedanisch, zum maronitischen Glauben überging. Auch der bekannte Emir Beschir war Maronit, obwohl er sich äußerlich zum Islam hielt. Seit dessen Sturze im Jahre 1840 aber sank die Macht der Maroniten wieder, und ihre Kämpfe mit den Drusen im Jahre 1845 haben das Land verwüstet und in Armuth und Unordnung gestürzt. Dabei sind auch in die kirchlichen Angelegenheiten Störungen gekommen; doch wollen sie immer noch päbstlich seyn, und ihre zahlreichen Geistlichen haben die Achtung des Volkes, obwohl sie ärmer sind als zuvor, da sie sich fast allein

von Messelesen und freiwilligen Geschenken nähren müssen, wenn sie nicht nebenher etwas Ackerbau oder gar ein Handwerk treiben. Auch von den früher zahllosen Mönchs- und Nonnenklöstern sind viele aufgehoben und zerstört. — Ueber die Zustände der Maroniten in neuerer Zeit vergleiche man, außer den gelegentlich schon oben angef. Schriften, besonders noch Volney's Reise nach Syrien (d. Uebers. Th. I, S. 7—25), Corancez itinéraire (Paris 1816), Ed. Robinsons Palästina (III, 744 ff.) und in Bibliotheca sacra (1843, S. 209—213), G. B. Brocchi Giornale delle osservazioni fatti ne'i viaggi in Egitto, nella Syria etc. (Bassano 1842, t. III), auch Ritters Erdkunde (Th. 17, Abth. I, 1854, S. 772—797), Thomson in Missionary Herald (Boston 1845), G. Guy relation d'un séjour de plusieurs années à Beirout et dans le Liban. (Paris 1847. 2 Bde. 8.). **E. Rödiger.**

N.

Naama, נַעֲמָה, „die Liebliche", ein seiner Bedeutung nach für Frauen und Ortschaften sehr passender Name, der denn auch mehrfach im Alten Testament vorkommt. Von Personen dieses Namens werden erwähnt: 1) die Tochter Lamechs, Schwester des Tubalkain, Genes. 4, 22.; sie gilt im Orient als Erfinderin des Putzes und Schmuckes, s. Real-Encykl. Bd. 7, S. 212; eine, freilich sehr gewagte Combination derselben mit einer Gottheit aus dem Kreise der Esmuniden in der phönicischen Mythologie versucht Bunsen, Aeg. Stelle in d. Weltgesch. Bd. V^{a}, S. 345 f.; V^{b}, S. 67. — 2) Die Mutter des Rehabeam, Tochter des letzten ammonitischen Königs Chanan nach LXX. hinter 1 Kön. 12, 24.; vgl. 14, 21. 31.; 2 Chr. 12, 13.

Als Ortsname kommt Naama vor von einer in der Niederung des Stammes Juda gelegenen, bis jetzt nicht wieder aufgefundenen Stadt, Jos. 15, 41. Streitig ist, ob der als „Naemathite" bezeichnete Zophar, Hiobs Freund, aus diesem Naamah stammte, wie noch Ewald und Ziegel annehmen, oder ob hier eine, freilich nicht weiter bekannte, Ortschaft gleichen Namens in der syro-arabischen Wüste, in der Nähe Edans, wohin die beiden anderen Freunde durch ihre Bezeichnung als Themaniter und Suchite gehören, anzunehmen sey. Für ersteres könnte zwar nicht ohne einigen Schein geltend gemacht werden, daß wir von keinem andern Naama als dem judäischen wissen, und daß der Dichter nicht unzweckmäßig Einen der drei Freunde und zwar gerade den schwächsten aus Juda kommen lasse, um anzudeuten, daß es eben die vulgäre, in Israel herrschende Meinung sey, welche durch jene Freunde repräsentirt werde. Indessen, warum wäre dann der Name gerade dieser, sonst unbekannten und unbedeutenden Stadt statt irgend einer significanteren gewählt worden? muß nicht Zophar ungefähr dem gleichen Kreise angehören wie die beiden anderen Freunde, d. h. der schon bezeichneten Gegend Arabiens? daß wir dort sonst kein Naamah kennen, ändert nichts an der Sache — wir kennen eben noch gar viele geographische Namen jener Regionen nicht. So neigt sich die Wagschale doch wohl zu Gunsten der Annahme eines vom judäischen verschiedenen, nicht-israelitischen Naamah als Heimath Zophars, wie z. B. auch Rosenmüller, Gesen., Winer annehmen. Die LXX drücken aus *Μιναίων βασιλεύς*, denken also an מָעוֹן in der Nähe von Petra, welches sie auch anderwärts irriger Weise mit den bekannten Minäern combinirten, s. Real-Encykl. Bd. 8, S. 7. Andere Vermuthungen über dieses Naamah s. bei Spanheim, hist. Jobi c. 14, §. 11 ff. **Rüetschi.**

Nabajoth, i. q. **Nebajath,** s. Arabien.

Nabal, s. David.

Nachtgebet der Juden, s. Gebet bei den alten und bei den heutigen Hebräern.

Nachtmahlsbulle, s. Bulla in coena Domini.

Nächster. Nach dem Wortbegriff ein Jeder, der uns vor anderen nahesteht, mit dem wir uns in enger äußerer Berührung befinden, sodann derjenige, mit dem wir durch ein natürliches, bürgerliches, sittliches, religiöses Band verbunden sind. Das Heidenthum betrachtet die Glieder eines fremden Volkes als Barbaren oder als Halbwilde,

als zum Dienen geborne Knechte und Sklaven, welche keine Rechte auf Achtung ihrer Persönlichkeit, ihres Eigenthums, ihrer Ehre und Unschuld haben. Selbst ein Plato sieht es in seiner Republik V. 409. als eine Naturordnung an, daß Hellenen gegen Barbaren und Barbaren gegen Hellenen im Kampfe liegen. Nach Aristoteles ist die Sklaverei eine Einrichtung der Natur, und es erscheint ihm in der Gerechtigkeit gegründet, daß die Griechen über die Barbaren herrschen. Pol. I, 2, 8. VII, 7. Es war herrschender Grundsatz der alten heidnischen Welt, Rache an Jedem, der uns beleidigt habe, sey nicht nur erlaubt, sondern sie sey ein Zeichen von Kraft und Stärke, während die Unterlassung der Rache ein Beweis von Schwäche und Feigheit sey. Nur einzelne edlere Geister, wie Plato, Cicero, Seneka halten es für kleinlich und unwürdig, sich am Feinde zu rächen. Die geoffenbarte Religion durchbricht die engen Schranken der Nationalität, des Partikularismus und Egoismus und stellt die Forderung auf: Du sollst Deinen Nächsten lieben, wie Dich selbst, denn ich bin der Herr, 3 Mos. 19, 18.; vgl. Marc. 12, 31.; Matth. 22, 39.; Röm. 13, 9. Der Nächste (רֵעַ und עָמִית) ist nicht in dem eingeschränkten Sinn von Mitisraelite, Volksgenosse, noch weniger bloß in dem Sinn von Freund, Verwandter zu nehmen, was es allerdings zunächst bedeutet*), sondern von jedem Menschen, mit welchem wir zusammenleben, oder mit welchem uns eine göttliche Fügung zusammenführt. Dieß erhellt unwidersprechlich aus der Art und Weise, wie den Israeliten Liebe gegen Fremdlinge und Ausländer eingeschärft wird. „Wenn ein Fremdling bei Dir in eurem Lande wohnen wird, den sollt ihr nicht schinden (nicht bedrücken). Er soll bei euch wohnen, wie ein Einheimischer (Eingeborner) unter euch; und sollst ihn lieben, wie Dich selbst, denn ihr seyd auch Fremdlinge gewesen in Aegyptenland. Ich bin der Herr euer Gott; V. 33, 34. Daher steht V. 10 der Fremdling neben dem einheimischen Armen, vgl. 5 Mos. 10, 19. In 2 Mos. 11, 2. werden ägyptische Männer und Frauen als Nächste der Israeliten bezeichnet, von welchen sich diese silberne und goldene Gefäße erbitten sollen, vgl. Sach. 7, 9. 10. So ist im Dekalog 2 Mos. 20, 17. zwar zunächst der Genosse des in sich geschlossenen Volkes, zugleich aber auch der Fremdling und Jeder, mit dem man in Berührung kommt, zu verstehen. Vgl. 22, 21. 23, 9. 5 Mos. 10, 18. 19. 24, 17. 27, 19. Jer. 22, 3. 7, 6. 4 Mos. 15, 15. 1 Mos. 11, 3. 7. (im Grundtext). Mit Recht wirft Calov bei Erklärung des Dekalogs gegenüber von Grotius die Frage auf: Sollen wir denn glauben, es sey den Israeliten erlaubt gewesen, falsches Zeugniß zu reden, ohne den Dekalog zu verletzen, wenn es nur nicht gegen einen Israeliten geschah? es sey nur verboten gewesen, das Weib, das Haus eines Israeliten zu begehren? Wie weit das mosaische Gesetz davon entfernt ist, die Feinde von der Liebe auszuschließen, oder gar Haß gegen persönliche Feinde zu pflanzen, das sehen wir aus der schönen Verordnung: Wenn du deines Feindes Ochsen oder Esel begegnest, daß er irret, so sollst du ihm denselben wieder zuführen, 2 Mos. 23, 4. vgl. Spr. 24, 17. 18. 25, 21. 22. 20, 22. Hiob 31, 29. Ps. 7, 5. 6. Nur die falsche Gesetzesauslegung des hochmüthigen und selbstsüchtigen Pharisäerthums fügte zu dem göttlichen Gebot: Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst, den dasselbe geradezu umstoßenden menschlichen Zusatz: und deinen Feind hassen, Matth. 5, 43. Lightfoot bemerkt zu dieser Stelle: Man könnte hier jene giftigen Grundsätze anführen, wodurch die Juden zum ewigen Haß gegen die Heiden angewiesen werden, ja selbst gegen solche Israeliten, die nicht bis auf's Einzelne hinaus dieselben Traditionen und Gebräuche beobachten. Ein Beispiel möge statt vieler genügen. Wenn ein Jude einen Heiden erblickt, der ins Meer gefallen ist, so soll er ihn auf keine Weise herausziehen, denn es steht geschrieben: Du sollst nicht stehen wider deines Nächsten Blut, 3 Mos. 19, 16. Aber dieser ist kein Nächster. Maim. in רוצח c. 4. Wie der Begriff Nächster bei den späteren jüdischen

*) In Sach. 13, 7. bezeichnet es den Messias, den Knecht Gottes, der auf eigenthümliche Weise mit Gott verwandt ist und mit ihm im Bunde steht.

Lehrern nur auf die Israeliten bezogen und allen Nichtjuden entgegengesetzt wurde, dafür gibt Eisenmenger (Entdecktes Judenthum II. 589 ff.) verschiedene klare Belege. Zur Zeit Jesu und der Apostel muß diese Anschauung schon ganz mit dem Leben der Juden verwachsen gewesen seyn. Man versagte den Fremden die allgemeinsten Pflichten der Humanität, so daß man einem auswärtigen Wanderer nicht einmal den Weg zu zeigen oder ihm einen Trunk Wassers zu geben sich für verbunden hielt. Wenn wir dieß nicht aus dem Neuen Testament wüßten, Joh. 4, 9. Apg. 10, 28. Luc. 10, 29., so könnten wir es aus Tacitus und Juvenal sehen. Solcher heillosen Verkehrung des göttlichen Gesetzes stellt Jesus das Gebot der Feindesliebe gegenüber Matth. 5, 44. und lehrt uns, daß unsere Liebe, wenn wir seine Jünger seyn wollen, sich nach dem Vorbilde Gottes, der seine Sonne über Böse und Gute aufgehen lasse, über alle Menschen ausbreiten müsse, ohne damit zu läugnen, daß es engere und weitere Kreise und Bande der Liebe gebe, 45. ff. In einem höchst lehrreichen Geschichtsgleichniß, wo, während Priester und Levite an einem schwer verwundeten Menschen vorübergehen, ein Samariter ihm beispringt und mit eigener Gefahr und Aufopferung ihm Hülfe leistet, zeigt der Herr, daß der Wirkungskreis der christlichen Erbarmung sich auf alle erstrecke, die unserer Liebe und Hülfleistung bedürftig sind, seyen es Juden oder Samariter, Christen oder Heiden, Gute oder Böse, Freunde oder Feinde, Luc. 10, 30. ff. Wir sollen uns in die Lage des Bedrängten hineinstellen und an ihm thun, was wir von ihm an uns gethan wünschten, Matth. 7, 12. Von tiefer Bedeutung ist dabei die Umstellung der Frage V. 36. Jesus fragt nicht: Wen hat der Samariter als seinen Nächsten behandelt, sondern: wer ist dem Unglücklichen in der That der Nächste gewesen? Diese Wendung sollte einestheils zur Beschämung des jüdischen Stolzes dienen, indem der Schriftgelehrte so genöthigt wurde, es einzugestehen, der Samariter habe edel gehandelt; anderntheils liegt die Erinnerung darin: Besinne dich nicht lange, wenn du einen Unglücklichen siehst, ob das dein Nächster sey oder nicht, sondern wechsele in Gedanken schnell den Platz, stelle dich in seine Lage hinein, schreite rasch zur That, und erweise dich in der Wahrheit als den Nächsten dem, der in der Noth deiner Hülfe bedarf. Durch das in dir liegende Grundgefühl dessen, was recht und gleich ist, sodann durch den Gedanken: Er ist ein Mensch wie ich, von Einem Blute mit mir aus Adam; er ist von Gott geliebt, und zu einem hohen Ziele berufen, laß dich zur erbarmenden Liebe gegen ihn bewegen. Bei einem Christen tritt noch der dringendere Beweggrund hinzu: Auch für diesen Unglücklichen ist der Sohn Gottes Mensch geworden und gestorben. Lerne ihn darum lieben, wie dich selbst, ja höher als dich selbst, so wie Christus uns geliebt hat, als er sein Blut für uns vergoß. Dieß das neue Gebot des Neuen Bundes. Joh. 13, 34. 15, 12. 1 Joh. 2, 7. Eine innere Herzensgemeinschaft kann jedoch nur zwischen denen stattfinden, die sich als Kinder Eines gemeinsamen Vaters wissen, 1 Joh. 5, 1. Dieß ist die Bruderliebe Röm. 12, 10. 1 Petr. 3, 8., welche, wenn sie rechter Art ist, die allgemeine Menschenliebe nicht aus- sondern einschließt. 2 Petr. 1, 7.

Fronmüller.

Naeman, נַעֲמָן (eigentlich Anmuth), kommt als Name zweier Männer in der Bibel vor. 1) N. ist ein Sohn oder Enkel Benjamins, auf den sich ein Zweig dieses Stammes zurückführt, Gen. 46, 21.; Num. 26, 40.; 1 Chr. 8, 4. — Weit bekannter ist aber 2) Naeman, Feldhauptmann des Königs Ben-Hadad II. von Damaskus, 2 Kön. K. 5. Er, der früher Israel geschlagen hatte, wenn er auch nicht, wie die jüdisch-midraschistische Tradition aus 2 Kön. 5, 1. vgl. 1 Kön. 22, 34. herausspinnt, derjenige war, welcher durch einen glücklichen Schuß den König Ahab vor Ramoth in Gilead getödtet hatte (cf. Jos. Antt. 8, 15, 5. und Thenius Comm. z. d. BB. d. Kön. p. XX), wird später selber von Gott mit dem Aussatze geschlagen und muß in Israel Hülfe suchen und finden. Durch ein von syrischen Streifschaaren gefangenes israelitisches Mädchen, welches seiner Frau Sklavin geworden war, auf den „Propheten zu Samaria“ aufmerksam gemacht, als welcher in solchen Fällen Hülfe und Heilung gewähren könne,

und daraufhin von seinem Könige mit einem Empfehlungsschreiben an Israels König — und zwar wohl nach der Stellung des ganzen Abschnittes und der Andeutung 2 K. 5, 6. Joram, nicht, wie Ewald III, 265. vermuthet, Joahas — versehen, begibt sich der Feldherr mit einem großen Gefolge und ansehnlichen Geschenken nach Samaria und empfängt von Elisa, vor dessen Hausthüre haltend, den Befehl, sich siebenmal im Jordan zu baden. Anfangs aufgebracht darüber, daß der Prophet ihn nicht einmal gewürdigt habe zu ihm herauszukommen und etwa unter Anrufung des Namens seines Gottes und Bewegung seiner Hand über den Aussatz hin ihn persönlich von seiner Plage zu heilen, und der Meinung, daß die herrlich reinen Flüsse von Damask Amana und Pharphon, d. i. heutzutage Banada und Awadsch (s. Real-Encykl. Bd. III, S. 261) sich zum Baden und Reinigen besser eignen würden als alle Wasser in Israel; befolgt Naeman doch auf die Vorstellungen seines Gefolges hin den Rath des Propheten — und wird wirklich geheilt. Sofort zu Elisa umkehrend bekennt er nun vor diesem offen, daß kein Gott sey auf der ganzen Erde außer in Israel, und daß er fortan diesem Gott allein dienen und opfern wolle, zu welchem Behufe er eine Maulthierlast Erde aus dem heiligen Lande mitnimmt, offenbar um auf derselben als dem Eigenthum Jehovahs diesem rite opfern zu können; nun wolle ihm Jehovah verzeihen, wenn er als Begleiter seines Fürsten im Tempel Rimmons sich ebenfalls verbeugen müsse. Elisa, stillschweigend zustimmend, was er wohl durfte, da es sich ja nicht um eigene Anbetung des heidnischen Götzen, sondern bloß um, durch seine Dienstleistung erforderte, Assistenz dabei handelte, heißt ihn in Frieden ziehen und nimmt von allen ihm dankbar angebotenen, fast aufgedrängten Geschenken nichts an, mit Recht zumal einem Fremden gegenüber die Uneigennützigkeit wahrend, die dem Propheten ziemt, der nicht um Lohn die Gnaden spenden sollte, die er umsonst empfangen hatte, vgl. Matth. 10, 8. Apg. 8, 20. Als nun aber sein eigener Diener Gehasi dem geheilten Naeman nacheilt und geldgierig unter lügnerischem Vorgeben dem Aramäer, dem er unbedenklich etwas abpressen zu dürfen sich überredete, ein Geschenk abfordert als im Namen Elisa's für zwei mittlerweile angekommene Prophetenschüler vom Gebirge Ephraim und wirklich ein noch viel größeres empfängt, so wird er bei seiner Rückkehr von Elisa ernst zur Rede gestellt und, da er läugnet, mit dem Aussatze bestraft. Die dem Syrer Naeman durch einen Propheten Israels zu Theil gewordene Heilung führt Jesus seinen Mitbürgern von Nazareth als ein Beispiel der zu aller Zeit größern Empfänglichkeit der Heiden zur Beschämung vor Luc. 4, 27.

Vgl. Winer, RWB. — Ewald, Gesch. Isr. III, 1. S. 224 f. und in praktischer Beziehung besonders die treffliche Schrift des Pfr. Passavant in Basel: „Naeman oder Altes und Neues". 2te Aufl. Bas. 1844. Rüetschi.

Nahor, נָחוֹר, was Philo opp. I, p. 525 sq. Mang. et quaest. in Gen. IV, §. 93, p. 319 ed. Aucher abenteuerlich genug durch *φωτὸς ἀνάπαυσις* deutet, als käme es von נוּחַ und אוֹר, wogegen Hitzig (Comment. z. Daniel S. 61) das armenische nachord = „Vorfahr" vergleicht, ist ein in der israelitischen Urgeschichte doppelt vorkommender Eigenname, nämlich theils als Name des Großvaters Abrahams (N. ist dargestellt als Sohn Serugs, Enkel Ebers, Vater Therachs Genes. 11, 22. 24. Luc. 3, 34.; unter ihm zieht der Stamm der Hebräer nach Ur Casdim), theils als Name eines Bruders Abrahams Gen. 11, 26. Jos. 24, 2., hiemit Enkel des Vorigen. Diesen jüngeren Nahor, an dessen geschichtlicher Persönlichkeit zu zweifeln kein Grund vorliegt, so daß man den Namen, wie es mit anderen in jener Reihe, z. B. Serug, offenbar der Fall ist, als geographische Bezeichnung des Stammaufenthaltes fassen müßte und etwa mit von Lengerke die Euphratinsel el-Baura damit combiniren dürfte, wird durch seine Gattin und Nichte Milca Gen. 11, 29. Vater von acht Söhnen 22, 20. ff., worunter Bethuel, Vater der Rebecca, 22, 23, 24, 15. ff., und durch sein Kebsweib Reuma von vier anderen Söhnen 22, 24., so daß uns auch hier in der aramäischen Linie des hebräischen Stammes, deren Begründer eben Nahor ist, die Theilung in zwölf Stämme begegnet wie bei Ismael und Jakob, vgl. Movers, Phönik. II, 1, S. 481 ff.

486, Not. 19. Bei Abrahams Auswanderung blieb N. in Haran, dem Carrä der Classiker, welches daher „Stadt Nahors“ heißt Gen. 24, 10., und eben damit im Heidenthume zurück 27, 43. 31, 53. Doch unterhielt die Familie Abrahams mit jener in Mesopotamien angesiedelten, verwandten Linie Nahors durch Heirathen (Rebecca, Lea und Rahel) einige Verbindung. Später breiteten sich Nahoriten auch diesseits des Euphrat aus, wie aus mehreren Namen der Söhne Nahors, z. B. Uz, Bus, Maacha, und aus der Grenzbestimmung Gen. 31, 52, mit Sicherheit zu erkennen ist, vgl. Ewald, Gesch. Isr. I, S. 365, erste Ausg.; von Lengerke, Canaan I, S. 216 ff.; Winers RWB. und Bunsen, Aeg. u. s. w. Bd. IV, S. 447 ff.; V, S. 308. **Rüetschi.**

Nahum, Prophet. 1. Der Name נַחוּם (griech. *Ναούμ* cf. Luc. 3, 25., lateinisch Nahum oder Naum cf. IV Esr. 1, 40.) ist von נָחַם gebildet wie רַחוּם von רָחַם. Es ist also Adjektiv nicht Particip, und die Bedeutung ist nicht nothwendig eine passive. Vgl. Ewald, ausf. Lehrb. §. 155, b, d. Da nun נָחַם (in Kal ungebr.) in Niphal die Bedeutungen „sich etwas leid seyn lassen, Mitleid, Reue haben“, in Piel die des Erquickens, Tröstens hat, woraus hinwiederum für Niphal die Bedeutung des sich Erquickens (überhaupt und durch Rache speziell) sich entwickelt, da ferner die Bedeutung des Erquickens und Tröstens diejenige ist, in welcher das Verbum am öftersten vorkommt, und welche allen davon gebildeten Nominalformen, sowohl Appellativis (נֹחַם, נִחוּם, נֶחָמָה, תַּנְחוּמִים, תַּנְחוּמוֹת), als Propriis (נְחוּם [Neh. 7, 7. coll. Esr. 2, 2, wo dasselbe רְחוּם heißt], נַחַם, נְחֶמְיָה, נַחֲמָן) zu Grunde liegt, so werden wir wohl am sichersten die Bedeutung von נַחוּם als „der Tröstliche, Trostreiche“ bestimmen, worin beides liegt, sowohl daß der also genannte sebst des Trostes voll, als auch daß er für andere ein Tröster ist (Hieron. u. A. nehmen נַחוּם = consolator). Mit dieser Bedeutung des Namens stimmt der Inhalt der Weissagung vollkommen überein, denn dieselbe ist eine für Israel überaus trostvolle. Es findet sich in ihr kein Wort des Tadels oder der Drohung gegen die Theokratie, wohl aber die Verheißung, daß der Herr an dem damaligen Hauptfeind, Assur, das Strafgericht gänzlichen Untergangs und damit die Rache Israels vollziehen werde. Vielleicht ist es nicht so ganz zufällig, daß wie נִחַם sich durch Rache erquicken heißt, so die Weissagung unseres Propheten gerade dadurch eine Erquickung für Israel ist, daß sie Rache am Feinde verheißt. — 2. Nahum wird 1, 1. הָאֶלְקֹשִׁי genannt. Daß hiemit nicht der Vater des Propheten bezeichnet werde, wie manche Aeltere gemeint haben (s. Strauss, Nahum p. IV), geht schon daraus hervor, daß der Vater nur dann so bezeichnet wird, wenn er als Repräsentant des Geschlechtes genannt werden soll. Von einem Geschlecht der Elkoschiter aber wissen wir nichts. Es ist also אֶלְקֹשִׁי als Bezeichnung des Ortes der Abstammung zu fassen. Welcher Ort nun damit gemeint sey, ist eben so schwierig als wichtig zu bestimmen, denn es steht damit die Frage nach dem Zeitalter, dem Aufenthaltsorte und der Abstammung des Propheten im engsten Zusammenhange. Zwei Ansichten stehen sich hier gegenüber. Nach der Einen erkennt man in diesem Elkosch seit Assemani (Bibl. or. I, p. 525. III, 1, p. 352) den Flecken Alkusch (القوش, ܐܠܩܘܫ) in Assyrien, zwei Meilen nördlich von Mosul auf dem östlichen Ufer des Tigris, wo noch heute das Grab des Propheten gezeigt wird. Dieser Ansicht folgen auch J. D. Michaelis, Uebers. d. A. T. XI, Anm. 138; Eichhorn, Einl. i. A. T. IV, S. 390; Ewald Proph. d. A. B. I, S. 350; Ritter, Erdkunde IX, S. 742 ff.; Tuch, comm. de Nino urbe; Layard Nineveh and its remains, New-York 1849, I, S. 197 f.; Fletcher, Notes from Nineveh, Philadelphia 1850, S. 150 f. — Nach der anderen Ansicht, welcher die Meisten zugethan sind, war Elkosch eine Ortschaft in Palästina. Was nun die erstere Ansicht betrifft, so stehen erstens die äußeren Gründe dafür auf sehr schwachen Füßen. Denn, wie anerkannt ist, sind die Zeugnisse für das assyrische Elkosch so jung*),

*) Layard sagt a. a. O.: The house containing the tomb is a modern building. There

daß die Annahme nur zu nahe liegt, daß der Name nicht von einem Dorfe in unser Buch, sondern aus unserem Buche zu jenem Dorfe gekommen sey. „Auch ein Grab des Jona wird bei Ninive gezeigt; und dem des Nahum folgte der Name Elkosch für das dabei entstehende Dorf nach. Wofern anders nicht der Zufall spielte“. So Hitzig; **J. Maurer, Comm. in proph. Min. p. 300**; de Wette, Einl. i. A. T. S. 364 u. a. Was zweitens die inneren Gründe betrifft, aus denen hervorgehen soll, daß Nahum in Assyrien geschrieben habe (wir hätten dann in ihm einen Propheten — den einzigen — des assyrischen Exils), so sind sie sehr subjektiver Natur. Ewald (a. a. O. S. 349 f.) behauptet, schon die allgemeine Farbe des kleinen Buches beurkunde den Augenzeugen. Es drehe sich mit einer Ausführlichkeit, die kein älteres Orakel über ein fremdes Volk aufweise, nur um Ninive, und blicke nur beiläufig auf Juda hin (1, 13—2, 3). Keine Spur verrathe, daß Nahum in Juda schrieb, vielmehr folge aus der Fassung der Worte 2, 1. vgl. Jes. 52, 7, daß er sehr weit von Jerusalem und Juda redete. Aber sollte denn nicht auch ein älterer Prophet in Folge einer Spezialmission Urheber einer Spezialweissagung haben seyn können? Nahum blickt, wie auch Umbreit findet (Prakt. Comm. S. 252), nicht beiläufig auf Juda, sondern, da die Weissagung gegen Ninive doch nur für Juda bestimmt, also Mittel zum Zwecke ist, so nimmt jener Blick, so kurz er ist, doch eine sehr bedeutsame, centrale Stellung ein. Daß keine Spur Nahums Anwesenheit in Juda verrathe, bestreiten Andere, z. B. Maurer, Hitzig, der auf 1, 4. hindeutet, Umbreit, auf den die Worte 1, 13—2, 3. gerade den entgegengesetzten Eindruck wie auf Ewald machen. Der Letztere hebt auch mit gutem Grunde hervor, daß, wenn Nahum in Assyrien unter den von der Katastrophe selbst mitbedrohten Exulanten weissagte, ein Wort des Trostes an dieselben nicht fehlen konnte. Wir finden aber im ganzen Buche keine Spur davon, daß Nahum jene Exulanten vor Augen gehabt habe. Die Bekanntschaft mit assyrischen Dingen, die Ewald ferner hervorhebt, ist nicht größer als sie in der Zeit Hiskia's nach der Niederlage der Assyrer jeder Bewohner Palästina's haben konnte. Denn die Ortskenntniß, die 2, 7. vorauszusetzen scheint, ist, wie Hitzig mit Recht sagt, keine genauere, als man sie von der berühmten Stadt wohl in ganz Vorderasien hatte. Die Lebendigkeit der Schilderung aber geht durch's ganze Buch. Kap. 1, 2—16 ist nicht weniger lebendig als Kap. 2, und doch wird Niemand daraus schließen wollen, daß Nahum das Alles mit leiblichen Augen gesehen habe, was er uns 1, 2 ff. in so großartigem Bilde vor die Augen stellt. Was endlich die assyrischen Wörter betrifft, welche das Wohnen in der Nähe Ninive's beweisen sollen, so kann deren Ewald nur drei namhaft machen: 1) הֻצַּב 2, 8. Wenn auch dieses Wort, wie es unstreitig dem Zusammenhange am besten entspricht, die Person der assyrischen Königin (Ewald, מַלְכְּתָא יָתְבַת צִיבָא regina insidens currui, viele Rabbiner, Luther u. a.), oder sogar den Namen der Königin (so schon Samuel ha-Nagid im 16. Jahrhundert, Kimchi, Rückert, Ewald, Meier (hebr. Wurzelwörterbuch S. 319), Fürst im hebr.-chald. HWörterb. S. 335) bezeichnet, so setzt doch die Kenntniß dieses Wortes so wenig als die von 2) מִנְּזָר (3, 17), und 3) טַפְסַר (ibid.) einen assyrischen Aufenthalt des Propheten voraus, sie erklärt sich vielmehr umgekehrt vollkommen aus dem Aufenthalt der Assyrer in Palästina, wie ja auch Jeremia (51, 27) das letzte der drei angeführten Worte gebraucht, ohne daß es noch Jemand eingefallen wäre, wegen dieses und mancher anderer aus den östlichen Sprachen entnommener Wörter an einen Aufenthalt dieses Propheten in jenen Ländern zu denken. Alle diese inneren und äußeren Gründe bestimmen uns die Meinung zu verwerfen, daß unter dem Elkosch, aus welchem unser Prophet stammt, eine assyrische Stadt zu verstehen sey. Wir müssen uns demnach für die andere Ansicht entscheiden, nach welcher Elkosch in Palästina lag. Freilich haben wir für die nähere Bestimmung der Lage dieses Ortes nur dürftige und widersprechende

---

are no inscriptions, nor fragments of any antiquity about the place; and I am not aware in what the tradition originated, or how long it has attached to the village of Alkoch".

Nachrichten. Denn im Grunde ist es der einzige Hieronymus, der insofern Bestimmtes über den Ort mittheilt, als er sagt, es sey ihm in Galiläa von seinem Führer gezeigt worden . . . . cum Helcesaei (all. Helcesei, Elcesi) usque hodie in Galilaea viculus sit, parvus quidem et vix ruinis aedificiorum indicans vestigia, sed tamen notus Iudaeis et mihi quoque a circum ducente monstratus (Prooem. in Nah.)". Das „monstratus a circumducente" hätte nun freilich an sich wenig Gewicht. Da aber Hieronymus ausdrücklich hinzusetzt „tamen notus Iudaeis", so sind wir doch nicht auf die Autorität jenes Führers allein angewiesen, sondern haben das Wissen der Juden überhaupt um jenen Ort zur Grundlage, mag auch der Führer die Lokalität falsch bestimmt haben. Freilich weitere Zeugnisse haben wir nicht. Denn Cyrillus von Alexandrien (ad Nah. 1, 1.) sagt ganz unbestimmt: „Ὅρασις τοῦ Ναοὺμ, τοῦ ἀπὸ τῆς Ἐλκεσέ· κώμη δὲ αὕτη πάντως που τῆς Ἰουδαίων χώρας". — Dorotheus aber und Epiphanius (de vitis proph. c. 17) lassen ihn aus Eltesi trans Bethabaram de tribu Simeon (Epiph. ἀπὸ Ἐλκεβὲν, πέραν τοῦ Ἰορδάνου εἰς Βηγαβὰρ ἐκ φυλῆς Συμεών) abstammen, und mehrere Spätere, wie Hesychius, Isidorus Hispalensis, und das Martyrologium Romanum, das Bethabara als Ort seines Todes und Begräbnisses und den 1. Dezember als seinen Gedächtnißtag bestimmt, sagen ihnen dieß nach. Diese Angabe verdient aber keinen Glauben, denn abgesehen von allem Anderen, läßt sie Nahum aus dem Ostjordanlande und doch zugleich aus dem Stamme Simeon abstammen, dessen Gebiet doch im äußersten Südwesten gegen die philistäische und ägyptische Grenze hin gelegen war. Wollen wir nun auch den zuletzt mitgetheilten Nachrichten kein Gewicht beilegen, so geht doch aus den Angaben des Hieronymus und Cyrillus soviel mit Bestimmtheit hervor, daß es einen Ort Elkosch in Palästina und zwar in Galiläa gegeben hat. Daß nicht öfter und ausführlicher von ihm geredet wird, erklärt sich aus seiner Geringfügigkeit sowie aus seiner, wie es scheint, frühe erfolgten Zerstörung zur Genüge. Daß Hieronymus und die Anderen nach ihm den Ort Elcesi (Elcesei, Elcese) nennen, darf uns nicht befremden. Da der Name Elkosch nicht selbst, sondern nur in dem abgeleiteten Elkoschi vorkommt, so erging es hier wie z. B. bei מֹרַשְׁתִּי, welches auch die LXX mit τὸν τοῦ Μωρασθεὶ (Mich. 1, 1), Hieronymus und die Vulgata (zu Jer. 26, 18) mit de Morasthi wiedergeben (vgl. Caspari Micha S. 35). — Fürst (im hebr.-chald. Handwörterb. S. 98) vergleicht in Bezug auf die Schreibart אֶל־ die Städtenamen אֶלְעָלֵא, אֶלְתְּקוֹן, אֶלְתְּקֵא, אֶלְתּוֹלַד. Er nimmt אֶל־ als kürzere Form von אֵל, und קֹשׁ = Bogen, d. i. Bild für Kraft, Macht. Darnach wäre אֶלְקֹשׁ gleich dem phönicischen קֻשְׁתָּאֵל (Castulus) d. i. El's Kraft. Doch diese Ableitung, sowie die weitere Annahme Fürst's, daß neben קֹשׁ eine Form קִישׁ oder קִשׁ existirt habe, daß daraus die griechische Form Elkesi sich erkläre, und daß darnach Elkosch mit Kischon zusammenhänge und wohl an diesem Flusse zu suchen sey, wollen wir dahingestellt seyn lassen. Auch verzichten wir darauf, den Namen Elxai, von welchem die Sekte der Elkesaiten ihre Benennung herleitet, irgendwie zur Bestimmung der Lage von Elkosch zu benutzen, wie Delitzsch (Rudelbach und Guericke Zeitschr. 1841, I, S. 43), Hävernick (Einl. in's A. T. I, 2, S. 376 f.), Strauß (Comm. in Nah. p. VI sq.) thun, da es im höchsten Grade zweifelhaft ist, daß es je eine Person dieses Namens gegeben habe, Elxai vielmehr der Titel eines Buches scheint gewesen zu seyn, vgl. Uhlhorn, Art. Elkesaiten. — Ebensowenig können wir Gebrauch machen von der Behauptung Knobels (Proph. d. Hebr. II, S. 210) und Hitzigs (in der ersten Aufl. seines Comm.), daß Kapernaum, d. i. Dorf des Nahum, entweder ein jüngerer Name von Elkosch, oder der Ort des gewöhnlichen Aufenthalts des Propheten (seine ἰδία πόλις) gewesen sey, denn, von allem andern abgesehen, war es doch eine in der Luft schwebende Hypothese (die Hitzig in der zweiten Auflage seines Comm. auch zurückgenommen hat), daß Kapernaum seinen Namen gerade von diesem Nahum erhalten habe. 3. Was die Abfassungszeit des Buches betrifft, so herrschen darüber die divergirendsten Ansichten, die wir aufzählen wollen, ohne uns mit ihrer Kritik aufzuhalten. Vgl. Strauß a. a. O. S. XIII f. —

Von Jehu an bis herab zu Zedekia ist fast kein König, dessen Zeit Nahum nicht irgend einmal wäre zugetheilt worden. Man hat ihn nämlich für Jehu's, für Joaha's, für Jotham's Zeitgenossen gehalten (so Joseph. Arch. IX, 18). Usser setzt ihn in die Zeit des Ahas. Die Meisten jedoch sind der Ansicht, daß Nahum zur Zeit des Hiskia geweissagt habe, wobei jedoch der Unterschied obwaltet, daß die Einen ihn vor der Niederlage des Sanherib auftreten, ja dieselbe weissagen lassen (so Hieronymus), die Andern in jener Niederlage gerade die Veranlassung zu dieser prophetischen Aeußerung erblicken. Andere machen Nahum zum Zeitgenossen des Manasse; Ewald setzt ihn in die Zeit des Josia, sofern er annimmt, daß Nahum den Angriff des Phreortes (Herod. 1, 102), welcher in die Jahre 630—625 v. Chr. fällt, vor Augen hatte. Hitzig setzt ihn etwas früher (nicht ganz 633), indem er meint, Nahums Weissagung beziehe sich auf die erste Belagerung durch Cyaxares (Herod. 1, 105). Bis auf Jojakim geht Coccejus, bis auf Zedekia Clemens von Alexandrien herab (Strom. 1, 392). Bochart (Phaleg. S. 6) will Nahum sogar nach Jeremia und Ezechiel setzen. Eichhorn endlich ist durch diese große Divergenz der Ansichten zu der verzweifelten Annahme gekommen, daß sich das Zeitalter des Propheten überhaupt gar nicht bestimmen lasse. Als festen Ausgangspunkt nehmen wir mit den bei weitem meisten Auslegern die Aussage 1, 12. an: „So spricht Jehovah: wenn sie ganz und so viel waren, und wurden doch so abgemäht und er verschwand, so drück ich dich wieder ohne zu drücken noch einmal". Ohne uns auf die Erklärung dieser Stelle im Einzelnen einzulassen, konstatiren wir nur, daß, wie gesagt, die meisten Ausleger in diesen Worten eine Hindeutung auf die Niederlage Sanheribs vor Jerusalem (Jes. 37, 36) erkennen, sowie sie auch 1, 11 „von dir ging aus, der Böses sann wider Jehovah, der Heilloses rieth" denselben Sanherib, und in 2, 14 „und nicht mehr wird vernommen werden die Stimme deiner Boten" die Sendung des Rabsakeh (Jes. 36) angedeutet finden. Ist nun dem also, so ist weiter zu beachten, daß jene Worte 1, 11 ff. durchaus nicht den Karakter einer bloß zufälligen Anspielung haben. Denn nach der allgemeinen Einleitung V. 1—10 bildet V. 11 und 12ª den Uebergang zum Hauptthema des ganzen Buches, welches V. 12b bis 13 nach den drei Seiten hin ausgesprochen wird: Sturz Ninive's (man beachte das Femininsuffix in עִנִּתִךְ), Befreiung Israels (auch hier מֵעָלַיִךְ n. s. w.), Vernichtung des Königs von Ninive (man beachte die Maskulinsuffixe עָלֶיךָ u. s. w.). Dieses Thema wird sodann Kap. 2 und 3 im Einzelnen weiter ausgeführt. Nimmt nun also die Hindeutung auf die Niederlage Sanheribs vor Jerusalem im 14. Jahre des Hiskia eine so hervorragende Stelle in unserem Buche ein, daß man sagen muß: das Hauptthema des Buches ist unmittelbar auf sie gebaut, so ist eben damit auch ausgesagt, daß jenes historische Faktum die Veranlassung zu unserer Weissagung war. Das geht ja aus der Stellung jener Uebergangsverse 1, 11 und 12 zum Thema unwidersprechlich hervor. Ist aber jene Niederlage die geschichtliche Veranlassung zu unserer Weissagung gewesen, so darf man letztere von der ersteren nicht zeitlich losreißen. Man muß ihre Entstehung in dem Zeitmoment zugestehen, welcher von jener Niederlage, als seinem weltgeschichtlichen Cardinalpunkte beherrscht wurde. Man darf also die Abfassung unserer Weissagung nicht lange nach jenem Faktum ansetzen. Dieß ist der Fehler, in welchen alle die verfallen, die zwar 1, 12 so verstehen wie wir, doch aber die Weissagung unter Manasse oder gar noch später entstehen lassen. Ich habe hier besonders Strauß im Auge, der in seinem Commentar mit großer Bestimmtheit die Zeit nach der Wegführung Manasse's als den Entstehungsmoment unserer Weissagung angibt. Er wird dazu vorzugsweise bestimmt durch seine Auffassung des Verhältnisses Nahums zu Jesaia II. Da nämlich Nah. 3, 5 mit Jes. 47, 2. 3; N. 3, 7. 10 mit J. 51, 19 ff.; N. 2, 1 mit J. 52, 1. 7; N. 2, 3 mit J. 52, 8 offenbar in verwandtschaftlichem Verhältniß stehen, so erklärt er Jesaia für die Quelle, Nahum für abgeleitet. Da nun der zweite Theil des Jesaia jedenfalls geraume Zeit nach dem 14. Jahre des Hiskia verfaßt seyn muß, so blieb nichts übrig, als Nahum so weit herabzurücken, daß er aus Jesaia schöpfen konnte.

Aber von einer positiven Hindeutung auf jene Wegführung Manasse's findet sich im ganzen Buche keine Spur. Denn daß die Worte 1, 13 וּמוֹסְרֹתַיִךְ אֲנַתֵּק nicht auf Manasse gehen können, wie Strauß meint, zeigt doch wohl schon die Form des Suffixes. Nahum aber hat nicht aus Jesaia geschöpft, sondern umgekehrt. So urtheilt auch Delitzsch im Drechslerschen Commentar zu Jesaia III, S. 404 f. — Delitzsch sagt dort: „Keil erklärt Einl. S. 281 Nahum für den Entlehnenden, aber wenn, wie Keil selbst S. 345 wahrscheinlich findet, Nahum in der nächsten Zeit nach der Niederlage Sanheribs geweissagt hat, so ist das nicht möglich". Haben wir also in der Niederlage Sanheribs einen festen Anhaltspunkt zur Bestimmung des terminus a quo unserer Weissagung gewonnen, so bieten uns die Worte אָשִׂים קִבְרֶךָ 1, 14 auch einen Anhaltspunkt zur Bestimmung des terminus ad quem. Die Accente verbinden diese Worte mit dem Vorhergehenden, und schon der Chaldäer und Syrer, sowie viele jüdische Erklärer, sodann Münster, Crusius, Rosenmüller u. a. übersetzen: ich mache ihn (den Tempel) zu deinem Grabe, und finden darin eine Hindeutung auf die Ermordung Sanheribs im Tempel des Nisroch (Jes. 37, 38). Strauß (S. 43), der als nächstes Objekt von אָשִׂים nicht den Tempel, sondern die Bilder supplirt, gesteht doch die Beziehung auf jene Ermordung, wenngleich nur als Rückblick auf eine vergangene Thatsache ein. Wenn nun aber Nahum bald nach der Niederlage geweissagt hat, so kann hier von keinem Rückblick, sondern nur von einem Vorausblick die Rede seyn, man mag nun als nächstes Objekt zu אָשִׂים den Tempel oder die Bilder ergänzen. Dann würden wir also für unsere Zeitbestimmung zwei feste Grenzpunkte gewinnen: die Abfassung unseres Buches muß stattgefunden haben nach der Niederlage und vor der Ermordung Sanheribs, wiewohl es bis jetzt noch nicht möglich ist, wegen der großen Schwankungen in der Chronologie dieser Zeit, jene beiden Endpunkte mit bestimmten Zahlen zu benennen (vgl. Brandis, über den histor. Gewinn aus der Entzifferung der assyr. Inschriften, 1856, S. 42 ff.). — Die Erwähnung einer Einnahme von No-Amon (3, 8) läßt sich noch nicht chronologisch verwerthen, da die Thatsache selbst noch zu wenig aufgehellt ist, wiewohl die Weissagung gegen Aegypten Jes. 20 jedenfalls in einem bedeutsamen Zusammenhange mit Nah. 3, 8 ff. steht, wie denn auch nicht wenige Erklärer (vgl. Strauß S. 98 ff.; Drechsler, Comm. zu Jes. II, S. 106) in der von Nahum gemeinten Thatsache die Erfüllung der Jesaianischen Weissagung erblicken (vgl. Brandis a. a. O. S. 48, S. 51 f.). — So finden wir denn, um das Gesagte kurz zu fassen, daß Nahum, aus dem nördlichen Reich gebürtig, nach der Wegführung der zehn Stämme in das Reich Juda, ohne Zweifel nach Jerusalem sich begab, dort die Belagerung durch Sanherib und dessen Niederlage mit erlebte, und hierdurch veranlaßt, in Folge einer speziell hiezu erhaltenen Mission, den gänzlichen Untergang des assyrischen Reiches und seiner Hauptstadt insbesondere in den Tagen des Königs Hiskia als Zeitgenosse der Propheten Jesaia und Micha weissagte. — 4. Das Buch des Propheten bildet ein wohlgeordnetes Ganze. Deßhalb kann auch die Ansicht von Huetius (demonstr. evang. IV, p. 441), Kalinsky (vatici. Chabac. et Nah. p. 230 sq., 269 sq.), Bertholdt (Einl. S. 1661), daß die drei Kapitel verschiedenen Zeiten angehören, als verschollen betrachtet werden. Die Hauptzüge der Gliederung haben wir schon oben angegeben. Die Kapiteleintheilung entspricht richtig den drei Hauptwendungen der Rede: Kap. 1 enthält die Einleitung und das Thema, Kap. 2 und 3 die Ausführung des Thema's in der Art, daß Kap. 2 sich vorzugsweise mit dem Wie?, Kap. 3 sich vorzugsweise mit dem Warum? beschäftigt. Die Aechtheit des Buches ist anerkannt. In Bezug auf die Integrität ist nur der erste Theil der Ueberschrift (מַשָּׂא נִינְוֵה) von Eichhorn (Einl. i. A. T. III, S. 325), Bertholdt (S. 1659 ff.), Ewald (Proph. des A. T. I, S. 60 f., S. 353), de Wette (Einl. S. 366) als ächt bezweifelt worden. Gewiß ohne genügenden Grund. Denn, wie Hävernick sagt, wie kann es unpassend gefunden werden, daß die erste Hälfte der Ueberschrift den Gegenstand, die zweite den Verfasser des Buches angibt? — Der Styl Nahums ist ausgezeichnet durch poetische Erhabenheit sowie durch klassische Reinheit der

Sprache. In ersterer Beziehung sey erlaubt auf das Urtheil Lowths (de s. poës. Hebr. p. 216 sqq.) zu verweisen. Derselbe sagt: „Ex omnibus minoribus prophetis nemo videtur aequare sublimitatem, ardorem et audacem spiritum Nahumi. Adde quod eius vaticinium integrum ac iustum est poëma. Exordium magnificum est et plane augustum; apparatus ad excidium Ninivae, eiusque excidii descriptio et amplificatio ardentissimis coloribus exprimitur, et admirabilem habet evidentiam et pondus". Was die Sprache betrifft, so trägt dieselbe, wie gesagt, noch ganz den Karakter der Klassicität aus der besten jesaianischen Zeit, doch machen sich einige Eigenthümlichkeiten bemerkbar, die vielleicht auf Rechnung der galiläischen Abstammung Nahums zu setzen sind. So z. B. die Suffixformen גִּבּוֹרֵיהוּ 2, 4. מַלְאָכֵכֵה 2, 14. Dann die Aramaismen דָּהַג suspiravit (2, 8), דֹּהֵר currens (3, 2, außerdem nur noch im Lied der Debora Richt. 5, 22), פְּלָדוֹת (2, 4). Vgl. Hitzig im Comm., de Wette, Einl. S. 365. Die neuesten Spezialcommentare, von denen der zweite die ältere Literatur ausführlich namhaft macht, sind: Nahumi oraculum. Ex praefatione de externae poëseos in vernaculam convertendae ratione etc. illustravit Herm. Gust. Hoelemann, Leipzig 1842 (die Noten sind lateinisch, die Uebersetzung deutsch und in Reimen). — Nahumi de Nino vaticinium explicavit, ex assyriis monumentis illustravit Otto Strauss. Berlin 1853. E. Nägelsbach.

Nain, *Naïv*, hebräisch entweder נָאִין = Trift, oder נָעִין = Anmuth, war der Wohnort jenes Jünglings, welcher, der einzige Sohn seiner Mutter, die eine Wittwe war, durch unsern Herrn auferweckt worden ist, als sie ihn eben hinaustrugen (Luk. 7, 11 ff.). Obschon sonst in der Bibel nirgends weiter erwähnt, ist der Ort doch den Pilgern zu allen Zeiten bekannt genug gewesen und hat auch seinen alten Namen bis auf den heutigen Tag bewahrt. Er heißt jetzt نين, Nein, und liegt — heute ein kleiner, nur von ein paar Familien bewohnter Weiler, jedoch mit Ueberresten alter Gebäude — ziemlich dicht am nördlichen Fuße des sogenannten kleinen Hermon im nordöstlichen Theile der Ebene Jesreel, südöstlich vom Tabor bei Endor. Das Städtchen (*πόλις*, Luk. a. a. O.) lag also im Stammgebiete von Isaschar und gehörte zu Galiläa, und ist nicht zu verwechseln mit dem von Jos. B. J. 4, 9, 4 genannten Flecken Nain im südlichen Ostjordanlande, welchen Simon von Gerasa, Sohn des Gioras, mit Mauern umgab.

Ligthfoot, chorograph. ante ev. Luc. cap. III.; Reland. Palaest. p. 497. 904; Robinson, Paläst. III. S. 469; Ritter, Erdkunde, XV. 407. Rüetschi.

Name, biblische Bedeutung desselben. Da alle Namengebung den Zweck hat, einen Gegenstand in seinem Unterschiede von anderen für die Erkenntniß zu fixiren, so sind die Namen ursprünglich nicht willkürliche Wortzeichen, sondern bestimmt durch die Eigenthümlichkeit des zu bezeichnenden Gegenstandes, Ausdruck des Eindrucks, welchen derselbe durch die Art und Weise, wie er sich darstellt, unmittelbar erweckt, oder Ausdruck der besonderen Bedeutung, welche er in irgend einer Beziehung für den Benennenden gewonnen hat. So will augenscheinlich die erste Namengebung, von der die heilige Schrift berichtet (1 Mos. 2, 20), verstanden seyn; als Bezeichnung der Thiere nach den an ihnen sich kundgebenden Eigenthümlichkeiten bringt sie dem Menschen den Unterschied thierischer und menschlicher Natur (daß er in den Thieren nicht „eine ihm entsprechende Hülfe" findet) zum Bewußtseyn und fixirt diese Erkenntniß. Ebenso pflegt die Benennung von Lokalitäten bestimmt zu seyn theils durch die natürliche Beschaffenheit derselben (z. B. Rama, Mizpa, Jericho u. dergl.), theils durch die besondere geschichtliche Bedeutung, welche sie in Folge eines an ihnen haftenden Ereignisses erlangt haben, in welchem letzteren Falle der Name zugleich dazu dient, die Erinnerung an das Ereigniß zu befestigen (vgl. 1 Mos. 11, 9. 22, 14. 26, 20 f. 28, 19. 32, 3. 31; 2 Mos. 17, 7; 4 Mos. 11, 34. 21, 3; Jos. 7, 26 u. s. w.). Nicht anders verhält es sich ursprünglich mit den Personennamen. Dieselben fixiren irgend eine hervorstechende Eigenthümlichkeit, die an einem Menschen erscheint, etwas Karakteristisches,

was sich an ihm begeben hat, ein denkwürdiges Ereigniß, das mit seiner Geburt sich verknüpft u. dergl. (s. z. B. 1 Mos. 25, 25. 26, 30. Kap. 29. 30; 1 Sam. 4, 21; 1 Chron. 4, 9), oder sie dienen dazu, die spezifische Bedeutung, welche der ganzen Person zukommt, auszuprägen (vgl. z. B. 1 Mos. 3, 20. 4, 25). Die Anerkennung, daß der Name nicht bloß äußerlich an der Person haften soll, macht sich auch noch geltend, nachdem die Namen mehr oder weniger conventionell geworden sind. Es bleibt die Neigung, das nomen als omen zu behandeln (in diesem Sinn erfolgt z. B. die Namensänderung 1 Mos. 25, 18), Beziehungen der Uebereinstimmung oder des Contrastes zwischen dem Namen und der Beschaffenheit oder den Erlebnissen der Person aufzusuchen (vgl. z. B. 1 Sam. 25, 25; Ruth. 1, 20 und die Bemerkungen von Hengstenberg, Beitr. z. Einl. in's A. T. II, 271). Das Verwachsenseyn des Namens und der Person, und eben damit die Bedeutsamkeit der Namen, wird aber besonders bewahrt auf dem Gebiete der Offenbarungsgeschichte. Im Geiste jener Wahrhaftigkeit, die den Widerspruch zwischen Namen und Seyn getilgt und Jedem den rechten Namen gegeben wissen will (vgl. Jes. 5, 20. 32, 5; Offenb. 3, 1) erzeugt sich hier eine Reihe von Namen, die wirklich die persönliche Bedeutung und Lebensstellung ihrer Träger ausdrücken, und so selbst Offenbarungszeugnisse, bleibende Unterpfänder göttlicher Führung und Verheißung werden. Diese bedeutsamen Namen sind theils solche, die den betreffenden Personen von Anfang an gegeben werden, so Noah 1 Mos. 5, 29, Israel 16, 11, Isaak 21, 3; vgl. 17, 17—19. 18, 12—14 u. s. w., im N. T. der Name Jesus Matth. 1, 21, theils, und dieß ist das Häufigere, Neubenennungen. Wie auch außerhalb des Offenbarungskreises, namentlich bei den morgenländischen Völkern (s. Rosenmüller, altes und neues Morgenland I, 63) die Sitte erscheint, den Eintritt in ein neues Verhältniß durch einen neuen Namen zu bezeichnen (vgl. 1 Mos. 41, 45; Dan. 1, 7; Esth. 2, 7*)), wobei in der Annahme des neuen Namens zugleich die Anerkennung der Oberherrlichkeit dessen lag, der ihn ertheilt hatte (2 Kön. 23, 34. 24, 17): so wird an den Offenbarungsorganen die Bedeutung und neue Lebensstellung, die ihnen im göttlichen Reiche angewiesen ist, häufig durch einen Namenwechsel ausgeprägt. Hierher gehören die Namen Abraham 1 Mos. 17, 5; Sara 17, 15; Israel 32, 29 (zur Bezeichnung des geistlichen Karakters an die Stelle des den Naturkarakter bezeichnenden Jakob tretend), Josua 4 Mos. 13, 16; vgl. auch Jerubbaal Richt. 6, 32; im N. T. Kephas oder Petrus Joh. 1, 42. 16, 18., Boanerges Mark. 3, 17., Barnabas Apgsch. 4, 36., und so wollte wahrscheinlich auch Paulus durch Annahme dieses Namens seines Erstlings aus der römischen Heidenwelt (Apg. 13, 12) seinen neuen Beruf anzeigen (vgl. auch Glassii philol. s. IV, 3. observ. 14). Es ist übrigens merkwürdig, wie häufig auch bei solchen biblischen Namen, bei denen eine besondere Absicht der Benennung nicht angegeben ist, eine auffallende Uebereinstimmung zwischen der Bedeutung des Namens und der Person hervortritt; z. B. Saul, David, Salomo (vergl. übrigens 1 Chron. 22, 9), Elia (1 Kön. 18, 36). Bekannt ist, welches Gewicht namentlich die Propheten auf die Namen legen. Nathan gibt Salomo den Namen Jedidja „um Jehova's willen“ 2 Sam. 12, 25; Hosea (Kap. 1.) und Jesaja (7, 3. 8, 3) prägen in den Namen ihrer Kinder den Inhalt ihrer Weissagungen aus; Jesaja selbst getröstet sich (8, 18.) der unterpfändlichen Bedeutung, welche in seinem eigenen Namen liegt. Auch in den Wortspielen, zu denen die Propheten Person- und Ortsnamen häufig benützten, ist mehr als ein bloßer Schmuck der Darstellung zu sehen. Man vergleiche, wie Micha 7, 18 f. auf die Bedeutung seines Namens anspielt (s. hierüber Caspari, über Micha rc. S. 20 ff.); man erwäge Stellen wie Jes. 25, 10; Mich. 1, 10 ff.; Jer. 20, 3. 23, 6. (An der letztgenannten Stelle wird, da das Stück in Zedekia's Zeit fällt, eine Anspielung auf den Namen dieses Königs in dem Sinne zu finden seyn, daß

---

*) Wahrscheinlich sind aus solcher Sitte des Namenwechsels auch gewisse Doppelnamen (wie Asarja und Usia) zu erklären; s. Thenius zu 2 Kön. 14, 21.

der Prophet diesem Zerrbild des theokratischen Königthums den rechten Träger dieses Namens entgegenstellen will). — Aus der Verwachsenheit des Namens und der Person sind endlich auch gewisse biblische Redensarten zu erklären. Wenn Gott kraft persönlicher Qualifikation einen Mann erwählt, so ruft er ihn mit Namen 2 Mos. 31, 2; Jes. 45, 3. 4. Wenn es heißt 2 Mos. 33, 12. 17., Jehova kenne den Moses mit Namen, so will das sagen, er habe sich zu Moses in ein spezifisch persönliches, nur dem Moses zukommendes, also an seinem Namen haftendes Verhältniß gesetzt. Hiernach ist auch der Sinn von Jes. 43, 1 deutlich: „ich habe dich bei deinem Namen gerufen, mein bist du“ (vgl. 49, 1). Einen neuen Namen von Gott empfangen (Jes. 65, 15; vgl. 62, 2; Offenb. 2, 17. 3, 12) ist der Ausdruck für ein durch göttliche Gnadenthat ganz neu begründetes persönliches Verhältniß. Endlich ist auch an den häufigen Gebrauch des נִקְרָא zur Bezeichnung realer Zustände zu erinnern (s. die Wörterbücher).

Die biblischen Personennamen verdienen aber auch noch in anderer Beziehung in Betracht gezogen zu werden. Wie überhaupt die Namen jedes Volkes ein wichtiges Denkmal des Volksgeistes und der Volkssitte sind, so legen sie auch in Israel bedeutsames Zeugniß ab für den eigenthümlichen Beruf dieses Volkes. Bei keinem Volke des Alterthums finden sich verhältnißmäßig so viele Namen mit religiöser Beziehung. Die Sammlung bei Matth. Hiller im onomasticum sacrum, 1706, die übrigens der Sichtung bedarf, enthält über 100 Mannsnamen dieser Art, und wie sehr sie im Gebrauch überwogen, lehrt ein Blick auf längere Namenverzeichnisse z. B. der Chronik*). Diese Namen, die in der ältesten Zeit meist mit אֵל, seltener mit שַׁדַּי und mit צוּר (z. B. Zurischaddai = deß Hort der Allmächtige ist, Pedahzur = den der Hort erlöst; vgl. Ewald, ausführl. Lehrb. der hebr. Sprache. 6. Aufl. S. 586 ff.), später, besonders seit David's Zeit, vorzugsweise mit יהוה zusammengesetzt erscheinen, enthalten Aussagen über Eigenschaften Gottes, über sein Verhältniß zu dem auserwählten Volke, über sein allmächtiges, gerechtes und gnädiges Walten u. dergl.; sie sprechen ferner Dank, Hoffnung, Flehen zu Gott aus. Selbst förmliche Gebetsrufe erscheinen in einzelnen Namen, z. B. Eljoenai (1 Chron. 3, 24. 4, 36. 7, 8) = zu Jehova sind meine Augen (gerichtet), Hodawjahu (1 Chron. 3, 24. 5, 24) = danket Jehova. Besonders merkwürdig ist der Frauenname Hazlelponi (1 Chron. 4, 3) = gib Schatten, der du zu mir dein Angesicht wendest (vergl. Ewald a. a. O. S. 590). Die Bedeutung dieser Namen blieb meistens durchsichtig, wenn auch mitunter eine starke Abschleifung namentlich des יהוה eintrat. (S. über den letzteren Punkt die Erörterungen von Caspari a. a. O. S. 8 ff.). Häufig war gewiß die Ertheilung solcher religiösen Namen bloße Gewohnheitssache; hat doch selbst ein Ahab seinen mit der Isebel erzeugten Söhnen die mit יהוה zusammengesetzten Namen Ahasja und Joram gegeben. Aber eben so fest steht, daß in vielen Fällen die Wahl des Namens (die oft von der Mutter ausgegangen zu seyn scheint, 1 Mos. 29, 32 ff. Kap. 30. 1 Sam. 1, 20. 4, 21) ein religiöser Bekenntnißakt von Seiten der Eltern war. Die religiöse Bedeutung der Namen wurde noch dadurch gehoben, daß dieselbe bei den Knaben mit der Beschneidung zusammenfiel, was allerdings ausdrücklich erst Luk. 1, 59. 2, 21 erwähnt wird, aber bereits aus dem Zusammenhang der Erzählung in 1 Mos. Kap. 17. 21, 3 f. erschlossen werden kann. Hierdurch wurde angedeutet, daß der Name Ausdruck der wesentlichen Lebensstellung des Menschen, nämlich seiner Stellung im göttlichen Bunde seyn solle, unter welchen Gesichtspunkt auch die später gewöhnlich gewordene Annahme neuer Namen von Seiten jüdischer Proselyten zu stellen ist. Bei Mädchen soll die Namengebung bei der Entwöh-

*) Viel geringer ist die Zahl der derartigen Frauennamen, verglichen mit denen profaner Beziehungen, namentlich solchen, die von anmuthigen Thieren, Gewächsen u. s. w. hergenommen sind. Daß unter den Mannsnamen nächst denen religiöser Bedeutung verhältnißmäßig viele aus dem Thierreich genommen erscheinen (s. Simonis onomast. V. T. S. 393 ff.), erklärt sich aus dem früheren Nomadenleben des Volkes.

nung erfolgt seyn. — Endlich kommt noch die Bedeutung der Namen für den Zusammenhang der Familien und Geschlechter in Betracht. Weil der Name mit der Person verwachsen ist, ist die Fortsetzung des Lebens in den Nachkommen auch ein Fortsetzen des Namens, und so wird „nach dem Namen eines genannt werden" Bezeichnung der Erbberechtigung (vgl. 1 Mos. 48, 16.; 5 Mos. 25, 6. 7). Die Bewahrung dieses Familienzusammenhanges beruht auf dem Mannsstamme, woher vielleicht (vgl. 2 Sam. 18, 18) das Wort זָכָר = per quem memoria parentum propagatur (nach Simonis und Winer) zu erklären ist. Dieß wird auch äußerlich angedeutet durch Beifügung „Sohn des" — (noch im N. T. Matth. 16, 17), eine Bezeichnung, deren Fehlen häufig auf niedrige oder fremde Abstammung hinzuweisen scheint; vgl. Jes. 22, 15. die Erwähnung des Sebna ohne Nennung des Vaters mit der des Eljakim, des Sohnes Hilkias in V. 20. Für das Patronymicum trat dann in solchem Falle häufig die Beibenennung nach dem Geburtsort ein. (Vgl. hierüber die Bemerkungen von Caspari a. a. O. S. 45)*). Nicht selten scheinen patronyme Benennungen zu Hauptnamen geworden zu seyn, und dieß nicht erst in späterer Zeit (wie Bartholomäus, Bartimäus, Barabbas, Barjesus u. s. w.), sondern schon 1 Kön. 4, 7 ff. ist die auffallende Erscheinung, daß fünf der dort aufgeführten Beamten nur nach dem Namen ihrer Väter genannt werden, wahrscheinlich mit Thenius daraus zu erklären, daß sie den väterlichen Namen mit Vorsetzung des בֶּן selbst als Eigennamen führten. — Ueber die mit Abi und Achi — (Vater und Bruder) zusammengesetzten Namen s. Ewald S. 583 ff., wo auch der Unterschied derselben von der Kunje, dem Zunamen der Araber nachgewiesen ist. — Natürlich ist, daß man in den Familien gewisse Namen vorzugsweise fortzupflanzen liebte (vgl. Luk. 1, 61), zumal wenn an denselben eine besondere Bedeutung haftete. (Vgl. das über den levitischen Namen Elkana in Bd. VIII. S. 354 Bemerkte.) Benennung nach dem Vater erscheint Tob. 1, 9 (vgl. Luk. 1, 59), nach dem Großvater 2 Sam. 8, 17 (vgl. 1 Sam. 30, 7), nach dem Oheim 1 Chron. 23, 23 (vgl. V. 21.). Doch läßt sich durch das ganze A. T. herab bis in die nachexilische Zeit die Erzeugung neuer Namen verfolgen, was beweist, daß in dem Volke der Sinn für die Appellativbedeutung der Namen fortwährend lebendig war. Als dieser Bildungstrieb schwächer wurde, griff man nach den älteren Eigennamen, ja, wie Ewald S. 592 bemerkt, es wurden nun mit Vorliebe gerade solche Namen aufgefrischt, die in ältester Zeit gewöhnlich, aber dann lange zurückgetreten waren, wie Jakob, Joseph, Simeon, Maria u. s. w. Daneben erscheinen in der späteren Zeit aramäische Namen, wie Martha, Tabitha, Kaiphas u. s. w., seit der macedonischen Periode zahlreiche griechische, später römische Namen, wie Alexander, Andreas, Andronikus, Antipater, Aquila, Markus und viele andere; wurden doch selbst Namen, die an heidnische Götter erinnerten, nicht verschmäht, wie Apollonius, Bacchides, Demetrius, Epaphroditus u. a. . . Solche aus fremden Sprachen herübergenommene Namen liebte die Volkssprache abzukürzen, wie Antipas, Epaphras u. s. w. (s. Winer, neutestam. Gramm. §. 16 f.). Hebräische Namen wurden vielfach in der Form gräcisirt, so Lazarus aus Eleasar, Matthäus aus Amitthai, Ananias aus Chananja, Alkimus aus Eljakim, Jason aus Jeschua (vgl. Jos. Arch. XII, 5. 1.), Hyrkanus aus יֻרְקָן (d. h. Flavius). Manche griechische Namen konnten auch als Uebersetzung der hebräischen gelten, wie Dositheus oder Theodotus = נְתַנְאֵל oder אֶלְנָתָן, Nikolaus = בִּלְעָם. Viele Juden verbanden mit dem hebräischen Namen einen griechischen oder römischen Zunamen, so Kol. 1, 11. Jesus mit dem Zunamen Justus, Apgsch. 12, 2. Johannes mit dem Zunamen Markus. S. Simonis onomasticon Novi Test. et libr. apocr. 1762.

Ein besonders wichtiger biblischer Begriff ist der Name Gottes und Christi. Daß alle Benennung ursprünglich ein sich Kundgeben des zu Benennenden voraussetzt,

*) Umgekehrt freilich konnte auch in der bloßen Benennung nach dem Vater, wenn dieser geringen Standes war, etwas Verächtliches liegen; so z. B. Jes. 7, 4; 1 Sam. 22, 8 u. a.

dagegen das der Erkenntniß sich Verschließende als solches ein ἀκατονόμαστον ist, gilt auch in Beziehung auf Gott. Von falschen Göttern kann der Mensch Namen erdichten, aber der wahre Gott kann von dem Menschen eben nur benannt werden, sofern er dem Menschen sich offenbart, sein Wesen ihm erschließt. Der Name Gottes ist zuerst nomen editum und dann erst nomen inditum. Darum wird אֱלֹהִים, das nach seiner ursprünglichen Bedeutung die Gottheit im Allgemeinen abgesehen von ihrer geschichtlichen Selbstbezeugung bezeichnet (s. Bd. VI. S. 459) im A. T. nicht eigentlich als Gottesname betrachtet. (Der Ausdruck שֵׁם אֱלֹהִים kommt nur Ps. 69, 31 (vgl. 48, 11) vor, wo sich aber der Ausdruck aus dem eigenthümlichen prägnanten Gebrauche des אֱלֹהִים in den elohistischen Psalmen erklärt). — Gott nun nennt sich dem Menschen nicht nach dem Inbegriff seiner Vollkommenheiten (wie man öfters den göttlichen Namen definirt hat), sondern nach dem Verhältniß, in das er sich zum Menschen gesetzt hat, nach den Eigenschaften, in denen er in der Gemeinschaft, die er mit dem Menschen eingeht, erkannt, bekannt und angerufen seyn will, kurz nicht nach dem, was er für sich, sondern nach dem, was er für den Menschen ist, weßhalb jede Form der göttlichen Selbstdarstellung in der Welt in einem entsprechenden Gottesnamen sich ausprägt. Der Gott, der die verlassene Hagar erfahren läßt, daß seinem allsehenden Auge kein Hülfloser entgeht, gewinnt sofort den Namen Gott des Schauens 1 Mos. 16, 13. (nach der allein richtigen Auffassung dieser Stelle, s. Delitzsch z. ders.). Das Karakteristische der patriarchalischen Offenbarungsstufe prägt sich aus in dem Gottesnamen Elschaddai 1 Mos. 17, 1., der dort der Aenderung des Namens Abram in Abraham entspricht, indem Schaddai zunächst mit Rücksicht darauf, daß dem kinderlosen Abraham reiche Nachkommenschaft geschenkt werden soll, Gott als denjenigen bezeichnet, der die Natur durch seine Machtthaten seinem Offenbarungszwecke unterwirft. Ueber die Bedeutung des Jehovanamens 2 Mos. 3, 15. 6, 3 ff. s. den Art. „Jehova". Da nach dem ersten Bundesbruch Gott in seiner Gnade, Barmherzigkeit und Langmuth sich offenbart, entspricht dem eben wieder eine Kundgebung der entsprechenden Namen 2 Mos. 34, 6. Desgleichen dient es der Fixirung des Offenbarungsverhältnisses, daß Gott als der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's 2 Mos. 3, 6. und auf der Stufe des neuen Bundes, nachdem der eingeborene Sohn den Namen Gottes den Menschen geoffenbart (Joh. 17, 6.), als Vater unseres Herrn Jesu Christi, oder um das nun vollendete Heilsverhältniß allseitig auszudrücken, mit dem Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes (Matth. 28, 19) benannt seyn will. — Hiermit ist aber der biblische Begriff des Namens Gottes noch nicht erschöpft. Dieser ist nämlich nicht bloß der Titel, den Gott gemäß dem Verhältniß, in das er zu den Menschen getreten ist, führt, sondern der Ausdruck „Name Gottes" bezeichnet zugleich das ganze Walten Gottes, durch das er sich in dem von ihm eingegangenen Verhältniß persönlich gegenwärtig bezeugt, die ganze göttliche Selbstdarstellung oder die ganze dem Menschen zugekehrte Offenbarungsseite des göttlichen Wesens. Man verstehe wohl; nicht überall, wo göttliche Machtwirkung in der Welt ist, ist darum schon göttlicher Name, sondern überall, wo der Offenbarungsgott als solcher wirkend sich zu erkennen, und daher zu bekennen und anzurufen gibt. Otto (dekalogische Untersuchungen S. 81) bemerkt ganz richtig, daß der Name Gottes nicht die ideale Existenz Gottes im Bewußtseyn des geschaffenen Geistes, sondern eine von jeder Subjektivität unabhängige, objektive Existenz ist; aber diese dem Menschen objektive, innenweltliche Gottesmacht ist doch Name Gottes nur, sofern sie dem Menschen sich zu nennen gibt, offenbarungsmäßig an ihn kommt, sofern also der Mensch von ihr wissen kann; ob der Mensch von ihr wissen will, ist eine andere Frage, da der Mensch den Namen Gottes, die sich ihm bezeugende Gottesmacht, verläugnen und entheiligen kann. Der Israelit nun, der den ihm geoffenbarten Gott als Schöpfer und Herrn des Universums erkennt, schaut dessen persönliches Walten, die Kundgebung seiner Gottesmacht und Herrlichkeit auch im ganzen Naturlauf, weßhalb der Psalmist (8, 2.) ausruft: „wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!"

Doch gehört natürlich der göttliche Name vorzugsweise der Sphäre des göttlichen Reiches an und bezeichnet hier jede an irgend einer Lokalität oder Institution, an irgend einem geschichtlichen Ereigniß, so wie auch an dem von Gott gesandten Worte haftende Offenbarkeit Gottes; sein Name ist hier überall, wo er in die irdische Sphäre so eingeht und eingreift, den Menschen so sich darstellt, daß er als gegenwärtig erkannt, bekannt und angerufen werden kann. Von dem Mal'ach, in welchem das göttliche Angesicht (2 Mos. 33, 14) das Volk leitet, der also Träger der persönlichen Gnadengegenwart Gottes unter dem Volke ist, wird gesagt, der göttliche Name sey in seinem Innern (23, 21); die Einwohnung der göttlichen Herrlichkeit im Heiligthum oder die göttliche Schechina (2 Mos. 40, 34. 3 Mos. 9, 23. 1 Kön. 8, 11), vermöge welcher Gott an diesem Orte in besonderer Weise persönlich gegenwärtig ist, diese seine Gegenwart dort zu erfahren gibt und darum dort angerufen seyn will, ist ein Wohnen seines Namens an dieser Stätte (5 Mos. 12, 5. 11. 14, 23 f. 1 Kön. 8, 29.; vgl. Jer. 3, 17), daher der Dienst daselbst ein שָׁרֵת בְּשֵׁם יי (5 Mos. 18, 5. 7). Wenn man, wie selbst von Winer (im hebr. Lexik.) geschieht, die Ausdrücke, daß Gott seinen Namen an einen Ort setzt oder daselbst wohnen läßt, bloß durch locum eligere, ubi sacris solemnibus colatur erklärt, so wird die Folge, die an die Einwohnung des göttlichen Namens sich knüpft, mit dieser selbst verwechselt. Hiernach ist ferner deutlich, wie das „Dein Name ist über uns genannt", Jer. 14, 9., nur weitere Explikation ist des Wortes: „Du bist in unserer Mitte", und wie 5 Mos. 28, 10. das, daß nach V. 9. Gott sich Israel zum heiligen, in seiner Offenbarungsgemeinschaft stehenden Volk aufrichtet, so ausgedrückt wird, der Name Jehova's werde über dem Volke genannt. In der Erlösung des Volkes und in der Bundesstiftung ist Gottes Name groß und herrlich Ps. 111, 9. (Man beachte auch die Wechselbegriffe in Jes. 43, 7). Israel wandelt im Namen seines Gottes in objektivem Sinne, sofern es die Kraftwirkung des in seiner Mitte sich kundgebenden Gottes zu erfahren bekommt (daher Sach. 10, 12. dem בִּשְׁמוֹ יִתְהַלָּכוּ vorausgeht וְגִבַּרְתִּים בַּיי), in subjektivem Sinn, sofern es demgemäß seinen Gott in Wort und Wandel bekennt, in der Erfüllung seines Gesetzes seinen Namen fürchtet, 5 Mos. 28, 58. Hiernach ist auch die häufig mißverstandene Stelle Micha 4, 5. zu deuten; daß einst alle Nationen zum Zion wallen müssen, um dorther das Gesetz zu empfangen, hat darin seinen Grund, daß Israel im Namen Jehova's wandelt, d. h. in der Gemeinschaft des unter ihm sich kundgebenden wahren Gottes steht, während die anderen Völker (wenn gleich auch sie unter der Macht des wahren Gottes stehen, doch so lange sie dieselbe nicht als die Macht dieses Gottes erkennen) im Namen ihrer Götter, in der Zugehörigkeit zu denselben wandeln. Das Ziel des göttlichen Reiches ist, daß der Name des wahren Gottes auch über die aus dem Gericht geretteten Reste der heidnischen Völker genannt wird Am. 9, 12. (vgl. Mal. 1, 11), d. h. daß sie, indem er in das königliche Verhältniß zu ihnen tritt, Sach. 14, 9., in seine Offenbarungsgemeinschaft eingeführt werden, in Folge dessen denn sie ihrerseits Jehova's Namen bekennen und anrufen (Zeph. 3, 9). — Von den zahlreichen Wendungen, in denen der Name Gottes sonst noch erscheint, mögen zur Erläuterung des Gesagten noch folgende hervorgehoben werden. Da Jesaja 30, 27 den Herrn im Gerichte nahen sieht, spricht er: „siehe, Jehova's Name kommt von ferne, brennend sein Zorn" ꝛc. Damit vgl. 26, 8: „auf dem Pfade deiner Gerichte harren wir, Jehova, dein; nach deinem Namen und deinem Gedächtniß steht der Seele Verlangen". Der Psalmist betet 54, 3: „hilf mir durch deinen Namen", und dem entspricht בִּגְבוּרָתְךָ (vgl. Jer. 10, 6), wie 1 Kön. 8, 42 dem großen Namen die starke Hand und der ausgereckte Arm entspricht. Daher kann gesagt werden Spr. 18, 10: „der Name Jehova's ist ein starker Thurm, in ihn läuft der Gerechte und wird geschirmt"; vgl. Ps. 20, 2. 44, 6 („durch deinen Namen zertreten wir unsere Widersacher"), 124, 8. u. a. Wenn Gott durch Wunderthaten seinem Volke seine mächtige Gegenwart zu erfahren gibt, so heißt dieß: „dein Name ist nahe", Ps. 75, 2., wo Hengstenberg dem Ausdruck

unrichtig eine subjektive Wendung geben will. Gott gibt Ehre seinem Namen, Ps. 115, 1., heiligt denselben u. dergl., wenn er sich durch die Erweisungen seiner Macht und Herrlichkeit als den wahren Gott legitimirt; wo es dagegen den Schein gewinnen würde, als ob es mit der Macht und Herrlichkeit des Gottes Israel's nichts sey, wie durch bleibende Verstoßung seines Volkes, wäre dieß eine Entheiligung seines Namens im objektiven Sinn, Ezech. 20, 14. 22. Subjektiv wird der göttliche Name von den Menschen geheiligt, wenn sie der göttlichen Selbstbezeugung und Selbstdarstellung in der Welt die schuldige Anerkennung erweisen. Im objektiven und subjektiven Sinne bildet die Bitte, „geheiligt werde dein Name“ die Voraussetzung für das „dein Reich komme“ Matth. 6, 9 f. Entheiligt wird dagegen der göttliche Name von den Menschen, wenn sie die göttliche Selbstbezeugung und dasjenige, woran sie haftet, also das Realste, als ein Nichtiges und Kraftloses, das man ungestraft vernachlässigen dürfe, behandeln im Reden (2 Mos. 20, 7) oder im Thun (vergl. das תָּפַשׂ שֵׁם Spr. 30, 9). — Gott leitet die Frommen um seines Namens willen, Ps. 23, 3. 31, 4., er leistet Beistand um seines Namens willen Ps. 109, 21. 143, 11., er vergibt Schuld um seines Namens willen 25, 11., vgl. 103, 1 ff., sofern er mit dem, als was er sich dargestellt und kundgegeben hat, nicht in Widerspruch treten kann. Auch die verschiedenen Wendungen, in denen das „im Namen Gottes“ noch vorkommt, erklären sich aus dem Bisherigen. In objektivem Sinne bezeichnet der Ausdruck: in Gottes Kraft, Vollmacht und Vertretung (vgl. Mich. 4, 3., wo „in der Hoheit des Namens Jehova's“ dem בְּעֹז יי entspricht wie Apgesch. 4, 7. ἐν ποίᾳ δυνάμει neben ἐν ποίῳ ὀνόματι steht, 5 Mos. 18, 18 ff. u. a.). Dem entspricht dann die subjektive Bedeutung, das Nennen und Bekennen Gottes als dessen, in dessen Vollmacht man spricht und handelt, für dessen Sache man leidet u. s. w.

Dieselbe Bedeutung nun hat im N. T. das ὄνομα Χριστοῦ. Es bezeichnet Christum nach Allem, was er für die Menschen ist, nach der ganzen Heilsmacht und der dieser entsprechenden Würde (Phil. 2, 9), worin er sich den Menschen darstellt, und daher von ihnen geglaubt, bekannt und angerufen seyn will. Daher die prägnante Bedeutung von Ausdrücken, wie: „den Namen Christi wohin tragen“ (Apgesch. 9, 15), wenn durch Verkündigung des Evangeliums der Heilsmacht Christi Bahn gebrochen wird; „Buße und Vergebung der Sünden predigen ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ“ (Luk. 24, 47) auf seinen Namen hin, d. h. so, daß die Predigt ihre Auktorität aus der Würde Christi und ihre Wirkung aus der Heilsfülle, in der er dem Menschen sich darstellt, nimmt. Ferner gehört hierher πιστεύειν εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ, Joh. 1, 12; 1 Joh. 5, 13. oder τῷ ὀνόματι Χριστοῦ, 1 Joh. 3, 23; durch die letztere Wendung wird das ὄνομα nicht bloß als Ziel des Glaubens, sondern, wie Düsterdieck z. d. St. treffend bemerkt, auch die von dem ὄνομα selbst ausgehende Beziehung auf die Gläubigen angedeutet. „Das ὄνομα selbst erscheint hier auch der Form nach, was es dem wesentlichen Begriffe nach ist, als solches, welches dem, welcher glauben soll, von sich Zeugniß gibt, sich offenbart und darbietet, um mit Vertrauen und Hingabe ergriffen zu werden.“ Hiernach bestimmt sich auch der Sinn der Ausdrücke: in dem Namen Christi selig werden Apgesch. 4, 12., in seinem Namen das Leben haben Joh. 20, 31., worin Beides, das objektive Moment der sich dem Menschen zu eigen gebenden Heilsmacht Christi, und das subjektive der Hinnahme, Verehrung (vgl. Phil. 2, 10), des Bekennens, Anrufens von Seiten des Menschen verknüpft ist. Die objektive Beziehung des Ausdrucks darf auch in Matth. 18, 20 nicht übersehen werden; συνηγμένοι εἰς τὸ ὄνομα Χριστοῦ sind freilich diejenigen, die unter Anrufung Christi sich versammeln, aber so, daß dieses Anrufen die Heilsgemeinschaft, in die Christus sie mit sich gesetzt hat, voraussetzt. Ebenso ist ἐν τῷ ὀνόματι Χριστοῦ Mark. 16, 17. Apgesch. 16, 18 nicht bloß: unter Anrufung, sondern vor Allem in der Kraft Christi und der hieraus fließenden Machtvollkommenheit (s. oben). Wo dieses objektive Verhältniß nicht stattfindet, kann ein Anrufen Christi seyn, ohne daß doch in seinem Namen gehandelt wird, wie bei jenen Beschwö-

rern in Ephesus, Apgesch. 19, 13; ja es kann das Nennen Christi von Kraftwirkungen begleitet seyn, die aber kein Ausfluß der Heilsmacht Christi sind, Matth. 7, 22. 24, 5. Luk. 21, 8. Ueber das Gebet im Namen Jesu s. Bd. IV. S. 692 ff. Was endlich den Ausdruck βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα betrifft, so ist derselbe nicht mit Bindseil (Studien und Kritiken 1832. S. 410) zu erklären: durch die Taufe hinführen zu dem Namen Jemandes = durch die Taufe bewirken, daß Jemand nach Einem sich nenne (1 Kor. 1, 13.) beweist für diese Erklärung nichts, sondern gegen sie; Paulus verwirft dort das sich nach seinem Namen nennen, weil das auf seinen Namen getauft werden, weil er nicht Begründer der Heilsgemeinschaft ist, eine Unmöglichkeit wäre.) Aber auch das ist nicht der nächste Sinn des Ausdrucks: durch die Taufe zur Verehrung Jemandes verpflichten (Vitringa observ. I, 813). Das sich-Nennen und das sich-Verpflichten ist das Sekundäre; das Erste ist, daß der Name Gottes über dem Täufling genannt und dieser kraft dessen in das durch den Vater, Sohn und Geist begründete Heilsverhältniß aufgenommen, in die Erfahrung dessen, was Gott als Vater, Sohn und Geist für die Menschen ist, versetzt wird. So bezeichnet auch βαπτίζεσθαι εἰς Χριστὸν, Christo durch die Taufe einverleibt werden, βαπτίζεσθαι εἰς τὸν θάνατον Χριστοῦ, durch die Taufe in die Gemeinschaft des Todes Christi versetzt werden. Man beachte noch besonders die Stelle 1 Kor. 6, 11. **Oehler.**

Namensfest Jesu. Sofern dasselbe zusammenfällt mit dem christlichen Neujahrsfest, müssen wir auf diesen Artikel verweisen. Hier ist bloß zu erwähnen, daß für die katholische Kirche Pabst Innocenz XIII. im Jahre 1721 ein besonderes Fest des Namens Jesu anordnete, das jährlich am zweiten Sonntage nach dem Erscheinungsfest gefeiert werden soll. Das Nähere s. in Marzohl und Schmeller, liturgia sacra IV. S. 191 ff. Auszeichnendes scheint diese Feier nicht zu haben, wie auch ihre Verlegung auf einen Sonntag zeigt, daß ihr kein höherer Rang zugedacht war, wiewohl die Abstraktion, den Namen Jesu als etwas Selbständiges zu verehren, immer noch denkbarer ist, als der Cultus, der mit dem Herzen Jesu getrieben wird. Wie letzterer von den Jesuiten, so ist jenes Fest von den Franziskanern ausgegangen. Nach Wetzer's und Welte's Kirchenlexikon kann übrigens „in den österreichischen Staaten Jeder vollkommenen Ablaß gewinnen, der an diesem Fest reumüthig beichtet, andächtig kommunizirt und dem Hochamt beiwohnt“; also ohne alle Ausstattung mit Kräften und Gnaden ist das Fest wenigstens in Oestreich nicht geblieben. **Palmer.**

Nangis, Wilhelm von —, de Nangiaco, ein Benediktinermönch in der Abtei St. Denis bei Paris; über seine Lebensumstände ist so gut wie nichts bekannt; er lebte noch im Jahre 1300. Er hat sich nicht als kirchlicher Schriftsteller, sondern nur als Historiker bekannt gemacht; seine Gesta der französischen Könige Ludwig IX. und Philipp III. gehören zu den vorzüglichsten Quellen der Geschichte jener Zeit; sie befinden sich in sämmtlichen Sammlungen der Scriptores rerum Francicarum. Von seiner Chronik, von Erschaffung der Welt bis 1300, sind erst einzelne, auch für Kirchengeschichte wichtige Fragmente gedruckt, von 977 bis 996 (bei Pithoeus, Script. hist. Franc. Bd. 12.) und von 1113 bis 1300 (bei D'Acheri, Spicilegium, Bd. 3. **C. S.**

Nantes, Edikt von, s. Französ. Reformation.

Naphthali, Νεφθαλείμ, hieß der siebente Sohn Jakob's von der Bilha, Gen. 35, 25; der Name wird Gen. 30, 8. nach der gewöhnlichen Erklärung gedeutet „mein Kampf“, weil Rahel „Kämpfe“ Gottes mit Lea gekämpft, indem sie die Begründung des Gottesvolkes nicht der Lea allein überlassen wollte, und obgesiegt habe, indem sie durch ihre Magd auch Stammmutter geworden ist; da indessen der Stamm פָּתַל sonst nirgends „kämpfen“ bedeutet, sondern „gedreht“, d. h. „listig seyn und handeln“, wie auch die arabische Wurzel فتل „torsit“ bedeutet, so erklärt man sicherer mit Clericus: „mit Künsten (Windungen) Gottes habe ich listig gehandelt“ u. s. w., was ohnehin zu der Erzählung trefflich paßt, also נַפְתּוּלַי = „meine Kunst oder List“, vgl. schon Jos.

Antt. 1, 19, 7., und für das Lexikalische Sprüchw. 8, 8; Hiob 5, 13; Ps. 18, 27. Ganz unrichtig nach seiner Art ist die allegorisirende Deutung bei Philo, de somn. II. §. 5. tom. I. p. 665, ed. Mang.: *πλατυσμὸς ἢ διανεῳγμένος*, was so viel als *εἰρήνη* seyn soll. — Der auf Naphthali sich zurückführende Stamm Israels zählte beim Auszug aus Aegypten 53400 waffenfähige Männer, war aber am Ende des Wüstenzuges auf 45400 herabgekommen, die in vier Geschlechter zerfielen und im Lager neben Dan und Asser im Norden des heiligen Zeltes lagerten, auf dem Marsche aber den Schluß des ganzen Heeres bildeten, Gen. 46, 24; 1 Chr. 7, 13; Num. 1, 42 f. 2, 29 f. 8, 25—27. 26, 48 ff. Bei der Vertheilung des eroberten Landes fiel an N. (vgl. Jos. 19, 32—39) der nordöstlichste Theil Kanaan's, ohne daß wir jetzt die Grenze überall ganz genau angeben könnten; im Westen grenzte sein Gebiet an Asser, im Süden an Sebulon, im Osten an den See Genezareth und den Jordan, im Norden an den Fuß des Antilibanon. Aus Matth. 4, 13 ff., vgl. Jes, 8, 23., schloß man gewöhnlich, die Grenze von N. und Sebulon müsse bei Kapernaum angenommen werden, jedoch läßt der Ausdruck „*ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ*“ auch eine andere allgemeinere Deutung = „im Gebiete von . . .“ (vgl. 15, 22 u. a.) zu, besonders da sich aus dem folgenden Citat des Jesaja erklärt, warum beide Stämme genannt seyn sollten, ja, da der Talmud den ganzen See Genezareth zum Gebiete von Naphtali rechnet (Lightfoot, cent. geogr. ante evangel. Matth. c. 71.) und mehrere zu N. gehörige Städte entschieden südlich liegen, so wird man dessen Südgrenze ziemlich gegen das Ende jenes Sees setzen müssen. Im Osten bildet weiter nörlich der Jordan die Grenze, und man darf das Gebiet von N. nicht zu weit gegen Osten hin sich erstreckend denken, wie neulich besonders Thrupp, „on the Borders of the Inheritence of the Tribe of N.” im journ. of sacred and classic. philol. 1855. p. 290 sqq. zu erweisen suchte, welchem Tregelles ibid. 1856. S. 141 ff. beipflichtete, wogegen schon Ewald im achten Jahrb. f. bibl. Wissensch. S. 144 nachgewiesen hat, daß die dafür angebrachten Gründe nicht stichhaltig seyen, indem der „Gaulonäer“ Judas auch sonst leicht als „Galiläer“ bezeichnet werden könnte, und die Grenzbestimmung bei Jos. Antt. 5, 1, 22: „*μέχρι Δαμασκοῦ πόλεως*“ (wofür schon Reland *μ. Δὰν πόλ.* vermuthete) jedenfalls nicht gepreßt werden darf. Das Wort וּבִיהוּדָה Jes. 19, 34 ist endlich ohne Zweifel eine alte Corruption, da keine der vorgeschlagenen Erklärungen desselben irgend befriedigen kann; wirft man es nicht einfach mit LXX aus dem Text, so dürfte am besten mit Ewald, Gesch. Isr. II. S. 294 בְּכִנְּרוֹת emendirt werden, vgl. 1 Kön. 15, 20. Das Gebiet von Naphthali gehört im Allgemeinen zu den fruchtbarsten Landstrichen von Palästina, weßhalb es im Segen Mosis heißt: „gesättiget mit Huld und voll vom Segen Jehova's“, Deut. 33, 23. Es gehörte dazu das Quellengebiet des Jordan, der See Merom (s. d. Art.), das „Gebirge Naphth.“ (Jos. 20, 7; Richt. 5, 18), der jetzige Djebel Safed, von Städten namentlich Hammath, d. h. *Ἀμμαοῦς*, Jos. Antt. 18, 2, 3; bell. j. 4, 1, 3., die heißen Quellen südlich von Tiberias (Robinson, Pal. III. S. 509), Hazor (s. RE. Bd. VI. S. 364), Kedes, die Frei- und Levitenstadt (Jos. 20, 7. 21, 32. — s. diesen Art.), Chinnareth = Genezareth (s. d. Art.), Migdal-El, das nachmalige Magdala (s. d. Art.) und andere mehr.

Längere Zeit freilich behaupteten sich im Stammgebiete von N., besonders zu Bethsemes und Bethanath, kananitische Einwohner, wenn sie auch Israel frohnpflichtig wurden, Richt. 1, 33., und dieß, wie die überhaupt durch die geographische Lage nahe gelegte Vermischung mit den umwohnenden Phöniken (ein Beispiel gibt der Künstler Hiram 1 Kön. 7, 14) gab Veranlassung zu der Benennung dieses Distrikts von Naphthali im äußersten Norden als „Kreis der Heiden“, גְּלִיל הַגּוֹיִם, woraus später die Bezeichnung von ganz Nord-Palästina als Galiläa entstand, vgl. Jes. 8, 23; Jos. 20, 7. 21, 32; 1 Makk. 5, 15 und den Namen der Residenz Sisera's Chareseth-Gojim Richt. 4, 2. In der Richterzeit betheiligte sich Naphthali sehr kräftig an den Kämpfen um die Unabhängigkeit des Landes; Barak aus Kadesch gehörte diesem Stamme

an, Richt. 4, 6 ff. 5, 18., und auch Gideon fand dort Unterstützung, 6, 35. 7, 23. Auf diese Heldenthaten und ihre Besiegung beziehen die meisten Ausleger den Spruch über N. in Jakob's Segen, Gen. 49, 21: „N. ist eine flüchtige (schnelle) Hindin; er, der da gibt Worte der Schönheit", wogegen Bochart, Herder, J. D. Michaelis, Vater, v. Bohlen, Ewald (Gesch. Isr. II. S. 294 f.) mit geringer Veränderung der Lesart, zum Theil nach LXX, übersetzen: „N. ist eine schlanke Terebinthe (אֵילָה statt אַיָּלָה); er, der schöne Wipfel (אֲלִירֵי statt אִמְרֵי) gibt", was man denn von dem lang und schmal hingestreckten Gebiete dieses Stammes und seinen stattlichen Helden oder Führern deutet, was wirklich einen passenden Sinn gibt, während die erste Auffassung im zweiten Gliede unklar ist, da wegen der Ueberschrift (Richt. 5, 1) doch nicht gerade den Naphthaliten, sondern nur der Debora „Worte der Schönheit" zugeschrieben waren (vergl. V. 3. 7. 13. und Bertheau Comm. S. 82). Zwanzig Städte in jenem „Kreise" des ohnehin halbheidnischen Obergaliläa, in der Nähe des Gebietes von Tyrus gelegen, schenkte Salomo seinem Bundesgenossen Hiram (s. d. Art.), 1 Kön. 9, 11 ff.; doch müssen sie später wieder an Israel gekommen seyn. Den späteren Angriffen vom Norden her war natürlich Naphthali am meisten und ersten ausgesetzt; schon zur Zeit des Königs Baesa (s. d. Art.) litt diese Gegend durch einen auf Anstiften des Königs Assa von Juda unternommenen Einfall der Syrer von Damaskus unter Benhadad, 1 Kön. 15, 20; 2 Chr. 16, 4; bereits unter Pekah wurden die Naphthaliten durch die Assyrer unter Tiglath-Pilesar in's Exil abgeführt (um 740 v. Chr), 2 Kön. 15, 29; Jes. 8, 23 f. Wir finden dann einen Naphthaliten aus Thisbe, südlich von Kedes, den bekannten Tobi, in Ninive Tob. 1, 2. 7, 3. Wenn Ps. 68. sich (nach Ewald) auf die Einweihung des zweiten Tempels oder (nach Reuß und Olshausen) sogar auf noch spätere Zeiten bezieht, so liegt in V. 28. ein Beweis, daß Naphthaliten auch unter den aus dem Exil Heimgekehrten sich befanden und Sebulon und Naphthali zusammen bereits neben Juda und Benjamin genannt sind, wie später Galiläa neben Judäa.

Vergl. Reland, Palaest. p. 32 ff. 160. 258 f.; Robinson, Paläst. III. S. 531. 543 f.; Ritter, Erdkunde, Bd. XV. S. 154. 222. 241 ff. 256. 281. 313 ff.; XVI. S. 17. 20. 675. 682 ff. Rüetschi.

Narcissus. Der Apostel Paulus bestellt Röm. 16, 11. einen Gruß an „die von den Leuten des N., die in dem Herrn sind" (*τοὺς ἐκ τῶν Ναρκίσσου, τοὺς ὄντας ἐν Κυρίῳ*). In der Voraussetzung, daß dieser N. in Rom wohne, und nach der besonders bei älteren Auslegern sichtbaren Begier, jeden berühmten Namen entweder zum Christen zu stempeln oder doch mit den Christen oder Aposteln in Berührung zu bringen, nahmen viele Interpreten aus alter und neuer Zeit, z. B. Calvin, Neander („Gesch. d. Pflanzg. d. K. durch die Apg." I. S. 344 (1. Ausg.), an, es sey hier der bekannte Narcissus, der Freigelassene, Privatsekretär (ab epistolis) und allgewaltige Günstling des Kaisers Claudius (Suet. Claud. c. 28; Tacit. Ann. 12, 57 u. ö.) gemeint, unter dessen Angehörigen es hiermit schon damals Christen gegeben habe. Da jedoch der Text selbst keinerlei nähere Bezeichnung dieses N. angibt, da ferner jener Narc. bereits im Anfange der Regierung hingerichtet wurde (im J. 55; vgl. Tac. Ann. 13, 1), während der Römerbrief erst einige Jahre später abgefaßt seyn kann, da endlich Narcissus ein in Rom besonders unter den Freigelassenen sehr häufig vorkommender Name war, wie denn z. B. auch Nero einen später durch Galba beseitigten Freigelassenen dieses Namens hatte (Dio Cass. 64, 3), — so wird man sich bescheiden müssen, zu gestehen, der Röm. 16. genannte N. sey uns weiter nicht bekannt. Sollte vollends, wie nicht ohne Schein der Wahrheit neuerdings wiederholt, z. von Schulz, Ewald, vgl. Reuß, Gesch. d. Schr. d. N. T. §. 111. (2. Ausg.), behauptet worden ist, das 16. Kap. des Römerbriefs ganz oder theilweise vom Apostel nicht nach Rom, sondern anderswohin gerichtet gewesen seyn, so fiele jeder Grund dahin, unter dem Narcissus eine römische Notabilität zu vermuthen. Noch fabelhafter ist es jedenfalls, wenn N. zu einem

der 70 Jünger und nachherigen Bischof von Athen oder von Paträ gemacht worden ist. Vgl. Winer, RWB. — Teuffel in Pauly's RE. V, 414. **Rüetschi.**

Narde, נֵרְדְּ, *νάρδος*, hieß ein im ganzen Alterthum (Polyb. 31, 3, 2; Horat. od. 2, 11, 16; Tibull. 2, 2, 7. 3, 6, 4 u. ö.) und so auch bei den Hebräern (Hohelied 1, 12. 4, 13 f., wo durchaus nicht von der Pflanze selber die Rede ist) hochgeschätztes Aroma, von dem es mehrere bessere und geringere Arten gab. Das ächte, ungemein kostbare (Movers berechnet den Preis eines Pfundes auf beiläufig 62½ Thlr.) Nardenöl (Mark. 14, 5) wurde gewonnen und bereitet aus dem unmittelbar über der Wurzel sich erhebenden, haarigen Theile des Stengels einer im nördlichen und östlichen Indien, nach Strabo 16, 4, 25 auch in Südarabien, auf Anhöhen und Ebenen wachsenden Pflanze, die zum Geschlechte der Valeriana gehört und daher im System mit ihrem bengalischen Namen Val. Gátâmânsi bezeichnet wird. Schon ihre Blätter verbreiten einen angenehmen Geruch, vergl. Strabo 15. p. 695; Plin. Hist. Nat. 12, 25 f.; Dioscorid. 1, 6. und die karakteristische Erzählung bei Arrian. Alex. 6, 22, 8., aus der sich ergibt, daß eben die Phöniken es waren, durch welche dieses köstliche Produkt in den Handel des Westens — auch nach Palästina — kam. Die gewöhnliche Nardensalbe — man schätzt nach der indischen besonders die syrische, vorzüglich gut in Tarsus angefertigt, Athen. 15, p. 688., auch die assyrische und babylonische genannt, die gallische und kretensische — bestand übrigens in einer Mischung von Oelen vieler zum Theil ebenfalls zu den Valerianis gehörenden aromatischen Pflanzen (Plin. H. N. 13, 1, 15). Sie wurde gewöhnlich in kleinen Alabasterbüchschen bezogen (Horat. od. 4, 12, 17; Athen. 15. p. 686; Mark. 14, 3) und in Riechfläschchen (nardi ampulla, Petron. satyr. 78) getragen. Nicht bloß als Salbe wurde sie benutzt, sondern man würzte damit auch den Wein (Plaut. mil. glor. 3, 2, 11; Plin. Hist. Nat. 14, 19, 5) und trank das Oel geradezu, Athen. p. 689. Daher wollten einige Ausleger, z. B. Fritzsche, comment. ad Marc. p. 597 ff. und Hall. Literat.-Zeitung 1840. Nr. 99. S. 179 ff., den Ausdruck *νάρδος πιστική*, Mark. 14, 3. erklären: „trinkbare Narden", was dann Bezeichnung einer besonders köstlichen Art seyn müßte. Indessen verdient doch die gewöhnliche Erklärung (z. B. bei Bretschneider, lex. man. s. v., de Wette, Meyer zu Mark. und Joh., Winer, Gramm. d. N. T. S. 90 f. 4. Ausg.) durch „ächte N.", eigentlich „glaubhafte" N., noch immer den Vorzug, da sie sich etymologisch leichter als die andere begründen läßt, bei solchen Kunstwörtern des Handels aber einige Kühnheit des Ausdrucks nicht verwundern darf. Mit solcher köstlichen Narde salbte Maria von Bethanien den Herrn sechs Tage vor dem Pascha im Hause des Lazarus wie auf sein nahe bevorstehendes Begräbniß hin (Joh. 12, 1 ff.), denn eben auch zur Bewahrung vor der Verwesung wurde dieses Oel angewandt (evangel. inf. arab. c. 5.). Der Name „Narde" ist übrigens aus dem Sanskrit zu erklären, weist also schon auf die eigentliche Heimath der Pflanze hin.

Vergl. Celsii hierobotan. II, 1 ff.; Oken, N. G. III, 2. S. 789; Winer's RWB.; Teuffel in Pauly's Real-Enc. V. S. 415; besonders W. Jones in den Asiatic. Research. II, 445 ff. IV, 485, ed. Paris.; Lassen in der Alterthumsk. I. S. 288 f.; Movers, Phönik. II, 3. S. 103 ff. **Rüetschi.**

Narrenfest. Die heidnische Feier der Saturnalien, Kalendae Januarii, erhielt sich lange Zeit in der Kirche. Man bemühte sich zwar, dadurch, daß man dem 1. Januar die Bedeutung des Festes der Beschneidung Christi gab, durch eine christliche Feier die heidnische Sitte zu verdrängen. Bei der Rohheit des Volkes konnte dieß aber nicht leicht gelingen; nicht nur dauerten die lärmenden Januar-Lustbarkeiten während der Uebergangsperiode vom Heidenthum zur allgemeinen Herrschaft des Christenthums fort, sie fanden auch Eingang in die germanisch-christlichen Länder, wo sie sich rasch verbreiteten. Um 950 klagt Otto, Bischof von Vercelli in Piemont: „Quidam falsi christiani tanti diei solemnitatem sacrilega commixtione perturbant, ita ut divina officia in ecclesiis videantur celebrare, et variis maleficiis domi non desinant inservire" (Maji

scriptorum veterum nova collectio, Bd. 6. Th. 2. S. 13). Vielleicht fand um diese Zeit auch etwas Aehnliches in der griechischen Kirche statt. (S. die Stellen bei Gieseler, Bd. 2. Th. 2. 4. Ausg. S. 479). Im Occident verband sich damit der Gebrauch, der jüngeren niederen Geistlichkeit und den Schülern der Klöster — sowie der Kathedral- und Capitelschulen in der Weihnachtszeit einige Freiheit zu gestatten, um in Vergnügungen eigener Art bald die Geburt des Herrn und das Gedächtniß seiner Kindheit, bald das Andenken an den Diakonus Stephanus zu feiern; daher festum hypodiaconorum. Der Erste, der davon redet, ist Johann Beleth, in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts Lehrer der Theologie zu Paris; s. seine Summa de divinis officiis, Kap. 70 u. 72. Man ließ die Schüler Kinderäbte und Kinderbischöfe wählen, welche in den Kirchen den liturgischen Dienst versahen; es wurden dabei besonders gedichtete Lieder gesungen und Prozessionen durch die Straßen gehalten; die Kinder waren verkleidet in die Tracht der Geistlichen, die sie darstellen sollten. Anfangs mag es wohl auf harmlose Weise, wie Hase sagt (Kirchengesch. 3. Ausg. S. 250), geschehen seyn, bald aber wurde die Parodie zur burlesken Mummerei, zur Karrikatur des Heiligen; Schüler und Geistliche hielten Maskenzüge, tanzten, lärmten, zur großen Belustigung des Volkes, das, statt der Symbolik, falls eine solche darin liegen sollte, mit richtigem Urtheil nur eine grobe Farce erblickte. Schon zu Beleth's Zeiten wurde das Treiben ein festum stultorum genannt; bald darauf kommen auch die Bezeichnungen festum fatuorum oder follorum vor. Die Zeit der Feier war gewöhnlich zwischen Weihnachten und Epiphanien, besonders am vierten Weihnachtstage, daher auch der Name festum innocentum für gleichbedeutend galt mit Narrenfest. Gegen Ende des zwölften Jahrhunderts fing die Kirche an, dagegen einzuschreiten; der Legat, Kardinal Petrus, 1198, der Bischof von Paris, Petrus Cambius, 1208, das Pariser Concil, 1212, und das von Rouen, 1214, erließen strenge Verbote dagegen; ebenso Innocenz III, 1210, und mehrere spätere französische Concilien des dreizehnten Jahrhunderts; im J. 1249 erging von Seiten Innocenz IV. ein spezielles Verbot gegen den zu Regensburg getriebenen Unfug. Da aber Alles nichts nützte, gab zuletzt die Kirche nach; die Salzburger Synode von 1274 verbot die Theilnahme nur den Geistlichen, gestattete sie aber den Knaben unter 16 Jahren; der Erzbischof Johann von Canterbury beschränkte 1279 die Dauer auf den Abend des Johannistages bis zum Morgen des festum innocentum. Ein ausführliches, höchst merkwürdiges Ritual des Festes findet sich in dem 1369 geschriebenen Ceremonial des Bisthums Viviers im südlichen Frankreich; es ist abgedruckt in Ducange's Glossarium, Ausgabe von Henschel, Bd. 3. S. 959. In der Sitzung vom 9. Juni 1435 erließ endlich die Kirchenversammlung von Basel folgendes Verbot: „Turpem etiam illum abusum in quibusdam frequentatum ecclesiis, quo certis anni celebritatibus nonnulli cum mitra, baculo ac vestibus pontificalibus more episcoporum benedicunt, alii ut reges ac duces induti, quod festum fatuorum vel innocentum, seu puerorum, in quibusdam regionibus nuncupatur, alii larvales et theatrales jocus, alii choreas et tripudia marium ac mulierum facientes, homines ad spectacula et cachinationes movent, alii comessationes et convivia ibidem praeparant: haec sancta Synodus detestans, statuit et jubet tam ordinariis, quam ecclesiarum decanis et rectoribus, sub poena suspensionis omnium proventuum ecclesiasticorum trium mensium spatio, ne haec aut similia ludibria . . . exerceri amplius permittant." Einige Jahre später, 1444, sprach sich auch die Pariser theologische Fakultät, in einem Sendschreiben an die Bischöfe, verdammend über die Narrenfeste aus. Nichtsdestoweniger dauerten sie überall fort, in Frankreich (s. z. B. die Statuten der Kirche von Toul, vom Jahre 1497, bei Ducange a. a. O.), in England, in Spanien, in Deutschland (z. B. in Straßburg, noch in den ersten Jahren des sechzehnten Jahrhunderts, nach einem alten Ritual von 1135). Da wo die Reformation eindrang, wurde die Unsitte alsobald abgeschafft; in den katholischen Gegenden erhielt sie sich länger, trotz wiederholter kirchlicher Verbote; meist gelang es erst der weltlichen

Obrigkeit, dem mittelalterlichen Unfug in dieser Hinsicht ein Ende zu machen. Zu Rouen und zu Dijon hatte man noch lange Zeit indecente Volksbelustigungen, die mit den alten Narrenfesten zusammenhingen; zu Mainz hat sogar die Wahl des Kinder- oder Schulbischofs noch im 18. Jahrhundert stattgefunden (s. Dürr, commentatio historica de episcopo puerorum, vulgo vom Schulbischof. Mainz, 1755. 4.).

S. Ducange, Glossarium, die Artikel Kalendae, Abbas cornardorum, Mater fatua. — Du Tilliet, Mémoires pour servir á l'histoire de la fête des fous. Lausanne 1741. 4. — Gieseler, Kirchengeschichte, Bd. 2. Thl. 2. 4. Ausgabe. S. 479 u. f. **C. Schmidt.**

Nasiräat, das wichtigste der unter dem israelitischen Volke üblichen Gelübde, ἡ μεγάλη εὐχή, wie es Philo de ebriet. §. 1. bezeichnet. Der Name נָזִיר (von נָזַר, Niph., sich absondern, sich enthalten, Hiph. aussondern, ausscheiden) bezeichnet das Gelübde wesentlich als Abloбung oder Enthaltungsgelübde, wie auch die Rabbinen נְזִירוּת durch פרישה erklären (s. die Stellen bei Carpzov, app. ant. s. cod. S. 151 f.). Doch ist der Nasir, der sich Aussondernde eben nur mit der positiven Bestimmung der Weihe für Jehova (לְהַזִּיר לַיי 4 Mos. 6, 2. vgl. 5). Unrichtig ist die noch von Saalschütz (mos. Recht S. 158) festgehaltene Erklärung des Namens „der Gekrönte" nämlich durch das volle Haar; auch die andere Bedeutung „Erlauchter", in der נזיר, 1 Mos. 49, 26; 5 Mos. 33, 16; Klagl. 4, 7 vorkommt, hängt mit נֵזֶר, Krone, eben nur insofern zusammen, als beide Wortbedeutungen von dem an die Grundbedeutung des נזר sich weiter anschließenden Begriff des sich Auszeichnens ausgehen. Das Nasiräat ist geregelt durch das Gesetz 4 Mos. 6, 1—21, dessen Inhalt, dem wir sogleich einige Erläuterungen aus der späteren Nasiräatsordnung beifügen, folgender ist. Wer, Mann oder Weib, das Nasiräatsgelübde geleistet, verpflichtet sich für die ganze Zeit desselben 1) dem Genuß des Weines und jedes sonstigen berauschenden Getränkes (denn in dieser Allgemeinheit ist ohne Zweifel שֵׁכָר zu nehmen, vergl. Philo, de victimis §. 13.), ferner des von diesen Getränken bereiteten Essigs und jeder Auflösung von Traubensaft, ja dem Genuße alles dessen, was vom Weinstock kommt, bis auf die Kerne und Hülsen hinaus, zu entsagen. Er hat 2) während der ganzen Weihezeit sein Haar frei wachsen zu lassen, so daß kein Scheermesser auf sein Haupt kommen soll. Endlich darf er 3) bei keiner Leiche, selbst der von Eltern und Geschwistern nicht, sich verunreinigen. Im Uebrigen ist ihm nicht geboten, dem menschlichen Verkehr sich zu entziehen. Wenn der Nasiräer während seiner Weihezeit durch einen unversehens in seiner Umgebung vorgekommenen Todesfall sich verunreinigt, soll er an dem gesetzlichen Tage der Reinigung, dem siebenten (vergl. 4 Mos. 19, 11 ff.) das Haupthaar scheeren. (Dieses Haar des unrein gewordenen Nasiräers war nach Mischna, Themura 6, 4., vgl. Maimonides z. d. St., nicht zu verbrennen, sondern zu vergraben). Am achten Tage hat er sodann zwei Turtel- oder zwei junge Tauben, die eine als Sünd- die andere als Brandopfer darzubringen und sich vom Priester sühnen zu lassen. Hierauf muß er sein Haupt neu heiligen und, ohne daß ihm die früheren Tage gerechnet würden, unter Darbringung eines jährigen Lammes als Schuldopfers, eine neue Weihezeit beginnen. Ist die ganze Zeit des Gelübdes abgelaufen, so hat der Nasiräer ein dreifaches Opfer, nämlich ein jähriges männliches Lamm als Brand-, ein jähriges weibliches Lamm als Sünd- und einen Widder als Heilsopfer, dazu einen Korb mit Ungesäuertem, Kuchen von Weißmehl in Oel geknetet und Fladen mit Oel bestrichen, sammt einem Speis- und Trankopfer darzubringen. Sodann wird sein Haar vor der Thüre des Heiligthums geschoren und in das Feuer des Heilsopfers geworfen. (Es ist ohne Zweifel nicht an ein Kahlscheeren zu denken, was ja beschimpfend war, sondern nur an die Abnahme des außergewöhnlichen Haarwuchses; in der Zeit des herodianischen Tempels geschah die Scheerung und das Kochen des Heilsopfers an einem besonderen Platze in der Südostecke des Weibervorhofs.) Endlich nimmt der Priester den gekochten Bug vom Widder sammt einem Kuchen und Fladen aus dem Korbe, legt selbige auf die

Hände des Nasiräers und webt es als Webe vor Jehova. Diese Opfertheile fielen dem Priester zu neben der Webebrust und Hebeschulter, die ihm ohnehin (wie bei allen Heilsopfern) gehörten. Nachdem so das Gelübde gelöst, ist dem Nasiräer das Weintrinken wieder gestattet. Hat er außerdem noch andere Leistungen gelobt, so muß er diese gleichzeitig vollziehen. — Dieses Gesetz handelt demnach nur von einem für bestimmte Zeit übernommenen Nasiräat. Die gewöhnliche und zugleich kürzeste Dauer desselben betrug nach der späteren Ordnung (**Mischna Nasir 1, 3**, vergl. **Jos. b. jud. II, 15, 1**) dreißig Tage, was die Rabbinen aus dem Zahlwerth des יִהְיֶה 4 Mos. 6, 5 begründeten. Daneben gab es aber auch lebenslängliche Nasiräer (נְזִירֵי עוֹלָם, wogegen die anderen נְזִירֵי יָמִים oder נְזִירֵי זְמַן קָצוּב hießen) und zwar konnten zu dem lebenslänglichen Nasiräat Kinder schon vor der Geburt bestimmt werden, wie Simson, Samuel, Johannes der Täufer *). Hierbei ist bemerkenswerth, daß Simson's Mutter nach Richt. 13, 4. während der Schwangerschaft des Weins und berauschenden Getränks, so wie unreiner Speise sich enthalten muß; beginnt doch auch bei Johannes dem Täufer nach Luk. 1, 15 die Weihe bereits im Mutterschoß. **Mischna Sota 3, 8.** spricht nur dem Vater, nicht aber der Mutter das Recht zu, den Sohn, ehe er das 13te Jahr erreicht hat, zum Nasiräat zu geloben, ohne daß ersichtlich ist, wie man dieß mit 1 Sam. 1, 11 vereinigte. — Die spätere Satzung (**Mischna Nasir 1, 2**) unterscheidet von dem gewöhnlichen נְזִיר עוֹלָם noch den Simsons-Nasiräer. Jener darf sich das Haar verkürzen, wenn es ihm zu lästig wird, nach dem Vorgang Absalom's (2 Sam. 14, 26), den man als Nasiräer betrachtete, dem Simsons-Nasiräer ist dieß nie gestattet; dagegen ist der letztere bei Verunreinigung nicht zu dem gesetzlichen Reinigungsopfer verpflichtet, weil Simson nach der Verunreinigung Richt. 14, 8 f. 15. keines gebracht hat.

Das Nasiräat wird 4 Mos. Kap. 6. bereits als bekannt vorausgesetzt; es scheint demnach auf einer älteren Volkssitte zu beruhen, über deren Ursprung sich jedoch nichts Sicheres bestimmen läßt. Die von Spencer (de leg. hebr. III, 6. 1.), J. D. Michaelis (Entw. der typ. Gottesgelahrtheit, 2. Aufl. S. 52) u. A. beliebte Ableitung aus Aegypten stützt sich namentlich auf Diod. sic. 1, 18., wornach Osiris bei seinem Zug nach Aethiopien gelobte, bis zu seiner Rückkehr nach Aegypten sein Haar wachsen zu lassen, ferner 1, 83, wornach die Aegypter bei Erkrankungen ihrer Kinder ein derartiges Gelübde zu übernehmen pflegten. Allein diese Sitte ist bekanntlich gar nicht spezifisch ägyptisch; das Haaropfergelübde findet sich auch bei anderen alten Völkern, es wurde namentlich vor dem Antritt einer gefahrvollen Reise geleistet (vgl. z. B. das Gelübde des Achilleus in der Iliade 23, 141 ff.). Auf der anderen Seite ist freilich eben so unhaltbar, was Vatke (Relig. des A. T. S. 283) gegen den ägyptischen Ursprung des Näsiräats erinnert, daß nämlich das Verbot des Weingenusses sich erst im Weinland Kanaan habe ausbilden können, da die biblischen Angaben, welche dem alten Aegypten den Weinbau zuschreiben, durch die Denkmäler vollständig bestätigt worden sind (s. Hengstenberg, die Bücher Mosis und der Könige S. 12 ff.). Wie es sich mit dem Ursprung des Nasiräats verhalten möge, die **Bedeutung** desselben kann jedenfalls nur aus dem A. T. selbst erkannt werden. Diese liegt nach 4 Mos. Kap. 6. in einer spezifischen Weihe, Hingabe der Person an Jehova. Das erste Nasiräatserforderniß, die Enthaltung vom Wein und sonstigem berauschenden Getränk, ja von Allem was vom Weinstock kommt, bildet das eigentlich asketische Stück des Gelübdes. Der Nasiräer soll hiernach nicht bloß stets die volle Klarheit und Nüchternheit des Geistes bewahren, sondern es ist zugleich, wie Keil (Handb. der bibl. Archäologie I, 324) mit

---

*) Schröring in der Abhandl. „Samuel als Beter“ (Zeitschr. f. luth. Theol. 1856. S. 420 f.) sucht zu zeigen, daß auch Elia Nasiräer gewesen sey. Doch reicht das Beigebrachte zum Beweis nicht aus. Namentlich in 2 Kön. 1, 8. ist doch am wahrscheinlichsten בַּעַל שֵׂעָר nicht auf den langen Haarwuchs, sondern auf den härenen Prophetenmantel zu beziehen.

Recht geltend macht, jene Entsagung Sinnbild der Enthaltung von den die Heiligung gefährdenden deliciae carnis, wie z. B. Hos. 3, 1. die Traubenkuchen den Sinnen-Reiz des Götzendienstes bezeichnen. Wenn aber schon bei diesem Stück des Nasiräats eine Anspielung auf die Lebensordnung der Priester 3 Mos. 10, 9 ff. kaum verkannt werden kann, so tritt noch deutlicher in dem Verbot der Verunreinigung an der Leiche selbst eines der nächsten Angehörigen die Beziehung auf die dem Hohepriester 3 Mos. 21, 11. gegebene Vorschrift hervor. Die Idee des priesterlichen Lebens, seine Reinheit und Unberührtheit von Allem, woran Tod und Verwesung haftet, die selbst über die innigsten irdischen Bande sich hinwegsetzende Hingabe an Gott soll der Nasiräer in sich ausprägen. Diese Verwandtschaft des Nasiräats mit dem Priesterthum ist auch von jeher anerkannt worden (vergl. Philo, de vict. §. 13.; Maimon. More Neb. 3, 48 *)). Allerdings schließt das Nasiräat als solches keinen besonderen Dienst am Heiligthum in sich; in 1 Sam. 1, 11 sind die Worte „ich gebe ihn Jehova alle Tage seines Lebens", die nach V. 22. u. s. w. auf einen bleibenden Dienst am Heiligthum gehen, wahrscheinlich als ein zum Nasiräat hinzukommendes, besonderes Gelübde zu fassen; daß die am Heiligthum dienenden Frauen (2 Mos. 38, 8; 1 Sam. 2, 22) Nasiräerinnen gewesen, läßt sich ebenfalls nicht nachweisen. Es handelt sich beim Nasiräat, wie gesagt, nur um die Verwirklichung der Idee des priesterlichen Lebens, um die freie Aneignung dessen, was dem Priester kraft des auf seiner Abstammung ruhenden Berufs auferlegt wurde, sich nämlich Gott verlobt zu tragen und darum Allem, was mit dieser Hingabe im Widerspruch stand, abzusagen. Daß aus einem solchen priesterlichen Karakter, einem solchen „die tiefsten Kräfte spannenden Glauben, Jehova besonders eigen zu seyn" (s. Ewald, Gesch. des Volk. Isr. II, 404), auch eine besondere Freudigkeit zum Gebet, namentlich zur Fürbitte, entspringen konnte, ist nicht zu bezweifeln; die besondere Gebetskraft Samuel's aber dürfte doch wohl weniger mit seinem lebenslänglichen Nasiräat (wie Schröring in der oben angef. Abh. nachzuweisen sucht), als mit seiner prophetischen Stellung und Begabung in Zusammenhang zu setzen seyn. — Eine ausführlichere Erörterung erfordert noch das dem Nasiräer auferlegte Wachsenlassen des Haares. Auch für dieses könnte man eine Analogie in der priesterlichen Lebensordnung zu finden geneigt seyn, nämlich in dem Gebot 3 Mos. 21, 5., wornach der Priester keine Glatze auf dem Haupte scheeren und die Ecken des Bartes nicht abschneiden darf, was einen Gegensatz gegen die ägyptische Priestersitte bildete (Herod. II, 36. „Die Priester der Götter tragen sonst überall langes Haar, in Aegypten aber scheeren sie sich"). Da aber andererseits, wenigstens nach Ezech. 44, 20. bei'm Priester auch zu langes Haar — eben jenes פֶּרַע, welches 4 Mos. 6, 5. vom Nasiräer fordert — nicht stattfinden soll, so ist auf diese Analogie kein Gewicht zu legen. Das lange Haar des Nasiräers hat vielmehr ein anderes Analogon bei'm Hohepriester. Nach 4 Mos. Kap. 6. nämlich bildet es augenscheinlich den Weiheschmuck des Nasiräers; es ist nach V. 7. das נֵזֶר seines Gottes auf seinem Haupte und führt also denselben Namen, wie das Salböl auf dem Haupte des Hohepriesters, 3 Mos. 21, 12. und das hohepriesterliche Diadem, 2 Mos. 29, 6. Darauf, daß das נֵזֶר als Schmuck zu betrachten ist, weist auch Jer. 7, 29 hin. Da in dem freien Haarwuchs die Weihe des Nasiräers kulminirt (daher der Ausdruck קִדַּשׁ אֶת־רֹאשׁוֹ 4 Mos. 6, 11; vgl. V. 9.), so wird in ihm auch die Bedeutung des Nasiräats am vollkommensten sich ausprägen. Das aber wäre nicht der Fall, wenn das Wachsenlassen des Haares, wie Hengstenberg a. a. O. S. 203 und G. Baur z. Am. 2, 11 annehmen, nur die negative Bedeutung hätte, daß der Nasi-

*) Auch Mischna Nasir 7, 1. stellt 4 Mos. 6, 5 f. und 3 Mos. 21, 11. zusammen und erörtert hierbei die spitzfindige Controverse, wie es sich verhalte, wenn der Hohepriester und der Nasiräer auf der Reise auf einen מֵת מִצְוָה d. h. auf einen Todten, der Niemand hat, der ihn bestatte, stoßen. Es werden verschiedene Ansichten angegeben; die Entscheidung aber fällt dahin aus, daß in diesem Falle der Nasiräer sich verunreinigen dürfe, der Hohepriester aber nicht, weil die Heiligkeit des ersteren nicht, wie die des Hohepriesters, eine ewige sey.

räer, indem er das vom gewöhnlichen Anstand geforderte Scheeren des Haares unterlasse, das thatsächliche Bekenntniß ablege, er wolle der Welt entsagen und darum jeden Schein eitler Selbstgefälligkeit meiden. (Verwandt ist die Ansicht des R. Bechai — s. Carpzov, app. S. 153 —, der in dem langen Haar des Nasiräers ein Zeichen der Trauer sehen will; ebenso J. D. Michaelis a. a. O. S. 127). Das Scheeren des Haars bei dem gereinigten Aussätzigen, in Folge dessen dieser dem menschlichen Verkehr wiedergegeben wird, ist nicht zur Erläuterung von 4 Mos. 6, 18 herbeizuziehen. Auf die richtige Deutung leitet vielmehr 3 Mos. 25, 5. 11., wo die Weinstöcke, die im Sabbath- und Jobeljahr unbeschnitten frei wuchern und nicht abgeärntet werden sollen, Nasiräer heißen. Die Weihe des Weinstocks wird nämlich dadurch vollzogen, daß seine ganze Triebkraft sich unverkümmert entfalten und das durch sie Produzirte profaner Einwirkung und Verwendung entzogen werden soll. In ähnlicher Weise ist der freie Haarwuchs des Nasiräers Symbol der Kraft und Lebensfülle; indem derselbe während der ganzen Weihezeit unantastbar ist, wird die Person des Nasiräers mit ihrer ganzen Kraftfülle als Gott angehörig und seinem Dienste geweiht bezeichnet, und eben darum bildet der Haarwuchs einen heiligen Schmuck, ähnlich dem Diadem, das den Hohepriester als gottgeweihte Person zu erkennen gibt (2 Mos. 28, 36). Das Gebot des freien Haarwuchses bildet so die positive Seite zu dem Verbot aller Berührung mit Todten (vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II, 433). Zur Rechtfertigung dieser Deutung darf wohl auch an jene heidnischen Haaropfer (z. B. der atheniscchen Jünglinge Plut. Thes. c. 5.; vrgl. die trözenische Sitte, Lucian. de Dea Syra c. 60.) erinnert werden, denen die Anschauung, daß das Haar im Allgemeinen Symbol der Lebenskraft, das Barthaar Kennzeichen der Mannheit ist, zu Grunde liegt. Vorzugsweise aber zeugt für die gegebene Erklärung das Beispiel Simson's, bei dem das Haar nicht bloß als Symbol, sondern sogar als Vehikel der Kraftfülle erscheint, durch die er zum Befreier seines Volkes ausgerüstet wird. Die Siebenzahl der Haarflechten Richt. 16, 13. läßt den Haarschmuck des Gottverlobten zugleich als Bundeszeichen erscheinen, was er wirklich im weiteren Sinne ist. Eben das Beispiel Simson's zeigt aber, daß dieses Symbol nicht bloß mit Bähr (S. 432) ethisch gewendet, als Bild der Heiligkeit als der Blüthe des Lebens gefaßt werden darf, wenn gleich die ethische Anwendung, die volle Hingabe der Lebenskraft zum Dienst des Herrn unmittelbar sich anschließt. — Eine andere Deutung hat Baumgarten (im Commentar z. 4 Mos. Kap. 6. und die Apostelgesch ꝛc. Bd. II, 1. S. 307) aufgestellt; unter Vergleichung von 1 Kor. 11, 3—16. sieht er in dem Haarwuchs das Zeichen der Abhängigkeit, des Untergebenseyns, bei welcher Auffassung sich keine natürliche Erklärung der obigen Data ergibt. Umgekehrt hat Vitringa (observ. sacr. ed. 1723. I. 70) unter Beiziehung von 5 Mos. 32, 42. Ps. 68, 22. das lange Haar bei den Tyrannen als symbolum libertatis et naturae indomitae und so, das Symbol geistlich wendend, das Nasiräat als symbolum status perfectae libertatis filiorum Dei etc. gefaßt (vgl. desselben Abh.: typus Simsonis mystice expositus im 6ten Buch der observ. S. 507 f.). Die Bedeutung des in Folge eines Bruchs des Nasiräats stattfindenden Opferaktes erhellt aus dem, was über die betreffenden Opfer in dem Artikel „Opfercultus des A. T." zu sagen ist; dagegen ist hier noch die Ausweihung des Nasiräers näher zu erörtern. Von den drei dazu gehörigen Opfern, dem Brandopfer, das die Grundlage des ganzen Opferaktes bildete, dem zur Sühnung etwa vorgekommener unwesentlicher Vergehungen bestimmten Sündopfer und dem Heilsopfer, ist natürlich das dritte das höchste, wie dieß schon in der Forderung des höheren Opferthieres ausgedrückt ist. Ueber das, was diesem Heilsopfer mit anderen Gelübdeopfern gemeinsam ist, s. wieder den Artikel „Opfercultus des A. T." Eigenthümlich ist ihm erstens dieß, daß der Nasiräer das abgeschorene Haar in das Opferfeuer (denn an dieses, nicht an das bloße Kochfeuer ist nach dem Sinn des Gesetzes ohne Zweifel zu denken) zu werfen hatte, zweitens die Webe eines weiteren Opfertheils. Durch den ersteren Akt wurde der Weihe-

schmuck des Nasiräers aller Profanirung entzogen und dem hingegeben, zu dessen Ehre er getragen worden war, was, wie bei den Theilen der Opferthiere, die nicht genossen werden durften, durch die Verzehrung mittelst der Opferflamme bewirkt wurde. Durch das Zweite aber wurde angedeutet, daß die Tischgenossenschaft mit dem Herrn, welche durch das Heilsopfer vermittelt wird, hier in erhöhetem Maße stattfinde, wie dieß das natürliche Ergebniß der priesterlich heiligenden Gemeinschaft war, in welche den Nasiräer sein Gelübde zu Gott gesetzt hatte (s. Keil a. a. O. S. 326).

Das Nasiräat scheint, wie aus dem Beispiel Simson's und Samuel's und aus Am. 2, 11 geschlossen werden darf, besonders in der Richterzeit in Uebung gewesen zu seyn. Die Zerrüttung jener Zeit mag Einzelne um so stärker getrieben haben, im Nasiräat dem Volke das Bild seiner heiligen priesterlichen Bestimmung vorzuhalten. Daß Am. 2, 11 die Erweckung von Nasiräern neben den Propheten als eine besondere göttliche Gnadenerweisung bezeichnet, bedarf nach dem Bisherigen keiner besonderen Erklärung. Der Ausdruck an jener Stelle: „ich erweckte“ u. s. w., weist, wie das in V. 12. Gesagte, auf einen Gegensatz hin, in den solche Gottverlobte zu der Masse des Volkes traten. Dagegen wissen wir von Nasiräervereinen und einem Zusammenhang derselben mit den Prophetencönobien (Vatke a. a. O. S. 285 ff.) lediglich nichts. — In den jüngeren Schriften des A. T. ist das Nasiräat nie erwähnt; doch sind die Rechabiten, die nach Jer. 35, 8 ebenfalls den Weingenuß vermieden (s. den betr. Art.), als eine verwandte Erscheinung zu betrachten. Die Gesetzlichkeit der nachexilischen Zeit führte auch zur Erneuerung des Nasiräats. Zuerst werden 1 Makk. 3, 49 Nasiräer erwähnt; unter Jannäus tritt einmal eine Schaar von 300 Nasiräern auf (s. Lightfoot zu Luk. 1, 24). Das Nasiräatsgelübde wurde nun üblich bei Krankheiten und anderen Nothfällen (Jos. b. jud. II, 15), bei Reisen (Mischna Nasir 1, 6) u. dergl. Nach Mischna Nasir 5, 5 f. war es eine ganz gewöhnliche Betheuerungsformel geworden: „ich will Nasiräer seyn, wenn“ u. s. w. Welchen äußerlichen Karakter das Gelübde nun an sich trug, kann man an den Satzungen abnehmen, mit denen es in der Mischna ausgestattet ist; doch finden sich auch Urtheile jüd. Lehrer, wie Simeon's des Gerechten, welche die Gelübdesucht mißbilligten (vgl. Jost, Gesch. des Judenth., 1857, I, S. 171 f.), und in Johannes dem Täufer und Jakobus dem Gerechten, bei welchem letzteren (s. Hegesipp. bei Euseb. K.-G. II, 23) das Nasiräat mit essenischer Ascese verbunden erscheint, trägt dasselbe ganz den seiner Bedeutung entsprechenden ernsten Karakter*).

Zum Schluß ist noch über die Stellen der Apostelgeschichte zu handeln, die sich auf ein Nasiräatsgelübde des Apostels Paulus beziehen sollen, wobei sich die Gelegenheit ergeben wird, noch einige der späteren Bestimmungen über die Sache mitzutheilen. — Was zuerst 18, 18 betrifft, wo die Worte *κειράμενος τὴν κεφαλὴν* rc. nicht als Aussage über Akylas, sondern über Paulus zu fassen sind, so unterliegt allerdings die Beziehung derselben auf das Nasiräat bedeutenden Schwierigkeiten. Wohl setzt Mischna Nasir 3, 6 voraus, daß man das Nasiräatsgelübde auch außerhalb des Landes Israel übernehmen konnte; aber bestimmt wird ebendaselbst gelehrt, daß man es auf fremdem Boden nicht absolviren (המשלים) durfte, was auch ganz im Sinne des Gesetzes ist, welches ja das Erscheinen des Nasiräers am Heiligthum gebietet. Nur darüber war nach der angef. Stelle Streit unter den Schulen Schammai's und Hillel's, wie lange einer, der im Auslande das Nasiräat gelobt hatte, nach seiner Ankunft im heiligen Lande seine Weihezeit aushalten mußte. Schammai forderte hierfür nur dreißig Tage, wogegen Hillel der Ansicht war, daß die ganze Weihezeit wieder von vorne begonnen werden müsse. Als Beispiel der letzteren Art wird die Königin Helene angeführt, welche, am Schluß eines 7jährigen Nasiräats in's Land kommend, noch einmal einer 7jährigen Weihezeit sich unterwarf. Uebrigens hat auch die Bestimmung Schammai's, welche eine

*) Ueber den wahrscheinlichen Zusammenhang des Essäismus mit dem Nasiräat vgl. Grätz, Geschichte der Juden. 3. Bd. 1856.

zwar kurze, doch vollständige Weiheperiode fordert, die Voraussetzung, daß der Nasiräer als solcher eigentlich nicht auf dem unreinen Boden des Heidenthums verweilen dürfe (s. Maimon. z. d. St. bei Surenhus.) Daher wollten schon einige Aeltere an der anges. St. der Apostelgesch. die tonsura immunditiei verstehen; ein unrein gewordener Nasiräer durfte nämlich (s. die Stellen aus Maimon. bei Carpzov, opp. S. 159) sein Haar am siebenten Tage auch außerhalb der Heiligthumsstätte abscheeren, aber eben במדינה, was nach bekanntem rabbinischen Sprachgebrauch auf das heilige Land außer Jerusalem geht; und am achten Tage mußte dann doch der Nasiräer sein Reinigungsopfer am Tempel darbringen, was bei Paulus im vorliegenden Falle eine Unmöglichkeit gewesen wäre. Dagegen könnte es keinem Bedenken unterliegen, in dem κειρ. κεφ. ein Haarscheeren zum Beginn der Weihezeit zu finden; denn wenn auch hiefür schwerlich mit Neander Jos. b. jud. II, 15., angeführt werden darf, wo eben der Ausdruck ungenau scheint, so ist doch mit dem Gesetz 4 Mos. Kap. 6. wohl vereinbar, daß, wie der verunreinigte Nasiräer seine neue Weihezeit mit geschorenem Haupte begann, ein solches Scheeren auch vor dem Antritt des Gelübdes überhaupt stattfinden konnte, damit der heilige Haarschmuck ganz ein während der Weihezeit erzeugter wäre. Freilich fehlt jede Andeutung in der Apostelgesch., daß Paulus sein Gelübde damals erst begonnen und es dann in Jerusalem vollendet habe. Darum ist wahrscheinlich anzunehmen, daß nicht an ein eigentliches Nasiräatsgelübde zu denken ist, sondern an ein demselben verwandtes, wie es bei den Juden in der Diaspora als Surrogat für das ihnen schwer zugängliche Nasiräat aufgekommen seyn mag, wobei auch die heidnische Sitte der Haarschurgelübde eingewirkt haben könnte. — Was endlich das Apostelgesch. 21, 23 ff. Erzählte betrifft, so bezieht sich V. 24. auf eine auch sonst erwähnte jüdische Sitte. Da die Ausweihung des Nasiräers, wie aus dem Obigen erhellt, mit bedeutendem Aufwand verknüpft war, so galt es als ein gutes Werk, wenn Jemand die Kosten der Nasiräatsopfer übernahm und so auch Aermeren die Vollziehung des Gelübdes ermöglichte. So erzählt Jos. Ant. XIX, 6. 1. vom König Agrippa: *Ναζιραίων ξυρᾶσθαι διέταξε μάλα συχνούς.* Vgl. auch Mischna Nasir 2, 6. Eine Erweisung dieser Wohlthat konnte nicht auch den Wohlthäter zur Uebernahme eines vollen Nasiräatsgelübdes für seine Person verpflichten; selbst wenn er sich an der Weihe der von ihm unterstützten Nasiräer persönlich betheiligte, konnte dieß doch nur bis zum Ablauf der Weihezeit der letzteren dauern, sonst wäre ja diese ungebührlich verlängert worden. Das Schweigen der Mischna über diesen Punkt wird nicht als Gegenbeweis geltend gemacht werden dürfen. Von einer eigentlichen Nasiräatsperiode von sieben Tagen, die allerdings mit der jüdischen Ordnung in entschiedenem Widerspruch wäre, ist also V. 27. auf keinen Fall zu verstehen. Die sonst über die Erklärung der Stelle bestehenden Differenzen (s. Wieseler, Chronol. des apostol. Zeitalters, S. 107 f., und gegen ihn Baur in den theol. Jahrb. 1849, S. 481 ff.) berühren die Nasiräatsordnung nicht. **Oehler.**

Nassau, Einführung des Christenthums, der Reformation; kirchliche Statistik. Die Bewohner der Landschaften, die an beiden Ufern der Lahn, abwärts Wetzlar, sich nordwärts bis gegen die Sieg hinziehen und südwärts an den Rhein und Main grenzen, und welche das heutige Herzogthum Nassau umfaßt, empfingen die ersten Lichtstrahlen des Evangeliums schon zu den Zeiten der römischen Weltherrschaft, besonders nachdem die römischen Kaiser Christen geworden waren. Zwar gibt es keine geschichtlichen Urkunden, die diese Behauptung erhärteten; allein ihre Richtigkeit erhellt doch aus dem Umstand, daß die Grenzen der Mainzer Diöcese, wie sie bis in's zwölfte Jahrhundert noch in Nassau bestanden, genau mit denen der alten römischen Militär- und Civileintheilung in diesen Gegenden zusammenfallen. Wäre das Christenthum erst nach dem Untergange der römischen Herrschaft in Nassau eingedrungen, dann würden die Sendboten der Bischöfe von Mainz und Trier, die aller Wahrscheinlichkeit nach zuerst das Wort von Christo an den Ufern der Lahn predigten, ihre Wirksamkeit nicht so auf das Gebiet des römischen Territoriums beschränkt haben.

Von festen Ansiedelungen dieser christlichen Sendboten oder vom Bau christlicher Kirchen ist übrigens aus dieser Zeit keine Spur vorhanden. Der erste Reiseprediger dieser Art, dem die Sage die Erbauung einer Kapelle an der Stelle zuschreibt, wo jetzt noch die älteste Kirche des ganzen Nassauer Landes steht, in Dietkirchen bei Limburg, war der Presbyter Lubentius, der, ein Schüler des Bischofs Maximinus von Trier, die Mosel und Lahn entlang, das Evangelium mit solchem Erfolg verkündigte, daß er in der vorbezeichneten Gegend die zerstreut wohnenden Gläubigen zu einem regelmäßigen christlichen Gottesdienste in der von ihm erbauten Kapelle versammeln konnte. Später soll er dann wieder an die Mosel zurückgekehrt und hier im J. 350 von Feinden des Christenthums erschlagen worden seyn. Die Sage läßt den Märtyrer aber noch sterbend verordnen, daß man seine Leiche in einem Nachen dem Wasser übergeben solle, damit es ihn zu denen trage, die sein Wort besser aufgenommen hätten; und da sey der Nachen die Mosel herab- und die Lahn hinaufgefahren ohne alle menschliche Hülfe bis zu der Kirche von Dietkirchen, wo seine Gebeine in einem silbernen Schrein, der die Form eines Schiffchens hatte, bis in die neueste Zeit in der That aufbewahrt wurden. Bei der Völkerwanderung mögen diese ersten christlichen Pflanzungen in den Lahngegenden allerdings Noth gelitten haben; aber völlig ausgerottet können sie doch nicht worden seyn, da damals keine Auswanderungen der unter der römischen Herrschaft angesessenen Bevölkerung stattfand, und da schon nach der Schlacht bei Zülpich im J. 490 dieser Landstrich unter das Szepter der christlichen Frankenkönige kam. Die Geschichte schweigt indessen auch da noch gänzlich über die Einführung und Ausbreitung des Christenthums in Nassau, und erst gegen das Ende des sechsten Jahrhunderts taucht aus dem langen Dunkel der Name des heiligen Goar († 575) auf, der, aus Aquitanien stammend, am Ufer des Rheins sich als Einsiedler niederließ an der Stelle des freundlichen Städtchens, das heute noch seinen Namen trägt, und der von da oft in das gegenüberliegende Nassauische gewandert seyn muß, den zerstreuten Brüdern dort die Hände stärkend und unter den Heiden missionirend, woher denn auch auf der anderen Seite des Rheins der nassauische Ort und Amt St. Goarshausen seinen Namen verewigt.

Eine feste Gestaltung empfing das christliche Wesen im Nassauer Lande erst durch den Mann, der auch für die meisten übrigen Theile des deutschen Vaterlandes als der Apostel des Christenthums und der Begründer der Kirche dasteht, durch B o n i f a c i u s. In dem Missive, welches demselben im Jahre 739 der Pabst Gregor III. auf seiner zweiten Rückreise von Rom mitgab, werden unter den Völkern, unter denen Bonifacius die christliche Kirche gegründet oder befestigt habe, auch die Bewohner der Lahn, der Nister (eines Flüßchens auf dem Westerwald) und der Wetter (im östlichen Theile des Nassauischen) genannt. Von jetzt an wurden auch in verschiedenen Theilen des Landes Kirchen gebaut. Die älteste von allen ist die oberwähnte von Dietkirchen, welches der Sitz eines trierischen Archidiakonats wurde, das mit seinen sechs Rural-Capiteln zur Zeit der Reformation fast das ganze Nassauerland umspannte. Nach dieser folgen im Alter die Kirchen von Limburg, gegründet 909, von Weilburg (912), von Heiger (913), und noch später bedeutende Klosterstiftungen, wie Seligenstadt auf dem Westerwalde (933), Schönau bei Bacharach (1132), Arnstein an der Lahn (1138), Thron in der Wetterau (1243), Lindenthal bei Limburg (1238), Clarenthal bei Wiesbaden (1296). Von l a t e i n i s c h e n S c h u l e n wie überhaupt von Schulen gab es dagegen im ganzen Mittelalter in Nassau nur die im W a l p u r g i s s t i f t zu W e i l b u r g, gleichzeitig mit der dortigen Kirche von Kaiser Konrad I. gegründet, unter deren sechs Stiftsgeistlichen einer mit dem Titel Scholasticus seine Pfründe bloß für das Schulehalten genoß nach der von Karl dem Großen für alle Stifter getroffenen Verordnung. Gegen die Zeit der Reformation hin war aber auch diese einzige nassauische Bildungsanstalt zu einer bloßen geringen Trivialschule herabgesunken, in welcher außer Lesen, Schreiben und Singen nur etwas Mönchslatein aus dem Donat gelehrt wurde von einem schlecht bezahlten Schulmeister, dem der Scholasticus an seiner Statt die Arbeit übertragen hatte, und

der darüber klagt, daß er seinen Prinzipal in zwei Jahren nur einmal in seiner Schule gesehen habe.

So sah es im heutigen Nassau aus, als die Bewegungen der Reformation in Deutschland anhuben. Kurz zuvor (im J. 1516) hatte Graf Wilhelm, genannt der Reiche, die Regierung über das Erbe der Ottonischen Linie angetreten, welches bedeutender war, als das der anderen Walramischen in Weilburg, Idstein und Wiesbaden verzweigten Linie, indem es die Landschaften von Siegen, Dillenburg, Hadamar, Hall, Diez und Wehrheim umfaßte. Dieser Graf Wilhelm hatte in seinem Karakter viel Aehnlichkeit mit seinem berühmteren Zeitgenossen Friedrich dem Weisen von Sachsen. Er hatte auch, wie dieser, ein für die Wahrheit empfängliches Herz und ging, wie dieser, in den Neuerungen und Verbesserungen bedächtig und ruhig zu Werke. Auch war er, wie dieser, dem Kaiser Karl näher befreundet, ja er gehörte, wie seine Agnaten, die schon damals Herrschaften in den Niederlanden besaßen, gleichsam zu der Hausfreundschaft des niederländischen Karl, und dieser bediente sich seiner öfters zu Unterhandlungen mit anderen Fürsten. Eben so wie Friedrich widersetzte auch er sich dem Betrieb des Ablaßhandels in seinen Landen. Auf dem Reichstage zu Worms lernte er Luther persönlich kennen und ward mit Hochachtung vor ihm und seinem Werk erfüllt. Um mehr von demselben kennen zu lernen, wandte er sich an dessen Landesherrn mit der Bitte um Uebersendung seiner Schriften. Der Kurfürst Friedrich schickte ihm, was er gerade zur Hand hatte, und schrieb dazu: „Mit Gottes Hülfe will ich damit einen guten Christen aus Euch machen.“ Auf dem Reichstage zu Augsburg, dem Wilhelm beiwohnte, mag sich seine evangelische Richtung noch weiter befestigt haben. Doch hielten ihn die Rücksichten auf seinen kaiserlichen Gönner und Freund, zu dessen Staatsrath und beständigem Gefolge sein eigener Bruder gehörte, immer noch ab, seine der Reformation zugethane Gesinnung öffentlich an den Tag zu legen, so daß Karl nach dem Augsburger Reichstag ihn noch als seinen Gesandten nach Wittenberg abordnete, mit dem Auftrag, den jungen Kurfürsten von der Sache der Lutheraner abwendig zu machen. Aber siehe, dieser sein Besuch im Hauptlager der Reformation diente nur dazu, den Grafen Wilhelm selbst für dieselbe zur Entscheidung zu bringen. Nach seiner Rückkehr aus Wittenberg in seine Residenz Dillenburg erwählte Graf Wilhelm zwei evangelische Prediger, den einen, Heilmann von Crombach, zu seinem Hofkaplan in Dillenburg und den anderen, Leonhard Mogner, zum Pfarrer in Siegen, und übertrug denselben die Abfassung einer verbesserten Kirchenordnung, welche um das Jahr 1531 im Druck erschien und zunächst nur gegen die groben Mißbräuche ankämpft, gegen das Wallfahren, weil damit viel Geld und Zeit verschwendet wird zum Schaden der Sitte, gegen die Kirchweihen, sie sollten fortan alle auf einen Tag gehalten werden, gegen das unerbauliche Predigen — es sollten keine Legenden der Heiligen mehr auf die Kanzel gebracht werden, sondern nur Gottes Wort — gegen den Unfug im Beichtstuhl — es sollte nur an unverdächtigen Orten gebeichtet werden, gegen die Ceremonien — sie sollten dem Volke erklärt werden und nicht als zur Seligkeit nöthig gelten, gegen den anstößigen Wandel der Priester — sie sollten keine verdächtigen Weibspersonen bei sich haben und sich der Wirthshäuser enthalten. Dabei blieb die Messe noch unangetastet stehen und Kaiser Karl hoffte, auch den Grafen Wilhelm von weiteren Neuerungen abzuhalten, indem er ihm die Statthalterschaft in Würtemberg anbot und ihm die Statuten des goldenen Bließes übersandte mit dem Versprechen des nachfolgenden Ordens, wofern er der römischen Kirche treu bliebe. Allein Wilhelm ließ sich dadurch in dem einmal betretenen Wege der Reformation nicht aufhalten. Er trat vielmehr im Jahre 1534 in den Schmalkaldischen Bund ein und führte nun im Dillenburgischen und Siegenschen die Nürnberger Reformations- und Kirchenordnung ein, nach welcher bekanntlich die Privatbeichte und Absolution nicht mehr als zur Seligkeit nöthig, sondern nur noch als nützlich dargestellt wurde und an die Stelle der stillen Priestermesse die Gemeindecommunion unter beiden Gestalten treten sollte. Die

letzte Hand legte Wilhelm an sein Werk i. J. 1538 durch die Berufung des berühmten sächsischen Theologen Erasmus Sarcerius, den er zum Superintendenten und Visitator der Kirche in seinen Landen machte. Dieser veranstaltete sogleich Synoden, eine in Dillenburg und eine in Siegen, in welchen halbjährlich die Geistlichen der betreffenden Bezirke unter seinem Vorsitz zusammenkamen. Diese dienten zur Aufklärung über die evangelische Wahrheit, zur Besprechung über die streitigen Lehrpunkte, zur Empfehlung guter Bücher, zur Prüfung des theologischen Wissens. Als Normalbuch wurden in diesen Synoden Melanchthon's loci festgesetzt. Zugleich wurden diese Synoden die richterliche Instanz für den Wandel und die Dienstführung der Geistlichen, und die noch vorhandenen Synodalakten beweisen, wie viel in dieser Hinsicht da zu untersuchen und zu rügen war. Sarcerius richtete auch gelehrte Schulen ein zu Dillenburg, Herborn, Siegen und Hadamar, veranlaßte den Grafen Wilhelm, tüchtige Lehrkräfte von auswärts herbeizuziehen, und lehrte selbst mit vielem Eifer an der Schule zu Herborn. Endlich um aus dem Lande selbst dem schreienden Bedürfniß nach gelehrten Dienern der Kirche entgegenzukommen, setzte er die Gründung von Stipendien in's Werk und entwarf selbst die erste Stipendienordnung, nach welcher zehn taugliche Jünglinge zwei Jahre lang auf der neu gegründeten Universität Marburg mit dem nöthigen Unterhalt versehen wurden (24—36 Rädergulden waren dazu hinreichend), und sich dafür dem Kirchendienst im Vaterlande zur Verfügung stellen mußten.

Inmitten dieser seiner segensreichen Wirksamkeit ward aber der Dillenburgische Reformator Sarcerius gestört durch die üble Wendung, welche der unglückliche Ausgang des Schmalkaldischen Krieges in die kirchlichen Verhältnisse der Protestanten brachte. Graf Wilhelm hatte zwar an diesem Kriege keinen thätigen Antheil genommen. Der Landgraf Philipp von Hessen, mit dem Wilhelm damals wegen des Besitzes von Katzenellenbogen in einen langwierigen Prozeß verwickelt war, hatte gegen seinen Eintritt in den Schmalkaldischen Bund protestirt und es durchgesetzt, daß ihm auf den Bundestagen wenigstens keine Stimme zugestanden ward. Deßhalb hatte Wilhelm beim Ausbruch des Krieges auch kein Contingent zum Bundesheer geschickt, und das war nun bei dem Unglück der Protestanten sein Glück, denn nun blieb sein Land auch von den drückenden Kriegscontributionen verschont und seine Herrschaft ungeschmälert und unbehelligt von dem Sieger Karl. Nur die Einführung der halb katholischen Kirchenordnung, die bis zur Ausgleichung der Lehrstreitigkeiten auf dem vielversprochenen Concil einstweilen in den protestantischen Ländern nach dem Willen des Kaisers gehandhabt werden sollte, das sogenannte Interim, mußte sich Wilhelm auch gefallen lassen und that wenigstens offiziell, was das kaiserliche Gebot verlangte. Er legte zunächst den Synoden von Dillenburg und Siegen das Interim vor und forderte die Geistlichen auf, sich zu erklären, ob sie nach demselben ihr Amt führen oder dasselbe niederlegen wollten. Darauf dankte Sarcerius ab und zog wieder nach Sachsen zurück. Die Geistlichen von Dillenburg erklärten sämmtlich, sie könnten das Interim nicht annehmen, wollten aber nicht hindern, daß papistische Priester die Messe läsen; die Synode von Siegen wollte das Interim annehmen, aber nur so weit es nicht gegen Gottes Wort wäre. Darauf ließ der Graf Wilhelm diese kaiserliche Kirchenordnung auch den Bürgerschaften in Dillenburg, Haiger und Herborn vorlesen und meldete dann dem Kaiser in seinem und im Namen der übrigen Grafen der Wetterauer Einigung, „daß sie die Religionsdeklaration bekannt gemacht hätten und sich zu ihren Unterthanen versähen, sie würden derselben genau Folge leisten.“ Mit diesem Bescheid war jedoch Karl nicht zufrieden und erwiderte den Einigungsgrafen, „sein Befehl sey nicht bloß an die Unterthanen, sondern auch an sie, die Herren ergangen, und er verlange von ihnen selbst pünktlichen Gehorsam und eine unverdunkelte zuverlässige Antwort.“ Auch die Kurfürsten von Mainz und von Trier kündigten dem Grafen an, daß sie nach dem kaiserlichen Willen nun die ihnen in seinen Landen zustehende geistliche Jurisdiktion und die eingegangenen Ruralcapitel wieder aufrichten würden, und verlangten, daß die dazu gehörigen Güter und

Renten wieder hergestellt würden. Der Kurfürst von Trier meldete zugleich zwei Visitatoren an, die demnächst erscheinen und die seiner Diöces unterworfenen Lande wieder zur allgemeinen Kirche zurückbringen würden. Die trierischen Abgeordneten kamen auch schon im Februar des Jahres 1549 in Dillenburg an und hielten mit der Einwilligung des Grafen zu Herborn eine Sendschöffen-Synode, auf der die einzelnen Geistlichen noch einmal zu Protokoll erklären mußten, ob sie sich dem Interim fügen und vom Ehestand abstehen wollten. Sie wiederholten alle, mit Ausnahme eines einzigen, ihre früher schon gegebene ablehnende Erklärung. Darauf wurde ihnen angekündigt, wenn sie das Interim nicht annähmen, wären sie ihres Dienstes entsetzt.

Dieselbe Ankündigung ließ auch der Erzbischof von Mainz an die zu seiner Diöcese gehörigen nassauischen Geistlichen ergehen, aber seine Drohungen hatten so wenig Wirkung wie die trierischen. Auch blieben die Geistlichen trotzdem, daß sie sich dem Interim nicht unterwarfen, fortwährend in ihrem Dienst, und als sich die Kurfürsten darüber beim Grafen beschwerten, entschuldigte er sich damit, daß er keine anderen Pfarrer in ihre Stellen einzusetzen habe, und bat sie, ihm welche zu schicken. Das konnten diese vorerst nicht, und da die Herrschaft des Interims überhaupt nicht von langer Dauer war, so brachte es gar keine wesentliche Veränderung in dem Stande der kirchlichen Verhältnisse von Nassau-Dillenburg hervor. Nach dem Passauer Vertrag (1552) ließ Graf Wilhelm gleich die Synoden wieder herstellen; im Jahre des allgemeinen Religionsfriedens fand er in Bernhard Bernhardi auch wieder einen Superintendenten, der das Werk des Sarcerius würdig fortsetzte, und hatte die Freude, vor seinem im J. 1559 erfolgten Tode die evangelische Kirchenverbesserung nicht nur in seinen Landen, sondern in ganz Deutschland gesichert zu sehen.

Aehnlich war der Gang des Reformationswerkes in dem benachbarten Nassau-Weilburg, wo damals Graf Philipp III. von dem Walramischen Stamm und der Saarbrückenschen Linie über die Landschaften von Weilburg und Usingen regierte. Die Reformation fand in Weilburg von geistlichen Elementen vor das uralte Walpurgisstift mit seinen sechs Kanonicis und seiner herabgekommenen lateinischen Schule, dann einen Stadtpfarrer an der Martinskirche, der auch in vielen umliegenden Dörfern die Messe las, eine Station für einen jeweilig dort terminirenden reisenden Dominikaner-Mönch aus dem Kloster Praunheim bei Frankfurt und endlich ein Johanniterkloster in einem nahe bei der Stadt gelegenen einsamen Waldthal, von dessen Gestalt es den Namen „der Pfannenstiel" führte. Aber bei keinem dieser ungeistlichen „Geistlichen" fand das Wort des neu gepredigten Evangeliums Anklang. Auch hier ging, wie im Dillenburgischen, die geistliche Bewegung von dem Landesfürsten aus. Graf Philipp war, wie sein Vetter Wilhelm, mit dem Kurfürsten von Sachsen, mit Luther und Melanchthon persönlich bekannt und nahm noch früher wie dieser das Reformationswerk in die Hand, indem er schon im Jahre 1526 den berühmten Württembergischen Theologen Schnepf von Heidelberg nach Weilburg berief. Derselbe begann sein Wirken damit, daß er mit den Stiftsherren ein Colloquium über die streitigen Lehrpunkte anstellte, das, über Tisch anfangend, bis tief in die Nacht anhielt, bei dem die Kanoniker sich oft in ihrer Heftigkeit sehr unkanonisch geberdeten und das ohne alle sichtbare Frucht blieb. Gern hätte der Graf das Stift ganz aufgehoben und aus seinen reichen Pfründen evangelische Prediger angestellt, allein er wagte es nicht aus Rücksicht auf seine Saarbrückenschen Agnaten, die damals dem Papismus streng ergeben waren. Doch ließ er ein Inventar über ihr bedeutendes und in den Händen der Kanoniker schlecht verwaltetes Stiftsvermögen aufstellen. Die Stiftsherren, in der Furcht, ihre Pfründen zu verlieren, bequemten sich endlich zu einigen Reformen, ließen es sich gefallen, daß der Graf die Besoldung Schnepf's auf ihre Einkünfte anwies und daß dieser die Stiftsschule ganz und gar in seine Hand nahm und völlig umgestaltete, wodurch sie rasch zu ansehnlicher Blüthe sich erhob. Schnepf predigte zugleich abwechselnd mit dem Stadtpfarrer in der Martinskirche und gewann den größten Theil der Bürgerschaft für den

evangelischen Glauben, trotzdem daß sein fanatischer College oft heftig gegen ihn und seine Lehre polemisirte. Auch behielt der Stadtpfarrer fortwährend die Messe bei, während Schnepf in derselben Kirche das Abendmahl unter beiden Gestalten austheilte. Da diese Stadtkirche sehr klein, feucht und baufällig war und die Menge derer, die die Predigt des Evangeliums hören wollten, nicht fassen konnte, so drang Schnepf wiederholt in den Grafen mit dem Gesuch um einen Neubau, welches die Bürger unterstützten, indem sie darauf aufmerksam machten, wie so manche kirchliche Stiftungen, die zur Unterhaltung unnöthiger Ceremonien, wie der ewigen Ampel, der Prozessionsfeierlichkeiten, dienten, dazu viel nützlicher verwendet werden könnten. Allein der Graf konnte oder wollte die nöthigen Mittel zu dem Bau nicht herbeischaffen, und diese seine allzu große Sparsamkeit ward sogar die Ursache, daß er seinen Reformator Schnepf schon nach einer kaum zweijährigen gesegneten Wirksamkeit wieder verlor. Der Stiftsdekan, der demselben seine Besoldung auszuzahlen hatte, war nämlich theils aus bösem Willen, theils wegen der Unordnung in der Verwaltung der Einkünfte darin so saumselig und nachlässig, daß Schnepf beständig um seinen rückständigen Gehalt bitten und betteln mußte, darüber in Schulden gerieth und endlich seine Stellung in Weilburg unerträglich fand und gern einen Ruf an die benachbarte Universität Marburg annahm. Der Graf wollte ihm anfangs die Entlassung aus seinem Dienste gar nicht ertheilen und mußte erst durch ein eigenhändiges dringendes Schreiben des Landgrafen von Hessen, worin ihm dieser das Bedürfniß seiner neuen Universität und die Wichtigkeit des dortigen Lehramtes für die evangelische Sache überhaupt darlegte, dazu bewogen werden. So verließ denn Schnepf das eben angefangene Reformationswerk in Weilburg schon im Jahre 1528. Als er seine Abschiedspredigt hielt, triumphirte der papistisch gesinnte Theil der Bewohner Weilburgs und schlug um die Kirche herum die Trommel. Der Bürgermeister und der Rath dagegen mit dem größten Theile der Bürgerschaft hielten eine Versammlung und setzten in derselben eine Bittschrift um Beibehaltung Schnepf's an den Grafen auf. Allein seine Versetzung nach Marburg war nicht mehr rückgängig zu machen. Der Graf seinerseits gewann aus dieser Kundgebung der evangelischen Gesinnung der Bürger mehr Muth und Eifer zur Fortsetzung der Reformation. Er setzte im Jahre 1529 den papistischen Stadtpfarrer ab und ernannte an dessen Stelle einen evangelischen Prediger und im folgenden Jahre zog er auch das Haus der Dominikaner-Station ein. Im Jahre 1536 machte Philipp den Pfarrer von Usingen, Heinrich, genannt Romanus, einen genauen Freund Schnepf's, zum Visitator über seine ganze Landeskirche, damit er zunächst auf den Wandel der Geistlichen und den Sittenzustand der Gemeinden sehen solle. Denn leider war auch hier, wie fast allerwärts, die evangelische Freiheit vielfach in den Gemeinden fleischlich gemißbraucht worden. Weil die Geistlichen keine Messe mehr lasen, meinten viele Bauern, ihnen den Zehnten nicht mehr schuldig zu seyn; weil sie ihre Sünden nicht mehr beichten mußten, meinten Viele, sie wären jetzt nicht mehr strafbar. Der neue Stadtpfarrer von Weilburg, Volkmann, eiferte darum mächtig auf seiner Kanzel gegen diesen einreißenden Leichtsinn und scheute sich nicht, Gemeindeglieder, die von ihrem ärgerlichen Wandel nicht abließen, vom Abendmahl auszuschließen und zu bannen, und das ohne alles Ansehen der Person bei Hohen und bei Niederen. Er wurde darüber beim Grafen verklagt, und als ihm das Bannen verboten wurde, entgegnete er zu seiner Rechtfertigung: „durch solche Unsitte würde die evangelische Sache in der Welt stinkend gemacht; aller Augen im Lande wären auf Weilburg gerichtet; Erasmus von Rotterdam hätte schon vor Luther die richtige Einsicht in die Wahrheit gehabt und hätte sie trefflich lehren können; allein er hätte damit keine Reformation zu Wege gebracht; nur dem Luther wäre das gelungen durch sein Eifern und sein entschiedenes heftiges Handeln.“ Gegen diese kirchlichen Veränderungen im Gebiete des Grafen that der Kurfürst von Mainz Einsprache wegen Usingen, das zu seiner Diöcese gehörte, und der von Trier wegen Weilburg, das ihm unterworfen war. Allein Graf Philipp ließ sich durch sie nicht

stören. Er trat dem Schmalkaldischen Bunde bei und stellte ein Fähnlein von acht Reitern zu seinem Heere, zog dasselbe jedoch im Jahre 1543 wieder zurück, weil seine Agnaten ihm nicht beistimmten. Das Johanniterkloster im Pfannenstiel hatte er auch schon aufgehoben und dessen beträchtliche Güter als eine Schenkung seiner Vorfahren zu seinen Hausgütern geschlagen. Endlich im Jahre 1546 ernannte er den trefflichen Tyroler Dr. Kaspar Goltwurm zu seinem Hofkaplan und hatte nun den Mann, der die Kirchenreformation in seinen Landen zur Vollendung bringen konnte. Derselbe hatte zuerst in Italien studirt, hatte da einen Abscheu vor der Sittenverderbniß der römischen Priester und vor dem Sodom des Pabstthums bekommen und war nach Wittenberg gegangen. Von da in sein Vaterland zurückgekehrt, fand er bei seinen Landsleuten mit der neuen Lehre keinen Beifall und folgte gern dem ehrenvollen Rufe nach Weilburg. Graf Philipp machte ihn bald zum Visitator und Superintendenten über alle Kirchen seines Landes, und er veranstaltete gleich nach dem Vorgang des Sarcerius in Dillenburg Synoden der Pfarrer und Visitationen der Gemeinden, in welchen er nicht wenig dazu beitrug, durch seine begeisterten Vorträge in Predigten und Colloquien den evangelischen Glauben bei den Pfarrern und Gemeinden zu läutern und zu befestigen. Er besuchte selbst öfters die Dillenburger Synoden. Auch ordnete er sonntägliche Katechismuspredigten (über den lutherischen Katechismus) an, gründete Schulen und veranlaßte ebenfalls die Stiftung von Stipendien durch Einziehung von Präbenden und Altarstiftungen. Die Stipendiaten hatten die Freiheit zu studiren, wo sie wollten, mußten aber hernach in den Dienst der vaterländischen Kirche treten, und bald waren alle neu angestellten evangelischen Prediger im Weilburg-Usingischen aus ehemaligen Stipendiaten erwachsen.

Als das Interim eingeführt werden sollte, lud Goltwurm alle Prediger zusammen und forderte sie zur Erklärung auf. Sie waren fast alle gegen dasselbe und vor allen Goltwurm selbst, trotzdem daß sein College in Dillenburg um dieses Schrittes willen seine Stelle verloren und das Land verlassen hatte. Auch Goltwurm wurde auf die Forderung des Kurfürsten von Trier entsetzt und die Geistlichen sämmtlich nach Trier beschieden, um sich vor dem Erzbischof selbst zu erklären. Nur zwei folgten der Ladung, und diese zwei waren Pfründner des Walpurgisstiftes.

Graf Philipp verhielt sich in dieser Zeit, wie sein Vetter Wilhelm, mehr passiv. Trotz einer trierischen Visitation wurden auch hier aus Mangel an römischen Meßpriestern die Geistlichen noch in ihren Stellen belassen. Goltwurm begab sich nach seiner Amtsentsetzung auf Reisen. Nach dem Passauer Religionsfrieden kehrte er alsbald nach Weilburg zurück und setzte seine frühere Thätigkeit mit erneuetem Eifer fort. Im J. 1555 wurde auch das Walpurgisstift aufgehoben, und aus seinen Pfründen konnten die evangelischen Pfarreien im ganzen Weilburger Lande hinreichend fundirt werden, da der letzte Stiftsherr schon im Jahre 1564 starb.

In demselben Jahre wurde auch die Reformation in Diez vorgenommen, da dasselbe erst dann durch einen Vertrag zwischen Nassau-Dillenburg und Kurtrier von der geistlichen Herrschaft wieder unter die seiner alten Stammgrafen zurückkam. Der Verlauf war ähnlich wie in Dillenburg, nur rasch in einem Jahre beendigt. Ueber die Reformation in den Landschaften von Idstein-Wiesbaden, die einem besonderen Zweige der Nassau-Saarbrückischen Linie unterworfen waren, ist noch keine geschichtliche Zusammenstellung der betreffenden Urkunden veröffentlicht. Nur das findet sich darüber in Eichhof's Reformationsgeschichte Weilburg's beiläufig erwähnt, daß die Kirchenverbesserung von dem dortigen Grafen im Jahre 1540 begonnen wurde und daß, als das Interim eingeführt werden sollte, eine Synode zu Idstein sich eben so gegen dasselbe erklärte, wie die von Dillenburg und Weilburg.

Um die Zeit des Augsburgischen Religionsfriedens waren also alle die Landschaften, welche an den Ufern der Lahn von Nassauischen Grafen beherrscht wurden, der Augsburgischen Confession mit dem lutherischen Lehrbegriff zugethan, obwohl sich schon

in der synodalen Kirchenverfassung und in der auf den Synoden gehandhabten Kirchenzucht ein Element offenbart, das zu den Eigenthümlichkeiten der Calvinischen Reformation gehörte und das in der lutherischen Kirche nirgends sonst so angetroffen ward, wie in Nassau. Auch trat vorerst der Sohn des im J. 1559 verstorbenen Grafen Wilhelm, der treffliche Johann VI., der Bruder Wilhelm's des Schweigsamen, des Helden der Niederlande, als er zur Regierung in Nassau-Dillenburg gelangte, ganz in die Fußstapfen seines Vaters und berief noch im Jahre 1570 den als strengen Lutheraner bekannten Dr. Mörlin aus Sachsen zu seinem Hofprediger und Generalsuperintendenten. Dieser, ein erklärter Gegner der Melanchthonischen Abänderung der ursprünglichen Fassung der Augsburgischen Confession, hielt alsbald eine Kirchenvisitation, und der Graf bestätigte seine in Folge derselben entstandene Visitationsordnung, in welcher als Lehrnorm die Augsburgische Confession sammt der Apologie und Luther's Katechismus hingestellt und außerdem die Schmalkaldischen Artikel und Melanchthon's loci nebst den Nürnbergischen, Mecklenburgischen und Württembergischen Agenden jedem Pfarrer zur Nachachtung anbefohlen werden. Die Privatbeichte und Absolution wird darin als nothwendig für jeden Communikanten betrachtet, aber ohne namentliche Aufzählung der Sünden. Auch ist darin von einem Consistorium die Rede, welches die oberste richterliche Instanz in geistlichen Dingen und Ehesachen sey. Schon nach zweijähriger Wirksamkeit in Dillenburg zog indeß Mörlin wieder nach Sachsen zurück, und auf den im Jahre 1572 gehaltenen Conventen in seinen Landschaften gab Graf Johann seinen sämmtlichen Geistlichen schon einen antilutherisch klingenden Bescheid, daß er „den Exorcismus, die Meßgewande (welche die Pfarrer immer noch getragen hatten), allerhand Götzen, Kreuze, Fahnen u. dergl. ein- für allemal abgeschafft wissen wolle.“ Alle Geistlichen erklärten sich dazu bereit, weil das Adiaphora seyen; nur den Stand hinter den Altären zu nehmen, schien ihnen nicht gerathen, auch oft nicht thunlich, weil die Altäre meist wider die Kirchenmauer anstießen. Unter diesen Geistlichen ragte am meisten hervor Eoban Geldenhauer, genannt Noviomagus, dem der Graf auch nach dem Abgang Mörlin's die Visitatur übertragen hatte und dessen Rathes er sich nun vorzüglich in kirchlichen Angelegenheiten bediente. Dieser fühlte sich in dem damals heftig entbrannten Abendmahlsstreite immer mehr auf die Seite Melanchthon's und Calvin's hingezogen, besonders durch die Erklärung, mit welcher Friedrich von der Pfalz den ihm vorgeworfenen Uebertritt zum Calvinismus vor Kaiser und Reich 1566 vertheidigt hatte, und durch persönliche Bekanntschaft mit den Niederlanden. Er verschaffte daher auch einigen wegen ihres Krypto-Calvinismus aus Sachsen vertriebenen Theologen, Pezelius, Widebrom und Cruziger, 1576 Aufnahme in Nassau. Auf den Conventen in den Jahren 1576—80 brachte Noviomagus in Predigten und Colloquien die streitigen Lehrpunkte vielfältig zur Sprache; auf dem zu Herborn 1577 gehaltenen kamen die Pfarrer wirklich überein, künftig beim Abendmahl den ritum fractionis zu gebrauchen, und im folgenden Jahre wurde der Synode zu Dillenburg eine Schrift zur Abstimmung vorgelegt, welche die Communicatio idiomatum und die Ubiquität in der Lehre von der Person Christi verwirft und vom Abendmahl behauptet, daß mit den Elementen bei der Einsegnung weder eine Transsubstantiation, noch eine Consubstantiation vorgehe und daß keine Nießung des Leibes Christi bei den Ungläubigen stattfinde, daß aber doch den Gläubigen der wahre Leib Christi applicirt werde, und daß nicht allein das Verdienst und die Kraft des Leibes Christi, sondern Leib und Blut Christi selbst vorgetragen wird, und wir also in Wahrheit mit der Substanz des Leibes Christi Gemeinschaft haben, gleich wie Niemand von einer leiblichen Speis oder Trank des Safts oder der Kraft genießen kann, es sey denn, daß er die Speise selbst zu sich nehme.“

Von dem Exorcismus wird in dieser Schrift gelehrt, daß er nur bei Besessenen anzuwenden sey, aber nicht bei den Täuflingen, von der Jach- oder Weibertaufe, sie sey gegen die Ordnung des Amtes und bestärke in dem papistischen Irrthum,

als wirke die Taufe ex opere operato, und als wäre im äußerlichen Brauch des Sakramentes unsere Vereinigung mit Gott und nicht in der Verheißung göttlicher Gnaden.

Von den Ceremonien wären als abergläubisch abzuschaffen die Lichter beim Abendmahl, die Meßgewänder und Chorröcke der Geistlichen, die Altäre anstatt der gedeckten Tische, die Hostie anstatt des gebrochenen Brodes; an die Stelle der Firmelung, die bei der Reformation unterblieben war, solle die Confirmation als Prüfung und Bestätigung des Glaubens treten, an die Stelle der Privatbeichte und Absolution die seelsorgerische Besprechung, wo die angemeldeten Communikanten sie nöthig haben. Für die Verstorbenen solle man nicht bitten, denn „den Todten mit Wunsch und Gebet zu Hülfe zu kommen, sage die Schrift nirgends". Das Neigen des Hauptes bei Nennung des Namens Jesu, und das Kniebeugen beim Gebet sey in die christliche Freiheit zu stellen; die Apostel- und Heiligentage seyen abzuschaffen, dafür ein wöchentlicher Bettag angeordnet; die Bilder seyen ganz aus den gottesdienstlichen Orten zu entfernen und ebenso die Cruzifixe. Schließlich berief sich die Schrift auf die Freiheit, die der Frankfurter Abschied den evangelischen Ständen in den Adiaphoris und Ceremonien eingeräumt habe und deren sich die Pfalz und Hessen bereits bedient hätten. Diese Lehrschrift wurde nicht nur auf der Synode zu Dillenburg, sondern auch auf allen anderen Conventen in den Grafschaften Dillenburg und Siegen von sämmtlichen Geistlichen unterschrieben und als Glaubensbekenntniß und Lehrnorm angenommen. In demselben Jahre wurde auf einem späteren Generalconvent zu Dillenburg eine Kirchendisciplin- und Presbyterial-Ordnung beschlossen, welche festsetzte, daß in jeder Gemeinde vom Pfarrer und dem Beamten Aelteste (Senioren) ausgewählt und den Pfarrern beigegeben werden sollten, welche verpflichtet waren, auf die Sitten, den Besuch der Gottesdienste und die Armenversorgung in den Gemeinden Acht zu geben und die Befugniß hatten, diejenigen, welche öffentliches Aergerniß gaben, vorzuladen und zu ermahnen. Wollten die Geladenen nicht erscheinen, so hatte der Schultheiß sie zu nöthigen; wollten sie keine Besserung versprechen, so sollten sie vom Abendmahle abgemahnt werden, und wenn auch das nichts hülfe, so soll Anzeige an den Beamten und die Inspektoren gemacht werden. Auf zwei Klassenconventen des Jahres 1581 wurde endlich noch beschlossen, den Heidelberger Katechismus, besonders den kleinen, in Kirchen und Schulen zu gebrauchen und sämmtlichen Pfarrern die Anschaffung der hauptsächlichsten Lehrschriften der Calvinischen Reformation anzubefehlen und zu ermöglichen.

So war denn die Calvinische Umgestaltung der Reformation in Nassau-Dillenburg schon im vollen Gange, als Graf Johann 1582 einen Hauptbeförderer derselben in Deutschland, den Mitverfasser des Heidelberger Katechismus, Dr. Kaspar Olevian, der von Heidelberg vertrieben und seit 1576 zu Berleburg Erzieher der gräflich Wittgensteinischen Kinder war, als Pfarrer nach Herborn berief und mit dessen Beirath und Hülfe daselbst eine spezifisch reformirte theologische Akademie gründete, an der Olevian zugleich Professor war und außer ihm andere anerkannte theologische Celebritäten, wie Ursinus und Piscator, wirkten. Mit dieser Akademie, an der auch das römische Recht, Arzneikunde und Philosophie gelehrt wurden, war auch ein Pädagogium mit vier Klassen verbunden. Der Graf wendete dieser seiner Lieblingsschöpfung eine besonders thätige Sorgfalt zu, und es gelang ihm, trotz seiner beschränkten Mittel, durch Verwendung der Stipendienfonds, in Gemeinschaft mit seinen regierenden Agnaten, daselbst ein bedeutendes Alumnium zu gründen, in dem ärmere Studirende ihren Unterhalt fanden, und die Akademie so in Flor zu bringen, daß gegen das Ende seiner Regierung einmal 16 Reichsgrafen und 50 Freiherren und Adelige zu gleicher Zeit in Herborn studirten, und daß diese Hochschule im ersten Viertel-Jahrhundert ihres Bestehens wegen ihres ausgeprägten reformirten Karakters von Schweizern, Böhmen, Engländern, Liefländern, Norwegern und Franzosen besucht wurde. Durch seinen Olevian ließ Graf

Johann im Jahre 1586 schließlich auf einer Generalsynode zu Herborn, an der Abgeordnete der benachbarten Grafschaften von Solms, Wittgenstein und Wied Theil nahmen, Propositionen zur Berathung einer auf Grund der niederländischen reformirten (1581 zu Middelburg angenommenen) Kirchenordnung vorlegen. Es wurde beschlossen, daß alle Jahre solche Generalsynoden gehalten werden sollten, abwechselnd in den einzelnen Grafschaften, die in den Verband treten würden, und zusammengesetzt aus den Inspektoren und je einem von den Klassenconventen zu wählenden Mitgliede, um zu entscheiden über streitige Fragen der Lehre, der Gottesdienstordnung, der Kirchenzucht, der Armenpflege. In dieser ersten constituirenden Generalsynode wurde in Sachen des Kirchenregiments bestimmt, daß die Prediger nach dem Urtheil der Klassen und einiger Aeltesten zu berufen wären, daß wohlstehende Kirchenkassen den vierten Theil ihrer Einkünfte zur Erziehung Studirender der Theologie verwenden sollten; die Aeltesten sollten durch Abstimmung des Volkes gewählt werden; ebenso die Diakonen, welchen die Armen- und Krankenpflege obliegt; die Klassenconvente sollen aus den benachbarten Pastoren und wenigstens je einem Aeltesten zusammengesetzt seyn. In denselben soll auch nach der Dienstführung der Pfarrer, Schullehrer und Aeltesten geforscht werden. Der Präses sey von dem Convent auf die Dauer der Sitzung zu wählen und nicht identisch mit dem Inspektor der Klasse. Mit der Herborner Kirchenordnung war der Schlußstein zur Erbauung des Kirchenthums in Nassau-Dillenburg und den oberwähnten verbündeten Grafschaften gelegt. Wie lange dieselbe in Kraft bestanden habe, ist nicht nachweislich. Olevian überlebte dieß sein schönes Werk, das zu seinem Katechismus das würdige Seitenstück bildete, nur um ein einziges Jahr, und der für den Aufbau der reformirten Kirche und der reformirten Theologie wie des Schulunterrichts in seinen Landen so thätige Graf Johann erfreute sich seiner Schöpfungen noch bis zum Jahre 1606, wo er, geliebt und gesegnet von seinen Unterthanen, nach fast 50jähriger Regierung seinen Stab in die Hände des höheren Herrn niederlegte, um die selige Erfahrung von dem zu machen, was er immer geglaubt und gehofft hatte und was er in seinem geistreichen Wahlspruch ausdrückte:

„Wer stirbt, ehe er stirbt,
Der stirbt nit, wenn er stirbt."

Nach dem Tode Johann des Aelteren wurden seine Landschaften unter seine vier Söhne in vier besondere Herrschaften vertheilt, nämlich Siegen, Dillenburg, Diez und Hadamar. In den drei erst genannten bestand auch das kirchliche Wesen in der Gestalt fort, die es unter Johann gewonnen hatte. In der Grafschaft Hadamar dagegen wurde durch die Jesuiten eine papistische Gegenreformation durchgeführt, und ist seitdem dieser Theil der alten nassauischen Lande auch katholisch geblieben. Die Veranlassung zu diesem Rückfall gab eine Reise, welche Graf Ludwig von Hadamar, mit beauftragt von seinen drei regierenden Brüdern, im Jahre 1629 nach Wien machte, um sich selbst und seine Agnaten gegen den Vorwurf der beleidigten Majestät zu vertheidigen und die Niederschlagung eines Prozesses, der schon beim Reichskammergericht gegen sie eingeleitet war, zu erlangen, so wie eine Erleichterung von den schweren Einquartierungen und Kriegscontributionen, die ihnen die siegreiche Ligue auferlegte. Er war, um seinen Zweck leichter zu erreichen, zuvor nach Trier an den kurfürstlichen Hof gereist, um sich da Empfehlungsschreiben an den Kaiser zu holen. In Trier hatte er, der seiner Zeit in Herborn, Sedan und Genf förmlich Theologie studirt hatte, und bei schönen Geistesgaben gern sich in dogmatische Disputationen einließ, auch über die Controverspunkte mit Jesuiten gestritten und dabei ein gewisses Schwanken in seinen reformirten Ansichten zu erkennen gegeben. Das benutzte der Kurfürst und empfahl den Grafen dem Kaiser und seinem Beichtvater Lamormain als einen Fürsten, der leicht wieder in den Schoß der wahren Kirche zurückzuführen wäre, was bekanntlich die Passion Ferdinand's II. war. Schlau griff man nun am kaiserlichen Hofe den armen Grafen bei seiner schwachen Seite an, bei seinem Ehrgeiz, bei seiner Prachtliebe, bei seiner Phantasie und seiner

Disputirsucht; der Kaiser zeichnete ihn mit vielen Ehrenbezeigungen aus, und als er auf dem Kahlenberg den Grundstein zu einem Kloster legte, nahm er den Grafen Ludwig mit zu der Festlichkeit und ließ ihn nach derselben mit sich an seiner Tafel speisen ohne andere Mitgäste als den Pater Lamormain. Da entspann sich denn zwischen diesem und dem Grafen im Beiseyn Ferdinand's eine theologische Disputation, welche sieben volle Stunden währte und die zur Folge hatte, daß Ludwig in Wien gar nicht mehr in sein Logis zurückkehrte, sondern in das Profeßhaus der Jesuiten, woselbst er das Fürstenzimmer bewohnte. Da war denn ein nassauischer Jesuit sein beständiger Gesellschafter und widerlegte ihm alle von ihm selbst zu Piscator's Bibelübersetzung gemachten Randglossen. Nach langem schweren Kampfe glaubte endlich Ludwig unter einer Messe sich plötzlich wie von einem inneren Lichte durchflossen und von heiligem Schauer ergriffen, als fühle er den in der Hostie gegenwärtigen Gott, und rief: „Ich bin katholisch!“ Als er bald darauf sein neues Glaubensbekenntniß vor dem ganzen Hofe abgelegt hatte, empfing ihn der Kaiser mit den höchsten Ehrenbezeigungen und machte ihn zu seinem Kammerherrn. Darauf ward ihm auch der Zweck seiner Reise bewilligt. Der Prozeß gegen die nassauischen Grafen ward niedergeschlagen und sein eigenes Land wurde von aller Einquartierungs- und Kriegssteuer befreit. Sein Uebertritt wurde zuerst von einem seiner Diener den Geistlichen in Hadamar mitgetheilt. Diese schickten in höchster Bestürzung Einen aus ihrer Mitte zu der Gräfin, einer frommen Dame aus dem lippe'schen Hause, um sie auf den Schlag vorzubereiten. Bei der ersten Nachricht fiel sie in Ohnmacht; als sie wieder zu sich kam und von dem Geistlichen zur Standhaftigkeit ermahnt wurde, versicherte sie diesem, daß sie eher, wenn es seyn müßte, sich von ihrem Gemahl scheiden, als von dem Worte Gottes abfallen würde. Der Graf ließ sie jedoch nach seiner Zurückkunft in ihrem Glauben ungestört; er erlaubte ihr sogar, sich einen reformirten Hofprediger zu halten und sicherte ihr die reformirte Erziehung ihrer Töchter zu. Sämmtlichen Geistlichen dagegen erklärte er, daß, wenn sie auch in den Schoß der alten wahren Kirche zurückkehren wollten, wie er, er ihnen in seinem Lande Bedienung bei Schulen und anderen Stellen geben wolle, da sie wegen ihrer Frauen nicht Diener der Kirche seyn könnten; wo nicht, so müßten sie sein Land verlassen. Sie erwählten alle das Letztere. Darauf begab sich Ludwig nach Trier und holte sich von dort zwei Jesuiten, die ihm bei Wiedereinführung der katholischen Religion behülflich waren. Er fing dieselbe mit der Herstellung der äußeren Ceremonien an, ließ die Haltung der katholischen Feiertage und Festtage seinen Unterthanen gebieten, sowie das Ave Maria und Pater-Noster-Gebet beim Abendläuten. Dann wurden katholische Pfarrer angestellt, die die Messe lasen. Da der Graf des materiellen Wohles seiner Unterthanen sich sehr väterlich annahm und unermüdlich war, wo es galt, ihnen Erleichterungen und Vortheile zuzuwenden, so ließen sich diese ohne vieles Widerstreben diese Aenderung gefallen nach dem Grundsatz, der bei der Reformation im nassauischen Lande, wie überhaupt fast überall auf dem flachen Lande, auch in den Augen der Unterthanen gegolten hatte: cujus regio ejus religio, und bei der Befürchtung, die die Siege der katholischen Waffen weithin verbreiteten, mit dem Protestantismus wäre es doch aus.

Außer der katholischen Grafschaft Hadamar umfaßt aber das heutige, auf dem Wiener Congreß arrondirte Herzogthum noch andere ansehnliche katholische Landestheile, die ihm aus den ehemaligen Kurfürstenthümern von Mainz und von Trier zugefallen sind und in welche niemals die Reformation eingedrungen war, so daß die Zahl der Katholiken nur ein Geringes weniger als die Hälfte der ganzen Einwohnerzahl beträgt im Verhältniß etwa wie 4 : 5, indem auf ungefähr 450000 Nassauer gegenwärtig etwa 200000 Katholiken kommen.

Die Verwaltung des katholischen Kirchenwesens in Nassau hat seinen Mittelpunkt in dem Bisthum von Limburg, dem auch die katholischen Bewohner Frankfurts unterworfen sind und welches, im Jahre 1816 errichtet, zu der oberrheinischen Kirchenprovinz gehört. Der Bischof von Limburg ist umgeben von einem Domcapitel und hat ein

Seminar für die angehenden Geistlichen. Auch besteht seit dem Jahre 1848 in Montabaur ein eigenes Seminar für die katholischen Schullehrer und bei der Landesregierung ein besonderer Referent für die katholischen Schulangelegenheiten.

Die protestantischen Einwohner Nassau's bilden eine evangelisch-unirte Kirche seit der Vereinigung der beiden Confessionen auf der durch Herzog Wilhelm am 6. August 1817 nach Idstein berufenen Synode. Dieselbe war zusammengesetzt aus 38 Geistlichen, welche die Regierung aus den 200 im Lande befindlichen ausgewählt hatte und an deren Spitze sich der Generalsuperintendent von Weilburg und der von Wiesbaden befanden. Sie wurde geleitet und präsidirt von dem Regierungspräsidenten von Ibel und hatte zunächst nur den ausgesprochenen Zweck, eine würdige Säkularfeier des Reformationsfestes zu berathen, und diese sollte denn in der Vereinigung der beiden Confessionen bestehen, „da die Verschiedenheit der Meinungen in den wenigen bisher noch abweichenden Vorstellungen beider protestantischen Kirchen in das eigentliche Wesen der Religion nicht eingreife und vernünftigerweise keinen Grund der fortdauernden Trennung mehr abgeben könnte.“

Der Generalsuperintendent Müller sprach in seinen Worten die Ansicht aus, „daß es genug seyn möchte, wenn man sich künftig allein an die Bibel, das apostolische Glaubensbekenntniß und die Augsburgische Confession festhielte“, und als der vorsitzende Regierungspräsident an die Versammlung die Frage richtete, ob sie die Vereinigung wolle, gaben Alle durch Aufstehen ihre Zustimmung zu erkennen. Eben so rasch wurden auch die Propositionen fast ohne alle Discussion angenommen, welche die Regierung über die Art ihrer Ausführung gemacht hatte und welche sich lediglich auf die äußere Verwaltung der Kirche und das Gut der Gemeinden bezogen.

Seitdem bilden nun die früher lutherischen und reformirten Landschaften Nassau's eine einzige evangelisch unirte Landeskirche, an deren Spitze ein evangelischer Bischof steht, dem insbesondere die Oberaufsicht über die Diener der Kirche, die Abhaltung von Dekanats-Visitationen und der Vorschlag der anzustellenden Geistlichen obliegt, während im Uebrigen das Kirchenregiment durch eine Abtheilung der Landesregierung gehandhabt wird, welche „evangelischer Kirchensenat“ heißt und in welcher der Bischof mit zwei anderen praktischen Geistlichen und zwei Juristen ad hoc unter dem Vorsitz des Regierungspräsidenten nur collegialisch fungirt.

Synoden sind seit jener constituirenden keine wieder zusammengerufen worden, und was in dieser Hinsicht im Jahre 1848 versucht und versprochen worden ist, ist nicht weiter ausgeführt worden. Die liturgischen Bücher, ein Gesangbuch, eine Agende und ein Katechismus sind nach und nach von der Regierung herausgegeben und eingeführt worden. In den einzelnen Gemeinden werden die Kirchenvorsteher von den Pfarrern erwählt und haben nicht mehr das alte Recht der Presbyterien, bürgerliche Gemeindeglieder vor ihr Forum zu laden. Dem Pfarrer steht dieß zwar noch zu, weigert sich der Geladene aber, zu erscheinen, so gibt es kein Gesetz, das diesen nöthigte, und hängt das nur von der zufälligen Willfährigkeit der Beamten ab.

Diese mangelhaften Zustände der evangel. Kirche Nassau's sind ihr besonders von einer kleinen Fraktion ausgetretener Lutheraner vorgeworfen worden, welche seit dem J. 1848 in dem Dorfe Steeden bei Runkel an der Lahn gesetzliche Duldung erlangt haben. Gegen den Vorwurf der Confessionslosigkeit haben die wohlgesinnten kirchlichen Oberen die evangelische Kirche in Schutz genommen durch die freilich mehr persönlich als offiziell ertheilte Hinweisung auf die in den constituirenden Synoden vom Jahre 1817 ausgesprochene und derselben zu Grunde liegende Erklärung: „daß man an der Augsburgischen Confession festhalten wolle“; und hinsichtlich der Einführung eines positiveren Katechismus, die von vielen Geistlichen dringend gewünscht wird, sind ebenfalls von der bischöflichen Behörde Schritte gethan worden zur Annahme des in der evangelischen Kirche Badens 1856 recipirten, aus den beiden alten Katechismen der Reformationszeit so glücklich zusammengesetzten Lehrbuchs. Ob und wann das, was für die Wiederher-

stellung der Presbyterien und Synoden im Jahre 1848 verheißen und angebahnt worden, in der evangelischen Landeskirche Nassau's ins Leben treten wird, muß die Zukunft entscheiden, und davon wird auch die Möglichkeit der Wiederaufrichtung der aufgegebenen Kirchenzucht abhängen, für die in den Sitten und Traditionen des Landvolkes in Nassau noch manche Anknüpfungspunkte vorhanden sind. Einstweilen ist die Hauptaufmerksamkeit des Kirchenregimentes auf das Werk der evangelischen Predigt gerichtet. Die alte Hochschule von Herborn, die im vorigen Jahrhundert nur noch kümmerlich ihr Daseyn fristete, bis sie endlich durch Napoleon völlig aufgehoben ward, ist seit dem Jahre 1817 in ein evangelisches Prediger-Seminar verwandelt worden, in welchem alle nassauischen evangelischen Theologen, nachdem sie ihre Studien auf irgend welchen beliebigen auswärtigen Universitäten vollendet haben, noch ein Jahr lang Vorträge über Pastoral-Theologie und Anleitung zu Uebungen in derselben von drei Professoren empfangen, unter denen zwei selbst praktische Geistliche der Stadt Herborn sind. Die von dem Seminar Entlassenen werden darauf in Wiesbaden von einer Prüfungscommission examinirt, welche aus fünf an verschiedenen Orten des Landes ebenfalls im praktischen Dienste der Kirche stehenden Geistlichen zusammengesetzt ist. Das evangel. Schullehrer-Seminar befindet sich in dem Schlosse zu Usingen und steht unter der Direktion eines in wissenschaftlicher Hinsicht hervorragenden Geistlichen. Die Angelegenheiten der evangelischen Schulen und Lehrer werden bei der Landesregierung durch einen besonderen evangelischen Referenten vertreten. Der Ortsgeistliche ist zugleich Dirigent des Schulvorstandes und der Schulinspektor, der die Schulen eines ganzen Dekanats zu visitiren hat, ist auch einer der Geistlichen desselben, den die Regierung dazu ernennt. Eben so ernennt die Regierung auch die Dekane und besetzt alle Pfarreien außer denen, bei welchen die Standesherren das Präsentationsrecht haben. Die Verfassung der evangelischen Kirche Nassau's ist demnach eine durchaus monarchische und ihre Regierung mit der des Landes selbst völlig identisch. Eine gewisse Selbständigkeit würde sie erlangen, wenn das öfters angeregte Projekt zur Ausführung käme, an die Spitze der evangelischen Kirche ein Consistorium zu stellen, das, der Landesregierung coordinirt, direkt mit dem Landesfürsten oder seinem Staatsminister verkehrte. Indessen was J. v. Müller von dem bürgerlichen Gemeinwesen sagt, daß dessen Heil nicht von den guten Gesetzen, sondern von den guten Sitten abhängt, das gilt noch viel mehr von dem kirchlichen. Nicht Verfassungsformen, von Menschen entworfen, können der Kirche helfen, sondern nur der heilige Geist, den Gott in die Herzen ihrer Glieder gibt, namentlich in die Herzen derer, die den Dienst am Worte haben und von deren Leibe dann Ströme des lebendigen Wassers in die ganze Gemeinde fließen. — Quellen: Steubing, Geschichte der Reformation in Nassau-Dillenburg. — Eichhorn, Gesch. der Reform. in Nassau-Weilburg. — Vogel, historischer Almanach. **Dr. A. Köster.**

Natalis (Noel) Alexander wurde am 19. Januar 1639 in Rouen von Eltern aus dem Mittelstande geboren. Früh in die Schule der Dominikaner seiner Vaterstadt geschickt, trat er am 9. Mai 1655 selbst in diesen Orden. Seine großen Talente blieben nicht unbemerkt; der Orden sandte ihn nach Paris, wo er im Convent zu St. Jakob Philosophie und Theologie zuerst hörte dann selbst lehrte. Von dem Orden veranlaßt nahm er 1672 die Würde eines Licentiaten der Theologie an und wurde 1675 Doktor der Theologie. Seine Dissertation handelte von der Simonie und richtete sich gegen Launoy. In den von Colbert zur Ausbildung seines Sohnes (des nachherigen Erzbischofs von Rouen) veranstalteten theologischen Conferenzen, zu denen er zugezogen wurde, behandelte er kirchen-historische Themata mit solcher Auszeichnung, daß ihn Colbert zur Behandlung der ganzen Kirchengeschichte aufforderte. So entstand sein großes kirchen-historisches Werk, von dem 1677 der erste Band in Oktav zu Paris unter dem Titel: Selecta historiae ecclesiasticae capita et in loca eiusdem insignia dissertationes historicae, criticae, dogmaticae" erschien. Natalis Alexander arbeitete daran mit großem Eifer und einer staunenswerthen Arbeitskraft. Schon 1686 erschien der

letzte 24. Band, der bis zum Ende des Tridentiner Concils reicht. Später fügte er noch die Geschichte des Alten Testaments in sechs Bänden hinzu. Das Werk, das zu den ausgezeichnetsten der gallicanischen Schule gehört, ist weniger eine fortlaufende Geschichtserzählung als eine Reihe von Einzelabhandlungen über die wichtigsten Punkte der Kirchengeschichte. Zuerst gibt der Verfasser von jedem Jahrhundert eine Synopsis hist. eccl., dann folgen die Dissertationes, welche einen weit größeren Umfang einnehmen. Die Behandlung ist mehr dogmatisch-polemisch als historisch. Eine umfangreiche Panoplia adversus haereses, die dann auch auf die neueren Gegner Roms, namentlich die Calvinisten Rücksicht nimmt, fehlt nicht. Die Haltung ist freisinnig, gallicanisch. In den ersten Bänden konnte dieselbe wenig hervortreten, deßhalb gefielen diese, in denen die ersten Jahrhunderte mit großer Gelehrsamkeit aber kritiklos im Interesse der römischen Kirche behandelt sind, in Rom, wohin Natalis Alexander sie sandte, sehr und trugen dem Verfasser großes Lob ein. Ganz anders gestaltete sich das aber, als das Werk bis zum Mittelalter fortschritt und hier die antipäbstliche Tendenz hervortrat. Natalis Alexander nahm hier oft Partei gegen die Päbste, namentlich gegen Gregor VII. Deßhalb verbot Innocenz XI. durch ein Dekret vom 13. Juli 1684 bei Strafe der Excommunication, die Schriften des P. Alexander zu lesen. Natalis Alexander gab dem Urtheile jedoch nicht nach, sondern vertheidigte sich in einer 1699 in Folio erschienenen Ausgabe in angehängten Scholien gegen die religiosi censores und wies zum Theil die faktische Richtigkeit seiner Angaben, zum Theil nach, daß die Urtheile, welche man verworfen hatte, nicht seine, sondern die angesehener Kirchenlehrer und Zeitgenossen seyen, die er nur aufgenommen habe. So hatte N. A. z. B. Gregor VII. mit den Worten karakterisirt: „virum ingenii vehementis et severae sanctimoniae". Diese waren beanstandet und N. A. antwortet darauf in den Scholien: „Hic Gregorii VII. character. Addidi: eruditionis exquisitae, studii in disciplinam ecclesiasticam incredibilis, animi intrepidi, quem sanctissimi et purissimi consilii virum B. Petrus Damiani ad Nicolaum II. scribens praedicat". Alia ad eiusdem commendationem congessi, ne eius effigiem ex parte tantum delineasse viderer. Namentlich hatte das Kapitel de politia ecclesiastica XI et XII seculi großen Anstand gefunden. Hier werden z. B. Aussprüche wie: „Numquid ideo malum esse desiit, quia papa concessit?" verworfen, worauf N. A. einfach antwortet: „Ipsa S. Bernardi verba sunt, non mea". Dagegen veröffentlichte Roncaglia 1734 in Lucca eine Ausgabe mit Berichtigungen und gegen N. A. selbst gerichteten Dissertationen und nun wurde das Werk durch Benedict XIII. dem Index wieder entnommen. Außerdem existiren noch mehrere Ausgaben. Luccae 1749 sq. (durch den Erzbischof Mansi besorgt), Venet. 1778 sq. (durch einen Anonymus in zwei Bänden fortgeführt), Bingen 1784. 4. Neben einzelnen kleineren historischen Schriften gibt es von N. A. auch Schriften dogmatischen (Hauptwerk: Theologia dogmatica et moralis zuerst Paris 1693, dann 1703; 1743; 1768), und homiletischen (Praecepta et regulae ad praedicatores verbi divini informandos) Inhalts. Endlich auch einen Commentar über die vier Evangelien und die Briefe des Neuen Testaments. N. A. wurde 1706 Provincial seines Ordens. Schon durch die damit verbundenen Arbeiten seinen Studien entzogen, wurde er darin seit 1712 durch ein Augenleiden noch mehr gehindert. Er starb am 21. August 1724, 86 Jahre alt, im Jakobinerkloster zu Paris. **Dr. Uhlhorn.**

Natalitia SS., Todestage der Heiligen, s. Anniversarius.

Nathan, נָתָן (d. i. „gegeben" von Gott) war ein in Israel ziemlich häufig vorkommender männlicher Eigenname. Von den fünf bis sechs im A. T. erwähnten Männern dieses Namens — noch zu Esra's Zeit finden wir zwei Esr. 8, 16. 10, 39., ein N. von Zoba wird als Vater eines der Helden Davids genannt 2 Sam. 23, 36. — führen wir nur zwei genauer an. 1) Wir kennen einen Sohn Davids, von Bathseba zu Jerusalem geboren, Namens Nathan, 2 Sam. 5, 14. 1 Chr. 3, 5. 14, 4. Bei dem hohen Ansehen, in welchem der Prophet Nathan bei David stand, scheint mir

nicht unmöglich, daß der königliche Prinz eben von diesem den Namen erhalten habe. Derselbe ist vielleicht auch Sach. 12, 12. gemeint als Repräsentant des Stammes Juda außer dem königlichen Geschlechte (? Hitzig), wenn nicht auch dort vielmehr (mit Hieronymus, Jarchi u. A.) an den Propheten N. zu denken ist; jedenfalls ist der Davidide N. in der Genealogie Jesu bei Luc. 3, 31. genannt. — 2) Bei weitem berühmter ist der Prophet Nathan, das erhabene Vorbild eines ächten Oberhofpredigers! Von seiner Abstammung ist nichts bekannt; doch möchte die Vermuthung gestattet seyn, er sey der in 1 Chr. 2, 36. genannte N., der einen Sohn Sabad hatte, denn 1 Kön. 4, 5. wird dem Propheten N. ein Sohn Sabud zugeschrieben, die wohl identisch seyn möchten, zumal auch die genealogische Reihenfolge 1 Chr. 2. der Zeit nach so ziemlich zutrifft; in diesem Falle wäre N's. Großvater ein ägyptischer Sklave gewesen, der eine Judäerin geheirathet hatte. Schon seiner Stellung zu David wegen scheint er dem Stamme Juda angehört zu haben. Er übte an Davids Hofe den größten und wohlthätigsten Einfluß. Nicht nur brachte er den König im Namen Gottes von dem bereits gefaßten und anfangs von N. selbst gebilligten Plane des Tempelbaues ab und verkündete ihm die Ewigkeit seines Fürstenthums durch Gottes Gnade 2 Sam. 7., sondern schon früher, als David durch seine Leidenschaft zur schönen Bathseba tief gefallen war, war es Nathan gewesen, welcher es wagte, demselben seine Sünde kräftig vorzuhalten durch die schöne Parabel vom Lamme des Armen und zu ihm zu sprechen: Du bist der Mann! ihm Gottes Strafgerichte in seinem eigenen Hause, aber dann auch wieder die Vergebung anzukündigen im Namen seines Gottes, 2 Sam. 12. Der edle, gedemüthigte und gebesserte Fürst übergibt dann diesem nämlichen treuen Rathgeber die Erziehung seines geliebten Salomon 2 Sam. 12, 25, welcher endlich hauptsächlich auf Nathans Betrieb noch bei Lebzeiten Davids auf dessen Anordnung durch den Hohenpriester Zadok zum Nachfolger gesalbt wurde gegenüber den durch Nathans Wachsamkeit und Entschlossenheit zu nichte gemachten Ansprüchen des Adonia 1 Kön. 1. Wie dankbar Salomon seinem Erzieher war, sieht man daraus, daß zwei Söhne desselben höhere Hofchargen bekleideten, indem Asarja über alle Amtleute gesetzt, Sabud aber der vertraute Hausminister („Freund des Königs") Salomo's war 1 Kön. 4, 5. Nach 1 Chr. 29, 29. 2 Chr. 9, 29. scheint N. auch Jahrbücher der Regierung jener beiden großen Könige geschrieben zu haben, wenn nicht vielmehr nur die Abschnitte des großen Werkes „Bücher der Könige von Juda und Israel" gemeint oder citirt sind, welche von Nathan handeln und von seinen Zeitgenossen, nicht aber eigene Schriften dieses Propheten, vgl. Bertheau, Comm. z. d. Chron. p. XXXIV sqq. — Der Tradition gemäß wird noch heute beim Dorfe Hulbul in der Nähe Hebrons — und auch das mag für obige Genealogie Nathans sprechen — Nathans Grab gezeigt, Robinson I, S. 360; Ritter, Erdk. XVI, S. 264. — Vgl. im Ganzen Ewald, Gesch. Isr. II, S. 592 ff., 633 ff.; III, S. 7 ff., 106 (erste Ausgabe). **Rüetschi.**

Nathanael, s. Bartholomäus, Apostel.

Naturgesetz. Zum Begriffe desselben gehören die drei Momente, daß 1) im Stoffe der Natur, an demselben oder durch denselben 2) bestimmte Kräfte stetig wirksam sind, welche 3) unter gegebenen Umständen immer dieselbe Wirkung üben. Dieser äußerlich sich immer gleichbleibende Zusammenhang wird durch den Inductionsschluß zur inneren Nothwendigkeit gestempelt: das Resultat der Empirie als Postulat der Vernunft aufgestellt. Ebenso wird weiter die Gesammtheit aller bekannten Naturgesetze als Ein Ganzes zusammengefaßt, als das Naturgesetz, unter welchem der mit Nothwendigkeit wirkende Naturzusammenhang, die in sich verschlungene und in sich geschlossene Gesammtheit aller Naturkräfte und Naturwirkungen, die Gesammtheit aller Causalitäten (als der wesentlich im Stoffe liegenden Kräfte) und aller Erscheinungen (als durch die Kräfte in Stand und an das Licht der Beobachtung herausgesetzter) verstanden ist. In diesem Sinne ist aber das Naturgesetz nur durch seinen Gegensatz ganz verständlich. Es gibt im Gebiete der Theologie zwei Oerter für dasselbe, an welchen

es Anspruch auf Behandlung zu machen, ja theilweise eine unrechtmäßige Präponderanz sich angeeignet hat. Es gehört einmal in die Apologetik und Dogmatik, wo das Naturgesetz im Verhältnisse zur Schöpferkraft des lebendigen Gottes, sowohl bei der Entstehung als insbesondere bei der Erhaltung der Welt, seine Beleuchtung fordert; der andere Ort aber ist im Bereiche der Moral, wo die Causalität der Naturkräfte im Unterschiede zur Causalität des menschlichen Willens, die Naturnothwendigkeit im Verhältnisse zur menschlichen Freiheit, das Naturgesetz im Unterschiede vom Sittengesetz zu erörtern ist. In beiden Fällen steht dem Naturgesetze das Wirken der Freiheit gegenüber, an der dogmatischen Stelle aber die Freiheit des Schöpfers als Herrn der ganzen Kreatur, an der ethischen Stelle die des Menschen als des membrum praecipuum der irdischen Kreatürlichkeiten.

1) Näher handelt es sich in der Dogmatik um die Frage: ob das der Kreatur und der Welt immanente Naturgesetz ein Einwirken Gottes zulasse oder ausschließe, sey's, daß pantheistisch die Natur in ihrer Allheit selbst Gott wäre, oder daß Gott, an sich Herr der ganzen Natur, deistisch gedacht mit dem Augenblicke der Schöpfung sich aller weitern Einwirkung auf das durch ihn erstmals in Bewegung gesetzte Räderwerk der Natur begeben hätte. Von der Beantwortung dieser Frage hängt einfach die Entscheidung ab über die Möglichkeit der Wunder. Bekanntlich hat Schleiermacher und ihm nach, aber noch entschiedener Strauß vom Standpunkt des Naturgesetzes aus das Wunder geläugnet. Denn (Schleiermacher, der christl. Glaube §. 46, I, S. 222) das fromme Selbstbewußtseyn als schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl „fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß Alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist", und (§. 47.) „aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfniß entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtseyn durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde". Jedes absolute Wunder zerstört den ganzen Naturzusammenhang sowohl negativ mit Beziehung auf die Vergangenheit, aus welcher Alles, was zu einer bestimmten Wirkung angelegt war, im Wunder aufgehoben, also der Begriff der Natur ganz aufgehoben erscheint, als auch positiv mit Beziehung auf die Zukunft, „für welche nun mit einem Male Alles anders wird, als wenn das einzelne Wunder nicht geschehen wäre, so daß jedes Wunder nicht nur den ganzen Zusammenhang der ursprünglichen Anordnung für alle Zukunft aufhebt, sondern jedes spätere Wunder auch die früheren, sofern sie schon in die Reihe der wirksamen Ursachen eingetreten sind". Es ist hier der Ort nicht, den Begriff des Wunders (s. d. Art.) gegenüber dem Naturgesetze festzustellen. Es möge genügen in dieser Beziehung auf den neuesten Wortführer in der Sache hinzuweisen, R. Rothe in seinem „Zweiten Artikel zur Dogmatik" (Offenbarung, Studien und Kritiken 1858, I, S. 27—40), welcher den oben angeführten Sätzen Schleiermachers erwidert: „Wenn der Weltverlauf ein Rechenexempel ist, dessen Faktoren, auch die freien Ursachen mit eingeschlossen, in sich selbst schlechthin unveränderliche Größen sind, und die göttliche Weltregierung das Abdrehen des Walzwerkes einer Spieluhr, dem von Ewigkeit her die abzuspielende Melodie in dem vollständig ausgeführten Satze von einzelnen Stiften fest aufgehämmert ist; dann freilich gibt es keinen Raum in der Welt für das Wunder. Es hat zu seiner Voraussetzung eine wirkliche relative Selbständigkeit der Welt gegenüber von Gott, ihrer unbedingten Abhängigkeit von ihm unbeschadet, ein wirkliches Unterschiedenseyn und Auseinandertreten der göttlichen Causalität und der kreatürlichen und ebenso auch einen Spielraum für die Bewegung der Freiheit in der Welt. . . Ich ehre das Naturgesetz aufrichtig und freue mich herzlich, wenn man ihm immer besser auf die Spur kommt; Gott selbst hat ihm ja die Naturkräfte unterworfen; aber sich selbst, seine Freiheit, seinen allmächtigen Willen hat er ihm nicht unterworfen und nicht unterthänig gemacht; auch in der von ihm geschaffenen Welt hat er sich seine unbedingte Freiheit und Oberherrlichkeit unverkümmert vorbehalten. . . Das Wunder bezeugt, daß mit nichten das Naturgesetz die höchste Macht

in der Welt ist, sondern daß über ihm der waltet, der es gemacht hat, der lebendige persönliche Gott" — daß das Naturgesetz gesetzt ist von dem ewigen Gesetzgeber und heilig liebevollen Regenten, der als „weiser Fürst im Regiment sitzet".

Handelt es sich also in der Dogmatik um das Verhältniß des Naturgesetzes zum göttlichen Oberherrn, so kommt 2) in der Ethik in Betracht das Verhältniß der lebens- und willenlosen und dagegen der persönlichen Kreatürlichkeiten, mit anderen Worten das Verhältniß von Natur- und Sittengesetz. Gewöhnlich wird der Unterschied damit bezeichnet, daß das Naturgesetz ein Seyn in sich enthalte, das Sittengesetz ein Wollen; das erste gelte im Reiche der Nothwendigkeit, das andere wende sich an das Gebiet des freien Willens. Schleiermacher hat zwar diesen, besonders durch Kant und Fichte bestimmten Gegensatz der phaenomena und noumena, der theoretischen und praktischen Vernunft, des Objekts und des Subjekts zu verwischen gesucht vom Standpunkte der Schellingschen Identitätsphilosophie, welche im Contrast zu der schroffen Scheidung auf das Band der Einheit zwischen Natur und Geist, auf den aus der todten Natur sich allmählich heraus entwickelnden „Willen" hingewiesen hat. So sucht er in der interessanten Abhandlung über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz (Sämmtliche Werke III, 2, S. 397—417) die beiden gegen sich auszugleichen. Nach der gewöhnlichen Auffassung solle (S. 400) das Naturgesetz eine allgemeine Aussage enthalten von etwas, was in der Natur und durch sie wirklich erfolge, das Sittengesetz aber eine Aussage über etwas, was im Gebiete der Vernunft und durch sie erfolgen solle. Aber einerseits ruhe doch auch das Sollen des Sittengesetzes auf dem Seyn der Gesinnung, der Achtung vor dem Gesetze, aus welchem dessen Erfüllung hervorgehe, und also auch hier bestimme das Gesetz ein Seyn; andrerseits (S. 409 f., 413) hänge auch dem Naturgesetze ein Sollen an, sofern ja nicht gedacht werde, daß alles rein und vollkommen nach dem Gesetze verlaufe. So verhalten sich Mißgeburten und Krankheiten zum Naturgesetz, in dessen Gebiete sie vorkommen, gerade wie das Unsittliche und Gesetzwidrige sich verhalte zum Sittengesetze. Zu den elementaren Kräften und Prozessen treten im Gebiete der Natur die Vegetation und die Animalisation; Mißgeburten und Krankheiten aber in diesem Gebiete seyen nicht Wirkungen des neuen Prinzips, sondern beruhen nur in einem Mangel der Gewalt desselben. Gerade so trete, um der Steigerung die Krone aufzusetzen, zu diesen beiden der „intellectuelle" Prozeß abermals als ein Neues, und „in diesem geistigen Lebensgebiete wiederholen sich auf die seiner Natur gemäße Weise die Abweichungen, die innerhalb des Gebietes der Animalisation und Vegetation vorkommen; ja es entstünden zugleich neue, welche ihren Grund haben nicht in der Intelligenz an sich, sondern darin, daß der Geist, eintretend in das irdische Daseyn, ein Centrum werden müsse und als solches in einem oscillirenden Leben im Einzelnen unzureichend erscheine gegen die untergeordneten Funktionen". So sey mit Vernunft und Vernunftgesetz zugleich eine Insufficienz gesetzt, und die Abweichungen, in welchen die Begeistung unzureichend erscheine gegen die Beseelung, seyen eben nichts anderes, als was wir böse nennen und unsittlich. So seyen die beiden Gesetze wesentlich gleichartig. Der Unterschied des Sollens sey nur der, „daß erst mit dem Eintreten der Begeistung das Einzelwesen ein freies wird und nur das begeistete Leben ein wollendes ist, also auch nur auf diesem Gebiet das Sollen sich an den Willen richtet". Es hängt diese Schleiermachersche Auffassung in vortheilhafter Weise zusammen mit seiner Ansicht der Ethik als Wissenschaft überhaupt, kraft welcher er der Uebertreibung des Pflichtbegriffs in seiner Zeit entgegentrat und die Ethik hauptsächlich unter dem Gesichtspunkte des höchsten Gutes, ihre Darstellung somit hauptsächlich als eine descriptive gestaltet wissen wollte. Aber ebenso klar ist in der gegebenen Ausführung der nachtheilige Zusammenhang, unter dessen Einflusse diese Bestimmung von Natur- und Sittengesetz bei Schleiermacher steht. Es ist die Verkennung der Freiheit und eben damit der positiven und intensiven Bedeutung des Bösen. Der „intellectuelle" Prozeß tritt als gleichartig dem vegetativen und animalen zur Seite; der Geist erscheint vor-

nehmlich nur von der Erkenntnißseite; das Böse hat seinen Grund nur im quantitativen Oscilliren und in der relativen Schwäche des geistigen Prinzips. Das Leben des Geistes ist unter den Gesichtspunkt eines Naturprozesses gestellt, und so begegnen wir auf dem Gebiete der Ethik wieder demselben Naturzusammenhange bei Schleiermacher, wie auf dem der Dogmatik.

Es ist das die bekannte pantheistisch-deterministische Seite des Schleiermacherschen Systems, deren Consequenzen in atheistischen Materialismus die Männer von „Kraft und Stoff“ gezogen haben, denen der Stoff selbst schon ewige Kraft und der Gedanke nur eine „Secretion des Gehirns“ ist. Für die Theologie handelt es sich deßwegen jetzt darum, den pantheistischen Sauerteig zu verwinden und die Omnipotenz des Naturgesetzes zu limitiren, daß die Naturnothwendigkeit nicht Gottes Schöpferkraft und des Menschen Freiheit absorbire, sondern der Geist, vorab der unendliche, als der Herr erkannt werde, der die Freiheit ist 2 Cor. 3, 17. und nicht in ethnisirender Weise die Natur, Röm. 1, 25., sondern ein christlicher Gott sey Alles in Allem. Nur daß hiebei die Wahrheit des Schleiermacherschen und speculativen Standpunkts, das Zusammenschauen beider Gebiete in ihrem immanenten Verhältnisse gewahrt, in gleicher Weise eine geistlos-materialistische Naturbetrachtung, wie eine naturlos-spiritualistische Geistesauffassung abgewehrt und kräftigem Idealismus, wie gesundem Realismus zum Recht verholfen werde! **C. Beck.**

Naturreligion, s. Religion.

Naudäus, Philippus, geb. zu Metz 1654, als Refugié seit 1687 in Berlin angestellt und als Mathematiker Mitglied der dortigen Akademie der Wissenschaften, gestorben 1729, hat sich in der Theologie einen Namen gemacht durch unbedingte Vertheidigung des calvinistisch-orthodoxen Lehrsystems der reformirten Kirche. An der strengsten, supralapsarischen Prädestination, wie an der bloß imputativen Rechtfertigung hielt er fest, und verfocht „das von Gott selbst geoffenbarte Lehrsystem“ mit beharrlicher Entschiedenheit wider die von allen Seiten her versuchten Milderungen, um welche seit Anfang des 18. Jahrhunderts die ausgezeichnetsten Theologen sich bemüht haben. Naudé ist nicht nur wider Bayle's reflektirende Skepsis und wider die Mystik eines Poiret aufgetreten; er hat seine Vertheidigung des alten Systems auch gegen Le Blanc, La Placette, Osterwald, ja gegen die theologische Fakultät von Frankfurt richten müssen. Was sich wider die verschiedenen Erweichungen des harten Systems sagen läßt, hat Naudé geschickt und mit noch größerer Entschiedenheit als Jurieu geltend gemacht; seine Schrift: „la souveraine perfection de dieu dans les divins attributs et la parfaite integrité de l'écriture prise au sens des anciens reformez — —“ hebt in der That die alten Hauptinteressen des reformirten Lehrbegriffs hervor, „Gott sey ein so absolut vollkommenes Wesen, daß er Alles nur sich selbst und seiner Herrlichkeit zu lieb mache; sodann daß ihm allein bekannt sey, was seiner Vollkommenheit und Verherrlichung diene, wir aber gar nicht darüber urtheilen können“. Von hier aus wird der Supralapsarismus als allein folgerichtig, alle Abweichungen von demselben als inconsequent und zu nichts führend beleuchtet, sowohl die arminianische und lutherische, als auch die in der reformirten Kirche selbst versuchten universalistischen Milderungen. Die infralapsarische Lehre widerspreche der supralapsarischen nur scheinbar (was wir oben im Artikel Infralapsarier auch gefunden haben). — Auch der Betonung der Moral bei Zurückstellung des Dogmatischen hat Naudäus sich widersetzt. Dennoch, obwohl er persönlich sich große Hochachtung erworben, vermochten alle seine Anstrengungen den Umschwung in der Theologie nicht aufzuhalten; die Zeit der Orthodoxie war vorüber, edle und ausgezeichnete Theologen, getragen vom Bedürfnisse der Zeit, bahnten die Umgestaltung an. Die Rechtgläubigkeit war unfruchtbar geworden, es mußte auf Moral und wirkliche Frömmigkeit mit Preisgebung nicht mehr einleuchtender dogmatischer Satzungen hingearbeitet werden. Wer jetzt wieder im Dogma der Sonderconfession Heil sucht, der wird für seine Zwecke in Naudäus Schriften große Förderung finden. Ueber seine

Theologie vergl. m. Geschichte der Centraldogmen in der reform. Kirche II, S. 765 f. und S. 820 f.; das Biographische bei Hering, Beiträge z. Gesch. der evang.-reform. Kirche in den Preuß.-Brandenb. Ländern II, S. 170, und besonders den Artikel Naudé Philippe (le père) in De Chauffepié's Dictionnaire. **A. Schweizer.**

Naumburger Fürstentag heißt die Zusammenkunft evangelischer Fürsten und Stände, zum Theil auch der Gesandten derselben, in Naumburg an der Saale vom 20. Januar bis 8. Februar 1561, zu dem Zwecke, die Augsburgische Confession vom Jahre 1530 von Neuem zu unterschreiben, um dadurch nicht nur ein einhelliges Bekenntniß in der nach Innen und Außen durch Glaubensspaltungen vielfach zerrissenen Kirche überhaupt zu Stande und diese dadurch zum Frieden zu bringen, sondern auch vor dem Concil zu Trident, dessen Fortsetzung bevorstand, jene Einhelligkeit thatsächlich zu beweisen. Der Kampf der deutschen und schweizerischen evangelischen Kirche mit der römischen hatte seit dem Beginne der Reformation in ungeschwächter Kraft fortgedauert; jene beiden Kirchen lagen selbst miteinander im Streite und die Erbitterung zwischen beiden hatte seit Luthers Tode in hohem Grade zugenommen. Die Eiferer um den starren Buchstaben Luthers schmähten und verdächtigten Melanchthon wegen der neuen Ausgabe der Augsburger Confession vom Jahre 1540 (vgl. dazu Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift f. d. luth. Theologie und Kirche 1851, IV, S. 640) als einen Abtrünnigen; ihre Angriffe auf ihn und seine mit dem Namen „Philippisten“ bezeichneten Anhänger steigerten sich um so mehr, als die Zeloten in dem Philippismus nur den verhaßten Calvinismus entdeckten, der ihnen ohnehin manches Feld entrissen hatte. Neben den calvinistischen und kryptocalvinistischen Streitigkeiten gingen die interimistischen, adiaphoristischen, majoristischen, osiandrischen, stancarischen, synergistischen und flacianischen her und erschütterten gewaltsam die evangelische Kirche. Alle Versuche der Evangelischen, in der eigenen Mitte und mit der römischen Kirche zum Frieden zu kommen, waren vergeblich gewesen, dennoch erneuerten sich diese Versuche immer wieder, wenn irgend günstige Momente sich zeigten, die eine Pacification hoffen ließen. Unter solchen Momenten sollte im August 1557 das Wormser Gespräch zu Stande kommen; um das Ziel, im eigenen Lager den Frieden anzubahnen, desto sicherer zu erreichen, hatte hauptsächlich Herzog Christoph von Württemberg die Beschickung eines vorbereitenden Conventes in Frankfurt a. M. betrieben. Hier kam es auch (30. Juni) zu dem Abschiede (Salig, Vollst. Hist. der Augsb. Conf. III, S. 258 ff., 272; Planck, Gesch. der protest. Theol. III, S. 111, 124), daß „die Stände ihren Theologen ernstlich befehlen wollten, in den Mißverstanden, so unter den Augsburgischen Confessionsverwandten vorgefallen, den Sachen einen Stillstand zu geben, und sich in kein Schreiben und Gegenpredigen einlassen“, allein rasch warf Flacius die größten Bedenken dem Abschiede entgegen, den er unter Zustimmung seiner Partei als einen Verrath an der lutherischen Kirche bezeichnete. Das Gespräch zu Worms begann am 11. September, aber Flacius wußte mit scharfem Seitenblicke auf den ihm verhaßten Melanchthon das Feuer der Zwietracht zu schüren, und der Zwiespalt unter den protestantischen Theologen, bei dem wieder die Autorität der unveränderten und veränderten Augsburger Confession in Frage kam, mußte der römischen Partei als ein treffliches Mittel dienen, das ganze Gespräch zu zerreißen. Indem aber nun (März 1558) der Kurfürstentag zu Frankfurt a. M. in das Leben treten sollte, dazu bestimmt, den bisherigen römischen König Ferdinand zum Kaiser feierlich zu wählen und als solchen zu proklamiren, benutzte der Herzog Christoph von Württemberg, der Pfalzgraf Wolfgang und der Landgraf Philipp von Hessen mit den drei Kurfürsten August von Sachsen, Joachim von Brandenburg und Otto Heinrich von der Pfalz die Gelegenheit, die Pacification der Kirche abermals in die Hand zu nehmen. Melanchthon erhielt den Auftrag, eine Deklaration über die streitigen Hauptpunkte aufzusetzen, die Fürsten erkannten in der Deklaration die klare Uebereinstimmung mit der Augsburger Confession, bezeichneten sie als ihr eigenes Bekenntniß und ließen sie in den Frankfurter Rezeß (18. März 1558) aufnehmen. Zugleich vereinigten sie sich noch

dahin, sich in Güte gegenseitig zu verständigen, falls einer der streitigen Hauptpunkte noch näher erörtert werden müsse, „vorläufig aber nicht zu gestatten, daß in ihren Landen, Kirchen und Schulen etwas gelehrt, gepredigt, oder unter die Leute gebracht werde, so ihrer gethanen wahren Confession zuwider seyn möchte“ (Planck S. 183), endlich auch „sich mit allen Abwesenden auf alle christliche, gebührende Weise zu vereinigen und zu vergleichen“. Dennoch wurde der Rezeß von mehreren Seiten, namentlich auch von Seiten der Flacianer, angefochten. Jetzt fielen die sächsischen Herzöge auf die Idee, durch eine große lutherische Generalsynode das Lutherthum im flacianischen Sinne sanktioniren zu lassen; zu diesem Zwecke erließ Herzog Johann Friedrich der Mittlere eine Einladung an die niedersächsischen Stände, mit ihren Theologen in Magdeburg am 16. Mai 1558 zusammenzukommen, die Ausführung des Planes scheiterte jedoch an den gewichtigen, von Melanchthon und Brenz erhobenen Bedenken. Darauf erklärte Kaiser Ferdinand auf dem Reichstage zu Augsburg 1559, daß er zur Beseitigung der Religionshändel die Berufung eines Concils sich angelegen seyn lassen werde, an dem sich aber die protestantischen Fürsten und Stände nur für den Fall betheiligen wollten, wenn es in Deutschland als ein wirklich freies stattfinden, der Pabst nicht Richter, die heilige Schrift die alleinige Norm seyn würde. Indem Pabst Paul IV. gestorben war und Pabst Pius IV. den römischen Stuhl bestiegen hatte, ließ sich die Veranstaltung des Concils erwarten, aber freilich mußte vorher in der evangelischen Kirche, wenn sie dort der römischen gegenüber als ein fester Körper in der Einheit und Einhelligkeit des Glaubens erscheinen sollte, die allseitige Einigung gefunden, der von der römischen Partei oft ausgesprochene Vorwurf beseitigt seyn, daß sie selbst nicht mehr wisse, zu welcher Augsburgischen Confession sie sich bekennen solle, daß sie erst unter sich feststellen müsse, welche Confession die rechte Augsburgische Confession sey, daß sie überhaupt keine rechte Augsburgische Confession mehr habe. Da trat nun, hauptsächlich durch die Bemühungen des Herzogs Christoph von Württemberg, der Naumburgische Fürstentag in das Leben, um diese Vorwürfe zu beseitigen, die Einheit im Glauben durch die erneuerte Anerkennung der Augsburgischen Confession vom Jahre 1530 in der evangelischen Kirche herzustellen und dadurch auch eventuell vor dem Concil darzulegen.

Zunächst verständigte sich der Herzog Christoph allein mit dem Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz und dessen Schwiegersohne, dem Herzog Johann Friedrich dahin, daß sie sämmtlich die Augsburgische Confession vom Jahre 1530 auf's Neue unterschreiben und zugleich erklären wollten, die Apologie und Schmalkaldischen Artikel anzunehmen, bei diesen Bekenntnissen standhaft zu bleiben, keine Sekten in ihren Landen zu dulden und ihren Theologen das gegenseitige Schmähen nicht zu gestatten; ferner aber kamen sie darin überein, daß auch die anderen Fürsten und Stände zur persönlichen Theilnahme an einer zu veranstaltenden Zusammenkunft eingeladen und hier, auf Grund jener Stipulationen, zum Beitritte einer Einigung veranlaßt werden sollten. Der Landgraf Philipp von Hessen wurde zunächst von dem Plane in Kenntniß gesetzt; er billigte ihn, und als auch Herzog Johann Friedrich von Sachsen ihm zugestimmt hatte, erließ Kurfürst August von Sachsen am 6. Dezember 1560 ein Ausschreiben an alle der Augsburgischen Confession verwandten Fürsten und Stände, auf den 20. Januar 1561 in Naumburg an der Saale persönlich sich einzufinden*), um die neue Unterschrift und Besiegelung der Augsburgischen Confession vorzunehmen, und dadurch sogleich im Stande zu seyn, dem künftigen Concil ein gewisses einhelliges und standhaftes Bekenntniß vorlegen zu können. Das Ausschreiben enthielt außerdem noch die bestimmte Erklärung, daß „alle Condemnationes, darin ein Theil dem anderen eingerissene Corruptelen und Sekten auflegen wollte, gänzlich unterbleiben“ sollten (Salig S. 666). Darauf erschienen folgende Fürsten und Stände persönlich in Naumburg: Kurfürst August von

---

*) Salig S. 665; verschiedene Einladungsschreiben s. in Gelbke's unten erwähnter Schrift S. 29 ff.

Sachsen, Friedrich von der Pfalz und dessen Sohn Herzog Casimir, Landgraf Philipp von Hessen und dessen Sohn Wilhelm, Herzog Christoph von Württemberg und dessen Sohn Eberhard, Herzog Ulrich von Mecklenburg, Johann Friedrich der Mittlere von Sachsen, Ernst und Philipp von Braunschweig, Markgraf Carl von Baden, Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken, Fürst Ernst von Henneberg (der aber wegen Unwohlseyns Naumburg bald wieder verließ und seinen Kanzler Sebastian Glaser als Bevollmächtigten zurückließ), der Graf Günther, Hans Günther, Albrecht und Philipp von Schwarzburg, Wolfgang von Barby, Ludwig von Stollberg, Hans Albrecht von Mansfeld, Hans und Christoph von Oberampte zu Ostfriesland, Heinrich von Eisenberg, von Erpach, Bastian von Helfenstein, Georg von Castel, Jörg, Carl und Ludwig von Gleichen, Nicolaus von Polheim, Heinrich Reuß der Aeltere, Mittlere und Jüngere, Hans Schenk von Tautenburg, Wolf von Schönberg zu Glaucha. Als Gesandte erschienen vom Kurfürsten Joachim von Brandenburg: Graf Wilhelm von Hohenstein, Leupold von Clitzing, Lambrecht Distelmeyer*) und Andreas Zoch; von den Herzögen in Pommern: Graf Ludwig von Eberstein, Matz Borcke, Caspar Krakewiz und Christian Kissaw; vom Landgrafen Philipp von Hessen (ehe er selbst in Naumburg angekommen war): Burkhard von Cram, Amtmann zu Lippoldsberge und Reinhard Scheffer**); vom Herzog Johann Albrecht zu Mecklenburg: Werner Haine und Christoph Lesener; vom Herzog Adolph zu Schleswig-Holstein: Paul von Eitzen, Michael Bontius und Adam Traziger; von den Anhaltischen Fürsten: Johann Trockenbrodt, Johann Rieps und Johann Statius; von den Markgrafen Johann und Georg Friedrich zu Brandenburg: Georg Albinus, Berthold von Mandelsloh, Wolf von Koderitz und Heinrich von Mußlar; vom Herzog Franz zu Sachsen Lauenburg: Heinrich von Salza und Andreas Stick; der Pfalzgraf Georg sandte seinen Rath Otto von Seelen. Vom König Friedrich von Dänemark und den Herzögen Heinrich und Wilhelm von Lüneburg erschienen zwar keine Gesandten, doch erklärten diese Fürsten schriftlich ihren Beitritt zu den Beschlüssen der Versammlung, die nach ihren Theilnehmern und nach dem Orte der Zusammenkunft die Bezeichnung „Naumburgischer Fürstentag“ erhielt.

Am 21. Januar traten zunächst nur die erschienenen Fürsten zusammen. Nach vorausgegangener Begrüßung veranlaßte das Ausschreiben in Betreff der Unterlassung aller Verdammungen eine bald beigelegte Differenz zwischen dem Kurfürsten August und dem Herzog Johann Friedrich. In der zweiten Conferenz, 22. Januar, bestimmte man, daß die Verhandlung auf die neue Unterzeichnung der Augsburgischen Confession und auf die Frage über die Beschickung des Concils sich beziehen sollte. Kurfürst August wünschte, daß die Augsburgische Confession vom Jahre 1540 unterzeichnet würde, weil sie in einigen Artikeln erweitert, in der Substanz aber nichts geändert, zugleich auch mehrere von den Päbsten gegen die Confession vom Jahre 1530 erhobene Einwürfe beseitigt habe***). Die übrigen Fürsten und Stände legten dagegen den Nachdruck auf die Beibehaltung der zuletzt erwähnten Confession und der Kurfürst stimmte endlich auch bei, doch forderte er, daß man die Uebereinstimmung beider Confessionen anerkenne. Außerdem übergaben die Gesandten ihre Creditive in dieser Conferenz. Die Verhandlung in der dritten Conferenz, 23. Januar, drehte sich hauptsächlich noch um die Frage, ob auch die Schmalkaldischen Artikel unterzeichnet werden sollten, wie mit dem Herzog Johann Friedrich von Sachsen auch Herzog Ulrich von Mecklenburg und der Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken forderte, doch einigte man sich schließlich dahin, daß zunächst das von den protestantischen Fürsten im Jahre 1530 unterzeichnete, dem Kaiser übergebene

*) Die Namen der Gesandten bei Salig S. 667 und Gelbke S. 8 f. weichen oft sehr von einander ab; Vollmachten für Gesandte s. bei Gelbke S. 45—77.

**) Salig gibt S. 668 die Namen falsch an; s. auch Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit, S. 822.

***) Neudecker a. a. O. S. 821.

und von dem Herzog Johann Friedrich jetzt vorgelegte Exemplar der Augsburgischen Confession mit den älteren und neueren Ausgaben derselben zu vergleichen sey. Die Gesandten veranlaßte man noch, sowohl über die zu unterschreibende Confession als auch über die Beschickung des künftigen Concils sich zu berathen und dann das Resultat ihrer Berathung vorzulegen. Die Frage, welche Confession zu unterschreiben sey, beschäftigte auch die Theologen lebhaft, die ihre fürstlichen Herren nach Naumburg begleitet hatten; namentlich forderten die herzoglich-sächsischen Theologen, Mörlin und Stößel, mit David Chyträus, der mit dem Herzog Ulrich von Mecklenburg gekommen war, die Fürsten in besonderen Bedenken auf, vor der Annahme der von Melanchthon vorgenommenen Aenderungen sorgfältig sich zu hüten und nur bei der ersten Augsburgischen Confession zu bleiben (Salig S. 670 ff.; dazu Planck S. 226 ff.). Auch entfalteten die Flacianer von Jena, die ihren Collegen Matthäus Judex als Friedensstörer nach Naumburg entsendet hatten, eine lebhafte Thätigkeit gegen die angeblichen Ketzereien Melanchthons, ja sie versuchten es selbst, eine Supplik an den Fürstentag zu bringen, um eine Synode zur feierlichen Verdammung aller Ketzer zu erhalten. Ihr Versuch mißlang. Indem die Gesandten in der vierten Conferenz, 24. Januar, erklärten, daß sie im Namen ihrer Herren nur die erste, dem Kaiser übergebene Confession unterschreiben sollten, schritt man nun durch Vorlesen zu einer Vergleichung der lateinischen Augsburgischen Confession vom Jahre 1530 mit den Ausgaben aus den Jahren 1531, 1540 und 1542*). Dieses Geschäft wurde in der fünften Conferenz Vormittags, 25. Januar, beendigt und Nachmittags verglich man in derselben Weise das deutsche Original mit den Ausgaben aus den genannten Jahren. Die sechste Conferenz, 26. Januar, beendigte diese Vergleichung und schlug nun folgende Fragen zur Erörterung vor: 1) Ob man die gedruckte Ausgabe vom Jahre 1531, 1540 oder 1542 beibehalten sollte? 2) Ob in den Worten des zehnten Artikels der ersten Ausgabe die Transsubstantiationslehre bestätigt werde? 3) Ob nach den letzten Worten des Artikels folgen würde, daß beide Gestalten des Sakraments zugleich in Prozession herumgetragen werden dürften und könnten, wenn es heiße, daß die Herumtragung unterlassen würde, weil die Vertheilung des Sakraments mit der Einsetzung Christi streite, — wie der Kurfürst Friedrich von der Pfalz behauptete, der 4) hinzusetzte, daß er auch den Satz: Retinentur enim Missae apud nos et sua reverentia celebrantur nicht unterschreiben könne, weil in der Pfalz alle Messen abgeschafft seyen. 5) Ob man in der neuen, der Augsburgischen Confession beizufügenden Vorrede statt der Schmalkaldischen Artikel vielmehr die sächsische Confession (d. i. Repetition der Augsburgischen Confession im Corp. Doctrinae Saxon., darauf sich der Sendomirsche Vergleich gründet) erwähnen, die Artikel vom Abendmahl, von der Prozession und Messe aber kürzer fassen wolle? Die meisten Fürsten und Stände waren in der siebenten Conferenz, 27. Januar, wohl darin einverstanden, die erste Ausgabe der Augsburgischen Confession vom Jahre 1531 zu unterschreiben, über die anderen Punkte aber kurze und bündige Erklärungen in der Vorrede zu geben, doch die Diskussion kam nicht zu Ende, und in der achten Conferenz, 28. Januar, hatten sich drei Ansichten ausgebildet, von denen die eine die Schmalkaldischen Artikel, eine andere den Frankfurter Rezeß, eine dritte beide Theile mit der sächsischen Confession in der neuen Vorrede aufgeführt und bekräftigt wissen wollte. Endlich führte die Verhandlung zu dem Resultate, jene drei Punkte ganz mit Stillschweigen zu übergehen und nur die Apologie und die Ausgabe der Augsburgischen Confession vom Jahre 1540 in der Vorrede zu erwähnen; zugleich wurden die beiden Kurfürsten August und Friedrich beauftragt, die neue Vorrede**), die an den Kaiser gerichtet wurde, abfassen zu lassen, dann aber zur Beurtheilung vorzulegen.

*) Hierbei war der Kurfürst Friedrich und Herzog Christoph vom Anfang an bis zum Ende gegenwärtig; jeder hatte ein Exemplar der Confession in der Hand und las nach; s. Neudecker, Neue Beiträge zur Geschichte der Reformation II, S. 2.

**) Ein Entwurf derselben vom Herzog Joh. Friedrich zu Sachsen steht bei Gelbke S. 172 ff.

Inzwischen hatte Pabst Pius IV. zur Fortsetzung des Tridentiner Concils die ersten Einleitungen getroffen; jetzt ließ er die protestantischen Fürsten zur Theilnahme an demselben durch Breven einladen. Seine Legaten, Zacharias Delphinus, Bischof zu Faro, und Joh. Franziskus Commendon, Bischof von Zacynthus, denen Caspar Schöneichen als Dollmetscher beigegeben war, hatten zunächst in Wien mit dem Kaiser Ferdinand verhandelt; auf dessen Rath gingen die Legaten nach Naumburg, und um des Pabstes Absichten zu fördern, hatte der Kaiser seine Räthe, Graf Otto zu Eberstein, Felix Bogislaus von Hessenstein und Georg Meal, dahin abgesendet. Nachdem in der neunten Conferenz, 29. Januar Vormittags, die Vergleichung der Ausgaben der Augsburgischen Confession vom Jahre 1531 wieder vorgenommen worden war, beschäftigte man sich mit der jetzt dringend gewordenen Concilfrage. Die zehnte Conferenz, 29. Januar Nachmittags, trug jetzt einer Commission auf, alle Reichsabschiede und Rezesse vom Anfange der Reformation an durchzusehen, um die von den protestantischen Ständen bisher über die Concilsache gepflogenen Verhandlungen und Beschlüsse zusammenzustellen und ein Gutachten dem Fürstentage vorzulegen. Die neue Vorrede, mit welcher die collationirte und revidirte Augsburgische Confession dem Kaiser übergeben werden sollte, war auch bereits fertig geworden und kam zur Unterzeichnung *). Die Stände verwahrten sich in der Vorrede gegen die Verunglimpfung, von der Augsburgischen Confession abgegangen zu seyn, auf welche, wie auch auf die heilige Schrift, sie auf den Reichstagen, zuletzt noch zu Augsburg 1559, sich bezogen und auch jetzt wieder sich verglichen hätten. Wohl sey die Confession 1540 und 1542 etwas ausführlicher gestellt und auf Grund der heiligen Schrift erklärt worden, doch wollten sie bei der Confession vom Jahre 1530 verbleiben, um zu beweisen, daß sie weder neue, noch ungegründete Lehren vertheidigten; zugleich wollten sie andere mit der heiligen Schrift, Augsburgischen Confession und Apologie zusammenstimmende, zur Abwendung falscher Lehren und Mißbräuche übergebene Schriften ausdrücklich repetirt haben. Mit Beziehung auf den oben erwähnten dritten und vierten Punkt erklärte sich die Vorrede gegen die Transsubstantiation und Messe, mit dem Zusatze, daß „Nichts Sakrament seyn könnte, außerhalb den Brauch der Nießung. Also lehrten auch diejenigen unrecht, welche sagten, daß der Herr Christus nicht wesentlich in der Nießung des Nachtmahls, sondern daß es allein ein äußerliches Zeichen sey, dabei die Christen ihr Bekenntniß thun und zu kennen sind“. Die Stände baten schließlich, sie nach dem Passauer Vertrage und Religionsfrieden von Augsburg zu behandeln und nicht zu gestatten, daß unter dem Scheine eines nicht gerechtfertigten Concils etwas Beschwerliches gegen sie vorgenommen würde. Die Unterzeichnung erfolgte vom Kurfürsten Friedrich von der Pfalz und Kurfürsten August, dem Pfalzgrafen Wolfgang von Zweibrücken, dem Herzog Christoph von Württemberg, dem Markgrafen Carl von Baden, dem Landgrafen Philipp von Hessen, für den Kurfürsten von Brandenburg vom Grafen Wilhelm von Hohenstein, für den Pfalzgrafen Georg von Otto von Seelen, für den Markgrafen Johann von Brandenburg von Georg Albinus, für den Markgrafen Georg Friedrich von Brandenburg von Wolf von Koderitz, für den Herzog Barnim von Pommern vom Grafen Ludwig von Eberstein, für des Herzogs Brüder von Christian Kissaw, für die anhaltischen Fürsten von Joh. Trockenbrodt, für die Grafen von Henneberg von Sebastian Glaser (Salig S. 684; vgl. Gelbke S. 230 ff.). Herzog Johann Friedrich von Sachsen und Ulrich von Mecklenburg unterzeichneten mit den übrigen Gesandten nicht, weil weder Irrthümer noch Sekten bestimmt bezeichnet und verdammt worden seyen, baten sich aber Bedenkzeit aus.

Jetzt stellten nun die kaiserlichen Gesandten in der elften Conferenz, 31. Januar, im Namen ihres Herrn das Ansinnen an die Fürsten und Stände, das nach Trident ausgeschriebene Concil zu besuchen (Gelbke S. 78 ff.), und in der an demselben Tage gehaltenen zwölften Conferenz erklärten die Fürsten und Gesandten, welche nicht unterzeichnet

*) Bei Gelbke lateinisch und deutsch S. 181—300.

hatten, daß sie sich nur dann zur Unterzeichnung verstehen könnten, wenn die von der lutherischen Kirche verworfenen Irrthümer, insbesondere die Sakramentirer, namentlich verdammt würden. Allerdings suchten die übrigen Fürsten und Herren den Herzog Joh. Friedrich umzustimmen, allein seine vom flacianischen Geiste beseelten Theologen wußten jeden Versuch dazu zu vereiteln, indeß versprach der Herzog doch, eine letzte Erklärung in der nächsten Conferenz geben zu wollen. Er legte sie in derselben, der dreizehnten, 1. Februar, jedoch noch nicht vor, und in ihr wurde die Concilsache verhandelt, ohne zu einem Beschlusse zu kommen. Herzog Friedrich übergab aber in der vierzehnten Conferenz, 2. Februar, eine entschiedene Protestation (b. Gelbke S. 99 ff.) gegen die zu unterschreibende Vorrede und verließ dann Naumburg am folgenden Tage, während der Kurfürst Friedrich von der Pfalz, den der Herzog in der Protestation am meisten angegriffen hatte, in der funfzehnten Conferenz, 3. Februar, sein Bekenntniß vom Abendmahl nochmals, und zwar zur Befriedigung der übrigen Fürsten und Stände, darlegte. Inzwischen waren die päbstlichen Gesandten möglichst thätig gewesen, ihrer Werbung einen günstigen Erfolg zu sichern; sie hatten dazu vornehmlich die Vermittelung der beiden Kurfürsten von Sachsen und Pfalz zu gewinnen gesucht, von diesen aber waren sie an den Fürstentag selbst gewiesen worden, der sie zur sechzehnten Conferenz, auch am 3. Februar, einladen ließ. Hier priesen sie vor Allem die Veranstaltung des Concils als das trefflichste Mittel zur Beilegung der streitigen Religionssache an (Gelbke S. 18 ff. dazu 119 ff.; Salig S. 691 f.), die Fürsten und Stände erklärten aber, die Sache in Berathung nehmen und das Resultat derselben ihnen mittheilen zu wollen. Sofort setzte die Versammlung einen Ausschuß nieder mit dem Auftrage, den Vorschlag der Legaten zu prüfen und dann die Antwort aufzustellen, welche denselben gegeben werden solle. Als die Legaten die Conferenz verlassen hatten und die Fürsten die päbstlichen Breven einsahen, bemerkten sie an denselben erst jetzt die künstlich versteckte Anrede „dilecto Filio". Sofort sandten sie die Breven an die Legaten zurück mit der Bemerkung, daß der Pabst ihr Vater nicht sey und keiner von ihnen ein geliebter Sohn vom Pabste seyn wolle. Die siebzehnte Conferenz, 4. Februar, einigte sich über die den kaiserlichen Gesandten zu gebende Antwort, die mit der, welche die Fürsten und Stände dem Kaiser bereits auf dem Reichstage zu Augsburg 1559 gegeben hatten, und mit dem Inhalte der auch bereits erwähnten Schlußworte zur neuen Vorrede der Augsburgischen Confession übereinstimmte (Salig S. 693 f.; Gelbke S. 86). In der achtzehnten Conferenz, 5 Februar, wurde sie den Gesandten durch den kurpfälzischen Gesandten Erasmus von Minkwitz vorgelesen; zugleich ließen sich die Fürsten und Stände die Antwort an die päbstlichen Legaten von dem Ausschusse vorlegen (Gelbke S. 130) und in der neunzehnten Conferenz, 6. Februar, vorlesen. Um aber auch das offenbare Zerwürfniß wo möglich noch zu beseitigen, das der Herzog Joh. Friedrich durch seine Protestation gegen die Vorrede und durch seine Abreise in die Mitte des Fürstentages und der Friedenssache gebracht hatte, sandte die Versammlung Heinrich von Riedesel, Wolf Koller von Steinberg, Christoph Landschad von Steinach, Balthasar Eßlinger und Apel von Berlepsch als Deputation zum Herzog nach Weimar, um ihm die Gefahr für die Herstellung des Kirchenfriedens, der zur Freude der Papisten weiter gestört werden würde, vorzustellen, ihn nochmals zu einer Erklärung für die Annahme der Vorrede zu veranlassen, womöglich zur Unterzeichnung noch zu bewegen und ihn dabei auf die geheimen Machinationen und Gegenwirkungen der Jenaischen Flacianer hinzuweisen. Jetzt erhielten auch die päbstlichen Legaten eine offizielle Antwort durch eine aus zehn Räthen bestehende, an sie abgesandte Deputation. Diese Antwort (Gelbke S. 22 ff.; Salig S. 698) ging wesentlich dahin, daß sich die Fürsten und Stände zur Theilnahme an dem Concil nicht entschließen könnten, und vergebens stellte der Legat Commendon nochmals die Vortrefflichkeit der Concilien als bewährtes Mittel zur Heilung aller Wunden der Kirche dar. Da inzwischen auch die in Frankreich verfolgten Hugenotten das Gesuch einer Verwendung beim Könige an den Fürstentag gerichtet hatten, beschäftigte sich der-

selbe in der zwanzigsten Conferenz, 7. Februar, mit der Berücksichtigung des Gesuches. Er richtete ein entsprechendes Schreiben an den König wie auch an Anton von Navarra (Gelbke S. 124 ff.), dem die Beharrlichkeit im evangelischen Glauben dringend empfohlen wurde. Mit den Schreiben sandte die Versammlung an beide ein Exemplar der von Neuem unterzeichneten Augsburgischen Confession; eine gleiche Sendung ging nach England, Schottland und Schweden ab. Nachdem endlich noch den kaiserlichen Gesandten ein Schreiben an den Kaiser selbst (b. Gelbke S. 126 f.) übergeben worden war, erfolgte die einundzwanzigste und letzte Conferenz, 8. Februar, welche in einer Zusammenstellung des Hauptresultates der gepflogenen Verhandlungen den Abschied des Fürstentages (b. Gelbke S. 139 ff.) erließ. In der Recusation der Theilnahme am Tridenter Concil war das protestantische Bewußtseyn wieder hervorgetreten, aber die Herstellung der Einheit und Einhelligkeit im Glauben, hiermit auch des Friedens in der evangelischen Kirche war nicht erreicht, ja vielmehr durch den inneren Zwiespalt in noch weite Ferne gerückt worden! Vgl. Der Naumburgische Fürstentag 2c. von Joh. Heinr. Gelbke. Leipz. 1793. In Beziehung auf die neue Unterzeichnung der Vorrede der Augsburgischen Confession s. noch des Unterzeichneten Neue Beiträge zur Reformation II, S. 24, 29, 32 2c., über die Nichtverdammung der Schweizer S. 9 und die Urkunden S. 824. Dr. A. Beck, Johann Friedrich der Mittlere 2c. Weimar 1858 I. S. 356 ff. mit der Literatur das.

Neudecker.

Nazaräer, s. Ebioniten.

Nazareth — *Ναζαρέθ* und *Ναζαρέτ*, es kommen beide Schreibweisen vor — ist gewiß einer der den Christen theuersten Orte unseres Planeten, denn dort verlebte unser Herr in stiller Verborgenheit seinen Eltern unterthan die Jugendzeit bis zu seinem ersten öffentlichen Auftreten Marc. 1, 9. Matth. 2, 23. Luc. 2, 39. 51, da er nach Kana und dann nach Kapernaum übersiedelte, indem der ungläubige Sinn der Bewohner Nazareths, der sich bei seinem spätern Auftreten in dieser seiner „Vaterstadt", wie sie wohl genannt wird (Matth. 13, 54. Marc. 6, 1.), sehr handgreiflich manifestirte (Matth. 13, 53 ff.; Luc. 4, 16 ff.) kein geeigneter Boden für seine Lehren und seine Wunderthaten war (Matth. 4, 13., vgl. Ewald, Christus S. 301 ff.). Jesus wurde wegen dieses langen Aufenthaltes in Nazareth von den Juden, die auf das galiläische Landstädtchen geringschätzig herabsahen (Joh. 1, 47.), selber verächtlich „der von Nazaret", „der Nazarener" (*ὁ Ναζαρηνός* oder *Ναζωραῖος*, letzteres nach damaliger syrischer Aussprache von [illegible]) genannt, welcher Name dann auf seine Jünger überging, bis er zum Sektennamen einer hinter der Entwicklung der Mehrheit zurückgebliebenen, judenchristlichen Partei herabsank, s. Joh. 1, 46. 18, 5. 19, 19. Marc. 1, 24. 10, 47. 14, 67. 16, 6. Matth. 21, 11. Luc. 4, 34. 18, 37. 34, 19. Apg. 2, 22. 3, 6. 4, 10. 6, 14. 10, 38. 22, 8. 24, 5. 26, 9. Der Ort ist weder im Alten Testament noch bei Josephus erwähnt, desto häufiger im Neuen Testament und von da an bis auf unsere Tage. Der Name, von נצר herkommend, wie dessen hebräische Form lauten mußte (vgl. Hengstenberg, Christol. d. A. T. Bd. II, S. 1 ff.), bezeichnet entweder den Ort selber als ein schwaches Reis, als einen kleinen Flecken, oder war ihm nur beigelegt von dem Gestrüpp und Buschwerk seiner nächsten Umgebung (Burckhardts Reisen in Syrien II, S. 583), vgl. Matth. 2, 23., wo wohl unläugbar auf נצר in Jes. 11, 1. angespielt ist. Die Stadt gehörte zu Nieder-Galiläa, Matth. 21, 11. Luc. 1, 26. 2, 4., zum ehemaligen Stammgebiete von Sebulon und lag auf einem Berge, Luc. 4, 29., südlich von Kana, etwa $1\frac{1}{2}$ Stunde westlich vom Tabor, nach Euseb. 15 Meilen östlich von Legeon. Das heutige en-Nâzirah liegt drei Tagereisen von Jerusalem, acht Stunden östlich von Tiberias in schönen, ebenso ernsten als lieblichen, Umgebungen auf der westlichen Seite eines schmalen, länglichen Beckens, am unteren Theile des Abfalls eines Berges, der sich hoch und steil über der Stadt erhebt und von dessen Gipfel bei einem verfallenen Wely man eine prachtvolle Aussicht auf die Ebenen Esdraelom

und el-Buttauf, die Berge Tabor, Gilboa, Karmel, Hermon und auf das Mittelmeer genießt. Die jetzige Stadt erstreckt sich bis in's Thal hinunter, das nach Schubert und Lynch 821 Pariser Fuß, nach Russegger sogar 1161 F. über dem Meere liegt, während die umliegenden Berge sich noch bedeutend höher erheben (die Angabe von 15—1600 F. für dieselben findet jedoch Robinson viel zu hoch). Es ist eine für jene Gegend nicht ganz unbedeutende Stadt von etwa 3000 Einwohnern, die in der großen Mehrzahl Christen sind, mit meist wohlgebauten, steinernen Häusern, unter denen sich vorzüglich das lateinische Kloster auszeichnet. Während in früheren Zeiten bis auf Constantin keine Christen in Nazareth wohnen durften, finden wir zur Zeit der Kreuzfahrer den ersten Bischof von Nazareth, indem der Metropolitansitz von Palaestina secunda damals von Scythopolis nach N. verlegt wurde; ein griechischer Titularbischof von N. residirt heutzutage in Jerusalem. Eusebius ist der älteste Kirchenschriftsteller, der Nazareth erwähnt; von Antoniu Martyr an wurde der Ort stets bewallfahrtet und daher in fast allen Jahrhunderten vielfach beschrieben mit seinen beiden Hauptmerkwürdigkeiten, der Kirche an der Stelle, wo der Engel Gabriel der Maria die Verkündung brachte, und der andern an der Stelle des Hauses, wo Jesus erzogen wurde. In unseren Tagen behaupten Lateiner und Griechen, ihre Kirchen seyen die ächte Kirche der Verkündung, und auch die Maroniten haben eine Kirche in der Stadt. Nachdem Nazareth zur Zeit der Kreuzzüge zu Tankreds Fürstenthum gehört hatte, ging es 1185 durch die Schlacht bei Hattin für einige Zeit verloren und wurde 1263 durch Sultan Bibans völlig in Ruinen verwandelt. Erst nach mehreren Jahrhunderten wurde es wieder aufgebaut, blieb aber lange Zeit nur ein kleines Dorf; 1620 bauten die Franziskaner die Verkündungskirche wieder auf und verbanden damit ein Kloster; seit 1720 hat die christliche Bevölkerung daselbst bedeutend zugenommen, und in neuerer Zeit sind in Nazareth durch Anregung der nordamerikanischen Mission in Beirut Schulen gestiftet worden. Durch das Erdbeben vom Januar 1837 hat auch Nazareth gelitten.

Vgl. Lightfoot, disquis. chorogr. ad ev. Joh. c. 2; Reland, Palaest. p. 497, 905 ff., 1039; Burckhardt's Reisen S. 583 ff.; Schubert, Reise III, S. 169 f.; Robinson, Paläst. III, S. 419 ff.; Ritter, Erdkunde XV, 397, 434, 478; XVI, 739 ff. — Abbildungen geben the Christian in Palestine tab. 9, 11, 12; D. Roberts, la terre sainte (Bruxell. 1845), livr. 19, tab. 54; Lynch, Expedit. d. V. St. zum Jordan ꝛc. S. 292 („die Quelle der Jungfrau"); Schulz, Reise in d. gel. Land, 3te Aufl. Mühlh. 1855, S. 259 f. (das lat. Kloster). **Rüetschi.**

Neander (Dr. Johann August Wilhelm), der größte Kirchenhistoriker unserer Zeit, stammte aus israelitischem Geschlechte und führte vor seinem Uebertritt zum Christenthum den Namen David Mendel. Er wurde am 17. Januar (nicht am 16., welcher Tag als sein Geburtstag gefeiert zu werden pflegte) 1789 in Göttingen geboren, wo sein Vater Emanuel Mendel als Handelsmann lebte. Seine Mutter, Esther Mendel geb. Gottschalk, war aus Hannover gebürtig. Sie war verwandt mit dem Philosophen Moses Mendelssohn und dem Ober-Medicinalrathe Stieglitz in Hannover und muß eine fromme Frau, eine liebevolle Mutter gewesen seyn. Bald nach der Geburt dieses ihres jüngsten Kindes zog die Mutter, getrennt von ihrem Manne, nach Hamburg, welches Neander deßhalb auch als seine eigentliche Vaterstadt anzusehen gewohnt war. Die Familienverhältnisse, in denen er aufwuchs, waren in mancher Beziehung drückend, und nur die Unterstützung Fremder, namentlich Stieglitz's, deren er bis in's höchste Alter dankbar erwähnte, machte eine gelehrte Ausbildung möglich. Er erhielt diese zuerst in einer Privatschule, dann seit 1803 auf dem Johanneum in Hamburg, dessen damaliger trefflicher Direktor Johannes Gurlitt früh die bedeutenden Anlagen des jungen Mendel erkannte und unter dessen Leitung er den Grund zu einer tüchtigen klassischen Bildung legte. Am 4. April 1805 bestand er das Maturitätsexamen und ging nun, nachdem er eine Abschiedsrede über das Thema: „De Iudaeis optima conditione in civitatem recipiendis" gehalten (gedruckt im Michaelisprogramm des Johanneums

von 1805) als Studiosus juris auf das akademische Gymnasium Hamburgs über, sich dort noch weiter für die Universität vorzubereiten. Es war hier besonders das Studium des Plato, das ihn beschäftigte und ihm zu einer Vorschule für das Christenthum wurde. Nach seinen eigenen Geständnissen ist es außerdem besonders eine Stelle in Plutarchs Pädagogen gewesen, die ihm zum Wegweiser wurde; vor Allem aber schlossen ihm Schleiermachers Reden über die Religion die Erkenntniß des Christenthums auf (vgl. Strauß in der Rede im Sterbehause S. 14). Im Umgange mit Sieveking, Neumann, Noodt, Varnhagen, die mit ihm das Gymnasium besuchten und ihn in einen Bund, den sie geschlossen, dessen Symbol der Nordstern war (τ. τ. π. α. d. i. τὸ τοῦ πόλου ἄστρον sind Neanders Briefe wie die Chamisso's unterzeichnet), aufnahmen, ihn auch wieder mit Adalbert von Chamisso in Verbindung brachten, mannichfach angeregt, kam der Gedanke des Uebertritts zur Reife. Am 25. Februar 1806 wurde David Mendel durch den Pastor Bossau an St. Katharinen in Hamburg getauft und nahm nun den Namen Johann August Wilhelm Neander an (vgl. Krabbe S. 18, Anm.).

Neander's damaliger Standpunkt erhellt besonders aus einem Aufsatz, den er dem Pastor Bossau vor der Taufe übergab und den Kling (Stud. u. Krit. 1851, II, S. 524) hat abdrucken lassen. Es ist ein Versuch die Religion in ihren Entwickelungsstadien zu construiren. Verschiedenartige Elemente, Böhmesche, besonders Schleiermachersche neben romantischen, sind hier mit einander verschmolzen und zeigen, daß Neander, wenn auch noch mehr in symbolisch-idealistischer Weise, das Christenthum als die absolute Wahrheit erkannt hatte. Aehnlich zeigen ihn die höchst interessanten Briefe an Chamisso (Chamisso's Werke, herausg. von Hitzig, V. Bd., zweite Beilage, S. 365 ff.), dem er sein ganzes Herz aufschloß, voll jugendlichen Schwunges, voll hoher Begeisterung für Freundschaft, Freiheit, Wissenschaft, voll tiefer aufflammender Frömmigkeit, wenn auch oft übersprudelnd und mehr romantisch als spezifisch christlich. Daß ihm aber die Taufe ein Bad der Wiedergeburt, eine Erneuerung des ganzen Menschen, wie er das in seinem neuen Namen ausdrückte, geworden war, zeigt auch der nun gefaßte Entschluß Theologie zu studiren, um seinem Herrn ganz zu dienen. Um Ostern 1806 hatte Neander Hamburg verlassen, noch mit der Absicht Jurisprudenz zu studiren. Er nahm seinen Weg über Hannover; hier veranlaßte ihn Stieglitz seine Gründe, weßhalb er Jurist zu werden beabsichtige, schriftlich aufzusetzen. Schon während des Schreibens kamen Neander Zweifel, und als er den Aufsatz Stieglitz vorlegte, erklärte ihm dieser auf's Bestimmteste, er sey nicht zur Jurisprudenz bestimmt, er müsse Theologie und Philosophie studiren. Offenbar war damit nur zur Klarheit gebracht, was in Neander schon ihm selbst noch unbewußt lag*). Mit begeisterten Worten theilt er Chamisso den Entschluß mit. Er könne nicht dem gemeinen Verstande huldigen, der sich entfernt habe und immer mehr entferne von dem Centrum aller Wesen, die Göttliches athmen. „Ja ihm und Allem was ihm heilig ist, seinem Götzen und seinem Tempel, ewiger Krieg! Jeder führe den Krieg mit den Waffen, die ihm Gott verliehen, bis das Ungeheuer erliegt". Dann kündigt er seinen Entschluß an und fährt fort: „Gott schenke mir Kraft, wie ich es wünsche und strebe, ihn den Einen in einem Sinn, wie es der gemeine Verstand nie zu begreifen vermag, zu erkennen und den Profanen zu verkünden. Heiliger Heiland, du allein kannst uns ja mit diesem profanen Geschlecht versöhnen, für das du von inniger Liebe entbrannt, ohne daß es solches verdiente, lebtest, littest und starbst. Du liebtest die Profanen und wir können sie nur hassen, vernichten".

Um Theologie zu studiren, bezog Neander die Universität Halle, wo besonders Schleiermacher auf ihn einwirkte. Die Kriegsereignisse im Herbst 1806 nöthigten ihn

*) Nach mündlichen, auf Neander's eigener Erzählung beruhenden Angaben, mit denen auch der gleich zu citirende Brief N's. (a. a. O. S. 371) zusammenstimmt. Allerdings trägt der Brief nach N's Weise kein Datum, allein derselbe muß, wie aus seinem Inhalte zu schließen, nach N's Abreise von Hamburg in Hannover oder auf dem Wege von Hannover nach Halle geschrieben seyn.

jedoch Halle mit Göttingen zu vertauschen. Hier war er nur ungern, er vermißte das frische Leben (einen Brief von Göttingen datirt er Philistropolis 3. Januar; vgl. a. a. O. 384), welches sich in Halle durch Schleiermachers Einfluß entfaltete. Am meisten gewann Planck, der damals auf der Höhe seines Ruhmes stand, Einfluß auf ihn; doch stand Neander seinem Lehrer schon damals selbständig gegenüber, und in einem Urtheil, das er in einem Briefe an Neumann (vgl. den eben citirten Brief a. a. O. S. 381; Kling, a. a. O. S. 487) über Planck's Vorlesungen fällt, läßt sich schon der spätere Gegensatz deutlich erkennen. Planck weckte nicht nur in Neander zuerst den Gedanken, sich der akademischen Laufbahn zu widmen, sondern regte ihn auch zu den monographischen Arbeiten an, durch welche Neander später so bedeutend eingewirkt hat (vgl. Lücke, Dr. Gottlieb Jakob Planck, ein biographischer Versuch, S. 69). Von großer Bedeutung für Neander's inneres Leben muß die Reise gewesen seyn, die er im Jahre 1807 über Hannover nach Hamburg unternahm, obwohl wir das nur mehr aus Andeutungen schließen können. In Hannover traf er bei seinem Onkel dem Ober-Medicinalrath Stieglitz mit einem Professor Frick zusammen, mit dem er viel disputirte und der dem begeisterten Schüler Schleiermachers entgegenhielt, daß des Lehrers Auffassung des Christenthums doch nicht eine unfehlbare sey, und ihn ermahnte, die Quellen zu studiren und den einigen Herrn und Meister aufzusuchen, in dem alle Schätze der Weisheit verborgen seyen. In Hamburg verkehrte er viel mit Matthias Claudius, der gewiß in ähnlicher Weise auf ihn einwirkte. In Wandsbeck hielt er seine erste Predigt über Joh. 1, 1 ff. Als er zurückkehrte, bemerkten seine Freunde eine große Veränderung an ihm. Schleiermacher, Schelling, Fichte wurden bei Seite gelegt, das N. Testam. nahm ihren Platz ein und die Kirchenväter füllten seine Stube. Nach einigen Monaten legte er seinen Freunden ein Glaubensbekenntniß vor, an dessen Schlusse er das Studium der Kirchengeschichte als das Ziel seines theologischen Studiums hinstellte und den Herrn inbrünstig anrief, daß er ihn darin leiten und vor allen Verirrungen bewahren wolle.

Nach Beendigung seines akademischen Studiums kehrte Neander Ostern 1809 nach Hamburg zurück. Eine ihm in Göttingen angebotene Repetentenstelle hatte er zwar angenommen, konnte sich aber nicht entschließen, sie wirklich anzutreten. Nachdem er im Jahre 1809 sein Candidatenexamen bestanden hatte, blieb er 1½ Jahre in Hamburg, gab Unterricht, predigte auch bisweilen und setzte inzwischen seine Studien, namentlich kirchenhistorische mit großem Eifer fort, schon jetzt mit dem Gedanken an den akademischen Beruf beschäftigt. Marheineke's und de Wette's Berufung von Heidelberg nach Berlin lenkte durch Noodt's Vermittelung seine Gedanken auf die erstere Universität; sein Lehrer Gurlitt, obwohl jetzt Neander ganz andere Wege gegangen war, nahm sich seiner mit alter Liebe an, verschaffte ihm ein Stipendium aus der Aberhoffschen Stiftung und sicherte ihm dadurch seine äußere Existenz. So habilitirte sich Neander 1811 in Heidelberg mit der Dissertation: „De fidei gnoseosque christianae idea et ea, qua ad se invicem atque ad philosophiam referantur, ratione secundum mentem Clementis Alexandrini (Heidelbergae 1811)".

Schon im folgenden Jahre 1812 wurde er zum außerordentlichen Professor ernannt, noch ehe er die erste seiner Monographien herausgegeben hatte. Diese erschien in demselben Jahre 1812: „Ueber den Kaiser Julianus und sein Zeitalter; ein historisches Gemälde (Leipzig 1812)". Zwar dachte man jetzt in Heidelberg daran, Neander durch Uebertragung einer ordentlichen Professur dort zu halten, aber ein auf Schleiermacher's Anregung an ihn ergangener Ruf nach Berlin sollte ihn in einen größeren Wirkungskreis hineinstellen. Wie die Gründung der Universität Berlin mit der Regeneration Preußens in der Zeit tiefsten äußerlichen Druckes zusammenhängt, so ist es die theologische Fakultät Berlins vor allen gewesen, von der die Regeneration der Theologie wie die Wiedererweckung des christlichen Glaubens ausgegangen ist, die mit der Erhebung Deutschlands in den Freiheitskriegen Hand in Hand geht. Schleier-

macher, de Wette, Marheineke wirkten schon dort, zu ihnen kam nun Neander, der nicht das Wenigste zur Erfüllung jener Aufgabe beigetragen hat.

Neander begann seine Wirksamkeit in Berlin im Jahre 1813, als eben Preußen sich zum Kampfe erhob, eine Wirksamkeit, die zwar Anfangs durch die Zeitverhältnisse eingeengt, bald und rasch sich in immer größeren Kreisen entfaltete. Außer Kirchengeschichte las er auch Exegese des Neuen Testaments, beides mit großem Beifall. Daneben ruhten seine literarischen Arbeiten nicht. Noch im Jahre 1813 folgte die zweite Monographie: „Der heilige Bernhard und sein Zeitalter (Berlin 1813, 2te Aufl., 1848)", dann im Jahre 1818 die „genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme" (Berlin 1818); im Jahre 1822 „der heilige Chrysostomus und die Kirche besonders des Orients in dessen Zeitalter" (3te Aufl., 1848) und die „Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des Christenthums und des christlichen Lebens" (3 Bde., 3te Aufl., 1845); endlich im Jahre 1825 der „Antignostikus, Geist des Tertullianus und Einleitung in dessen Schriften" (2te Aufl., 1849).

Alle diese Monographien waren nur Vorbereitungen auf das Hauptwerk seines Lebens, seine „Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche". Schon längere Zeit hatte sich Neander mit dem Gedanken einer solchen getragen, ohne zu einem bestimmten Entschlusse kommen zu können aus Scheu vor der Größe des Werks. Eine Aufforderung seines Verlegers Friedrich Perthes zu einer neuen Auflage des Julian brachte ihn zum Entschluß, indem er jenes Werk in der bisherigen Gestalt wieder ausgehen zu lassen Bedenken trug und nun den Plan zu dem größeren Werke, dessen Grundzüge übrigens in dem Erstlingswerke über Julian so klar wie in keinem der späteren schon vorgezeichnet stehen, faßte. Im Jahre 1826 erschien der erste Band, dann successive bis zum Jahre 1845 fünf Bände in zehn Abtheilungen, welche bis auf Bonifacius VIII. reichen. Eine neue Auflage der ersten Bände erschien seit 1842 vielfach umgearbeitet; einen elften Theil, der die Kirchengeschichte bis zum Baseler Concil enthält, hat Schneider 1852 aus den nachgelassenen Papieren Neander's hinzugefügt. Endlich erschien eine dritte Gesammtausgabe des ganzen Werkes in zwei Bänden (vier Abtheilungen) 1856 mit einem inhaltreichen Vorworte von Ullmann. Neben der allgemeinen Geschichte der Kirche bearbeitete Neander die „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als selbständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche" (2 Bde., Hamburg 1832, 4te Aufl., 1842) und angeregt durch den Kampf gegen Strauß das „Leben Jesu" (ebendas. 1837, 4te Aufl., 1845). Außerdem haben wir von ihm eine große Zahl kleinerer Schriften, Programme, Vorträge in der Akademie der Wissenschaften, Aufsätze in der von ihm mit begründeten „deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben" u. s. w. Wir nennen nur einige der hauptsächlichsten: Commentatio de Georgio Vicelio eiusque in ecclesiam evangelicam animo (Programm zu der dritten Säcularfeier der Reformation in der Mark Brandenburg 1839); Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung im Reformationszeitalter (1842); über die geschichtliche Bedeutung der Pensées Pascal's für die Religionsphilosophie insbesondere (1846); Pascal's Auffassung des eigenthümlich Christlichen im Verhältniß zu der allgemeinen Weltbetrachtung und dem Allgemeinen des religiösen Bewußtseyns (1847); über Matthias von Janow als Vorläufer der deutschen Reformation und Repräsentanten des durch dieselbe in die Weltgeschichte eingetretenen neuen Prinzips. Einen Theil seiner kleinen Schriften mehr populären Inhalts hat Neander selbst in zwei Sammlungen unter dem Titel: „Kleine Gelegenheitsschriften praktisch-christlichen, vornehmlich exegetischen und historischen Inhalts" (Berlin 1829), und „Das Eine und Mannichfaltige des christlichen Lebens" (Berlin 1840) zusammengestellt. Eine Anzahl kleinerer wissenschaftlicher Abhandlungen hat Jacobi nach Neander's Tode zusammen herausgegeben (Berlin 1851).

Wir haben die kirchenhistorischen Arbeiten Neander's zuerst nur zusammengestellt, um einen mehr äußerlichen Ueberblick über dieselben zu geben; versuchen wir nun eine Würdigung derselben. Um Neander's Bedeutung in der Entwicklung der Kirchengeschichte zu verstehen, muß man sich vor Allem erinnern, wie es mit derselben stand. Der bedeutendste Kirchenhistoriker jener Zeit war unzweifelhaft Neanders Lehrer, Planck. Planck gehört der sog. pragmatischen Geschichtschreibung an, und diese darf als die Stufe angesehen werden, auf welcher Neander die Kirchengeschichte vorfand, obwohl in Schelling's und Marheineke's Constructionen der Kirchengeschichte wie in dem neu erwachenden gründlicheren Quellenstudium Gieseler's u. A. Elemente einer höheren Auffassung theils schon gegeben waren, theils gleichzeitig gegeben wurden. Die pragmatische Geschichtschreibung ist die des Rationalismus wie des Supranaturalismus; erst eine Theologie, welche sich überhaupt über diesen Gegensatz erhob, konnte auch eine höhere Geschichtanschauung hervorrufen, und wie es vor Allem Schleiermachers That ist, den Fortschritt über jenen Dualismus hinaus bewirkt zu haben, so bietet Neander's Kirchengeschichtschreibung dazu die Parallele in der einzelnen Disciplin. Rationalismus wie Supranaturalismus wissen das Christenthum nur als eine Lehre aufzufassen, mag nun diese Lehre als eine aus der Vernunft stammende oder als eine von oben übernatürlich geoffenbarte aufgefaßt werden; beide wurzeln in derselben nur nach verschiedenen Seiten gewendeten mechanischen Weltanschauung; beiden fehlt daher das Verständniß einer geschichtlichen Entwickelung; beiden treten die objektiven Mächte ganz vor den Individuen zurück. Deren Denken und Wollen, deren Pläne und Absichten, gute und böse, sind die einzigen Motive aller Veränderungen. Von höheren über die einzelnen Individuen hinausliegenden Causalitäten weiß man nichts, oder wo solche auftreten — Vorsehung, Plan Gottes — da sind sie todt, schweben in unnahbarer Ferne über den Individuen. Diese zu belauschen in ihren Plänen, darin besteht die historische Kunst des Pragmatismus, auf psychologischem Wege soll das Material gewonnen werden, während das Quellenstudium zurücktritt. An die Stelle des reichen Inhalts der lebendigen Entwickelung tritt der eigene arme, entleerte Begriff vom Christenthum, in dem man sich doch so hoch und reich dünkt und mit dem als Maßstab man zuletzt zu Gerichte sitzt. Statt Hingabe, statt liebevolles, selbstverläugnendes Eingehen in die Erscheinungen, statt Treue im Auffassen und Wiedergeben kennzeichnet diese Geschichtschreibung stolzes Aburtheilen über Alles was nicht den eignen Ansichten entspricht; statt einer Entfaltung der Fülle des Lebens Christi, wird die Kirchengeschichte zu einer unbegreiflichen Gallerie menschlicher Thorheit wo nicht gar Bosheit, über die man spottend oder strafend richtet, wie z. B. Spittler zu Eingang seiner Geschichte des Pabstthums sein Erstaunen darüber ausspricht, „daß der Hauptpastor von Rom, ein Mann, dessen Bestimmung es eigentlich nur wäre, zu katechesiren, zu predigen, zu taufen und Abendmahl auszutheilen, im ganzen Occident Despot Aller seines gleichen, Despot aller Könige wurde" und Henke (um Gelegenheit zur Vergleichung mit Neander zu geben, führen wir dieses eine Beispiel statt vieler an) von Bernhard von Clairvaux, der übrigens in seinen Augen noch besondere Gnade findet, urtheilt, er sey ein mit der Weltsitte unversöhnlicher, mürrisch und hart strafender Prediger gewesen, zeige dabei aber so guten Verstand, daß man wohl erkenne, wie er die scholastische Weisheit für sich als unnöthig und ungenießbar halten konnte. Daneben wird freilich die Anklage gegen Abälard als auf „blödsinniger oder feindseliger Mißdeutung" beruhend angesehen.

Gleich die erste Arbeit Neander's, sein Julian, hat die pragmatische Geschichtschreibung im Wesentlichen nach allen Seiten durchbrochen. Wenn er gleich im Eingange darauf hinweist, „wie wenig es in der Macht des Einzelnen steht, etwas zu schaffen, wie wenig der Einzelne vermag im Kampfe mit der Vorsehung, die nach ihrem ewigen Rathschlusse den Geist der Zeiten leitet und bildet", so ist damit der bisher herrschende Pragmatismus aufgehoben und eine höhere teleologische Geschichtsbetrachtung an die Stelle getreten. Daß Neander gerade den Julian zum Gegenstand

erwählt, wie die Art in der er ihn auffaßt, daß er selbst in diese seinem innersten Leben fremde und widerstrebende Persönlichkeit (denn wenn man beide, Neander und Julian, als Romantiker einander verwandt gefunden hat, so ist das mehr Schein als Wahrheit) mit solcher Liebe und Hingabe eingeht, zeigt sogleich Neander's glänzendste Eigenthümlichkeit. An die Stelle der psychologischen Künste tritt ein reiches Quellenstudium, und man braucht nur zu lesen, wie Neander sogleich im Eingange die Bestrebungen Julian's in den Entwickelungsgang der Kirche einfügt, um zu erkennen, daß hier eine höhere Geschichtsauffassung waltet, als jene äußerliche, die einen Julian nicht zu verstehen im Stande war, ihn entweder als Abtrünnigen nur zu verabscheuen wußte, oder ihn gar eben wegen dieses Gegensatzes gegen die Kirche mit einer gewissen Glorie umgab. In noch höherem Maße tritt das Alles in Neander's zweiter Monographie, in dem Leben des heiligen Bernhard hervor. Hier hatte er eine ihm selbst im Innersten verwandte Persönlichkeit vor sich. Hier erst sieht man recht, wie er es versteht eine Persönlichkeit in ihrem innersten Kern aufzufassen und von da aus ihr Thun und Wirken darzustellen, so daß es vor den Augen der Leser aus jenem Kerne von innen herauswächst, so daß man von da aus auch die Einseitigkeiten und Schroffheiten begreifen lernt. Die Schilderung und Beurtheilung Abälard's und Arnold's von Brescia neben Bernhard aber beweisen, daß Neander nicht minder ganz entgegengesetzte Persönlichkeiten zu erfassen im Stande ist. Mit der „genetischen Entwickelung der gnostischen Systeme" wendet er sich dann der Dogmengeschichte zu, und auch hier ist seine Arbeit unzweifelhaft epochemachend. Zwar hatten Beausobre, Mosheim u. A. schon die Ueberwindung der alten Auffassung, nach welcher die gnostischen Systeme nichts als Ausgeburten einer kranken Phantasie oder kirchenfeindlicher Bosheit waren, vorbereitet, aber auch ihnen waren jene wunderbaren Systeme doch nur noch vereinzelte Meinungen, die sie weder ihrem Ursprunge nach zu begreifen, noch in ihrer Bedeutung zu würdigen wußten. Neander hat zuerst die Verwirrung auf diesem Gebiete zu lichten angefangen, er hat die gnostischen Systeme mit verwandten Erscheinungen combinirt, hat gezeigt, aus welchen Bedürfnissen sie hervorgingen, und sie in den Entwickelungsgang der Kirche eingereiht; und wenn allerdings dieses Werk jetzt neben den neueren Darstellungen und nach den großen Entdeckungen auf diesem Gebiete als antiquirt gelten muß, so gebührt Neander das Verdienst hier viele Forschungen angeregt (wir erinnern nur an die Clementinen) und den Weg gebrochen zu haben. Dann folgt der Chrysostomus, die ausführlichste der Biographien Neander's, oft breit, zerfließend, der Form nach mangelhaft, wie das überhaupt Neanders schwächste Seite ist, die mehr fast noch in den Monographien als in der allgemeinen Kirchengeschichte hervortritt, aber reich an Inhalt. Ganz anderer Art ist der Antignostikus, mehr dogmengeschichtlich als biographisch, mehr nur das Material einer Darstellung Tertullian's als diese selbst bietend. In der Auffassung Tertullian's vermißt man oft die Schärfe, in der Uebersetzung tritt die freilich ungemein schwer wiederzugebende Eigenthümlichkeit dieses Kirchenvaters nicht genug heraus, aber dennoch ist auch diese Monographie ein bedeutungsvoller Beitrag zum Verständniß eines der schwierigsten Kirchenväter, zur Würdigung eines der originellsten gleichermaßen anziehenden wie abstoßenden Karaktere der ältesten Kirche, auf die er eine tief gehende Einwirkung ausgeübt.

Gehen wir nun zu dem Hauptwerke Neander's über, zu seiner „allgemeinen Geschichte des Christenthums und der christlichen Kirche", so werden wir hier überhaupt auf die Art, wie Neander die Kirchengeschichte aufgefaßt und dargestellt hat, eingehen müssen. „Das Christenthum erkennen wir als eine nicht aus den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur ausgeborene, sondern als eine aus dem Himmel, indem dieser sich der von ihm entfremdeten Menschheit geöffnet hat, stammende Kraft, eine Kraft, welche in ihrem Wesen, wie in ihrem Ursprunge erhaben über Alles, was die menschliche Natur aus ihren eignen Mitteln zu schaffen vermag, neues Leben ihr verleihen und von ihrem inwendigen Grunde aus sie umbilden sollte". In diesem Bekenntnisse,

welches er im Eingange zur allgemeinen Kirchengeschichte ablegt, liegen die Wurzeln der ganzen kirchengeschichtlichen Anschauung Neander's. Das Christenthum ist ihm eine Kraft, ein Leben, nicht bloß eine Lehre; und zwar nicht ein bloß menschliches, aus der Menschheit ausgeborenes, sondern ein von oben hineingesenktes, ein göttliches Leben, ein göttliches das aber wahrhaft in das menschliche eingeht, es von innen heraus umzubilden. „Obgleich es als höheres Umbildungselement in die Menschheit eintrat, so sollte es doch nicht bloß durch Wunder sich fortpflanzen, sondern ist denselben Entwickelungsgesetzen wie alles Uebrige unterworfen". Dieses Eingehen ist aber, wie das Neander ebenfalls im Eingange zur Kirchengeschichte ausführt (3te Aufl., I, 1), möglich, weil die menschliche Natur nach ihrer Schöpfungsanlage zur Aufnahme dieses höheren Prinzips bestimmt, für dasselbe empfänglich ist. „Wenngleich das Christenthum nur als etwas über die Natur und Vernunft Erhabenes, aus einer höheren Quelle ihr Mitgetheiltes verstanden werden kann, so steht es doch mit dem Wesen und Entwickelungsgange derselben in einem nothwendigen Zusammenhange, ohne welchen es ja auch nicht dazu bestimmt seyn könnte, zu einer höheren Stufe sie zu erheben, ohne welchen es überhaupt nicht auf sie einwirken könnte".

Die Geschichte der Kirche ist also für Neander die Geschichte des Durchdringungsprozesses des von oben hineingesenkten göttlichen Lebens mit dem menschlichen. Sie ist ihm die Geschichte des Lebens Christi in der Menschheit, die Geschichte des von ihm ausgehenden, die Menschheit durchdringenden, gottmenschlichen Lebens. Es ist das Gleichniß vom Sauerteig, auf das Neander immer wieder hinweist. „Die Geschichte wird uns erkennen lehren, wie ein wenig Sauerteig, in die Masse der Menschheit geworfen, sie allmählig durchsäuert hat" (K. G. I, 1). „Wie das Wenige des Sauerteigs, in die große Masse des Mehls geworfen, einen Gährungsprozeß in derselben hervorbringt, und, durch die inwohnende Kraft darauf einwirkend, das Ganze sich verähnlicht; so rief das Christenthum, als das himmlische Ferment, durch die Macht eines göttlichen Lebens einen Gährungsprozeß in der menschlichen Natur hervor, der seine Wirkungen mitten aus den verborgenen Tiefen derselben, von ihrem innersten Grunde aus, auf das Denken wie auf das äußere Leben verbreitete, Alles sich zu verähnlichen, Alles umzubilden und sich anzubilden; etwas, das nur in allmähligem Entwickelungsgange erfolgen konnte und mannichfaltige Kämpfe mit den zu überwältigenden fremden Elementen voraussetzte". (Vgl. außerdem „Kleine Gelegenheitsschriften" S. 123.)

Sehen wir noch genauer zu, wie sich Neander diese Entwickelung vorstellig macht. Das neue göttliche Leben hat sich zunächst in Christo dargestellt. In ihm als dem Urbilde, dem anderen Adam ist es in seiner ganzen Fülle, deßhalb über alle Gegensätze erhaben, die Grundelemente aller menschlichen Eigenthümlichkeiten in sich zusammenschließend. Was aber in ihm eins war, das muß nun in der von ihm ausgehenden Entwickelung sich individualisiren. Das Eine Leben gestaltet sich mannichfaltig eingehend in die Mannichfaltigkeit des Menschenlebens. Da die natürlichen Eigenthümlichkeiten der Individuen nicht aufgehoben, sondern verklärt werden sollen, so stellt jedes Christenleben das Eine Leben Christi in eigenthümlicher Gestalt dar. In keinem ist es ganz und völlig; jeder bringt nur eine Seite desselben zur Offenbarung, Einer muß daher den Andern ergänzen und bedarf wieder des Andern zu seiner Ergänzung, und erst in Allen zusammen, im Lauf der ganzen Geschichte kommt der ganze und volle Christus zur Darstellung. So sieht Neander das Eine Leben in verschiedene Richtungen auseinander gehen, die unter Einwirkung der stets noch eingreifenden Sünde zu Gegensätzen werden, die statt einander zu ergänzen sich ausschließen und befehden, und dann doch wieder auf Grund der höheren Leitung sich ergänzen müssen. Immer auf's Neue stellt Neander solche Gegensätze einander gegenüber: äußeres und inneres Christenthum, Weltaneignung und Weltbekämpfung, rationalistische und supranaturalistische, scholastische und mystische, spekulative und praktische Richtung. Diese stete Aktion und Reaktion, dieses sich gegenseitig Hervorrufen, Anziehen und Abstoßen, Anfeinden und Zusammenschließen, Fordern und Ergänzen und

in dem Allen die immer völligere, allseitigere Offenbarung des göttlichen Lebens bis zur vollständigen Darstellung des ganzen Christus in der Geschichte — das ist die Bewegung der Kirchengeschichte, das darzustellen die Aufgabe des Kirchenhistorikers.

Von hier aus versteht man die Eigenthümlichkeiten der Neander'schen Kirchengeschichte. Hier wurzelt zunächst ihr erbaulicher Karakter. Neander hat selbst darauf aufmerksam gemacht, daß hier „ein nothwendiger Cirkel für das Erkennen ist". „Das Verständniß der Geschichte setzt das Verständniß dessen, was das wirksame Prinzip in ihr ist, voraus, die Geschichte gibt aber auch wieder dafür, daß uns dieß gelungen ist, die rechte Probe" (K. G. I, 1). Ist die Kirchengeschichte die Darstellung des Lebens Christi in der Menschheit, so kann sie auch nur von dem verstanden werden, der dieses Leben aus eigener Erfahrung kennt, so ist sie selbst wiederum ein Zeugniß von diesem Leben, das auch wieder Leben weckt und fördert. Für Neander ist die Geschichte der Kirche das Bewußtseyn der Kirche von ihrem eigenen Leben, ihm ist seine Arbeit als Geschichtschreiber der Kirche eine Bethätigung seines eigenen frommen Lebens; es gilt hier sein oft gebrauchter Wahlspruch: „Pectus est quod facit theologum". Bei Neander wird daher die Kirchengeschichte ganz von selbst erbaulich; es ist das nichts von Außen Hinzugethanes, sondern der nothwendige Zielpunkt dieser Bewegung. Deßhalb erklärt er, daß er einen Gegensatz zwischen erbauender und belehrender Kirchengeschichte nie anerkennen werde, deßhalb spricht er es aus: „Die Geschichte der Kirche Christi darzustellen als einen sprechenden Erweis von der göttlichen Kraft des Christenthums, als eine Schule christlicher Erfahrung, eine durch alle Jahrhunderte hintönende Stimme der Erbauung, der Lehre und der Warnung für Alle, die hören wollen — dieß war von früh an ein Hauptziel meines Lebens und meiner Studien".

In den dargelegten Grundanschauungen Neander's wurzelt dann ferner auch die Eigenthümlichkeit, welche an allen seinen Werken zunächst in's Auge fällt, die zu den leuchtendsten Zügen seiner Erscheinung gehört, seine Achtung vor dem individuellen Leben, seine Hingabe an das Individuelle, seine Fähigkeit, dieses zu erfassen und zur Darstellung zu bringen, kurz die Objektivität seiner Darstellung. Neander hat in einem Maße wie kein anderer Kirchenhistoriker Achtung, ja Ehrfurcht vor dem Individuellen; es ist ihm wie ein Heiliges, das anzutasten, durch Einmischung seiner Subjektivität zu verdunkeln, ihm Sünde ist. Aber diese Achtung vor dem Individuellen ruht auf tiefem Grunde; es ist nicht Achtung vor dem Individuum an sich, sondern vor dem Individuum als Träger des christlichen Lebens. Weil er weiß, daß sich das christliche Leben so individualisirt darstellen muß, weil er Christum überall sucht und „die Gabe hat, ihn überall zu finden", darum beugt er sich vor dem Individuellen. Daher denn diese Hingabe an den Gegenstand seiner Geschichtschreibung. Er sucht Christi Fußtapfen in der Geschichte und läßt sich keine Mühe verdrießen, sie zu entdecken. Mit aller Treue, mit der größten Selbstverläugnung strebt er die Bilder des individualisirten christlichen Lebens zu erfassen und das Kleinod, das er gefunden, auch ungetrübt wieder zu geben. Aus dieser Hingabe entspringt dann die Fähigkeit, die wir schon oben in seinen Monographien aufgewiesen haben, sich hineinzuleben in andere Individualitäten, das christliche Leben in jeder Umhüllung, in jeder auch noch so fremden Form zu finden und aufzudecken; selbst den leisen Schimmer des Lichtes, der sonst von Nacht umhüllt ist, noch zu erfassen und auch Andere erblicken zu lassen. Daher diese Weitherzigkeit, diese Milde des Urtheils neben unbedingter Wahrheitsliebe. Daher mit einem Worte diese Objektivität der Geschichtschreibung, bei der die verschiedenartigsten Gestalten in ihrem eigenen Lichte, in ihrer eigenen Umgebung vor uns hintreten, wie Baur schön gesagt hat (Epochen der Kirchengeschichtschreibung S. 206): „frei vor dem sich ihrer Freiheit freuenden Geschichtschreiber dastehen!"

Doch damit stehen wir auch an dem schwächsten Punkte der Neander'schen Geschichtsauffassung. Das Individuelle überwiegt bei Weitem das Gemeinsame, das Objektive tritt ganz hinter das Subjektive zurück. Die Gemeinschaft besteht für Neander,

genauer angesehen, eigentlich nur in dem Nebeneinander von einzelnen Individuen, die dasselbe eine Leben in Mannichfaltigkeit darstellend, sich gegenseitig ergänzen und im Gleichgewicht halten. Dieses Aggregat von Individuen ist nicht stark genug gegenüber dem Einzelnen, deßhalb macht sich doch immer wieder der Einzelne, die Person vor der Gemeinschaft, das Individuelle vor dem Gemeinsamen geltend. Es ist mit einem Worte der Mangel des Kirchenbegriffs, die Schwäche des Kirchlichen der Grundfehler der Neander'schen Kirchengeschichte. Statt einer Kirche haben wir nur eine Sammlung einzelner, vom christlichen Leben erfüllter Individuen, wie denn auch die Grenze der Kirche fast verschwindet, indem alle Individuen, in denen nur noch die leisesten Spuren des christlichen Lebens sich finden, mit in den erweiterten Kreis gezogen werden, zwischen Kirchlichem und Häretischem nur ein völlig relativer, im Grunde nur conventioneller Unterschied belassen wird.

Damit hängt es auf's Engste zusammen, daß das biographische Element bedeutend vorwaltet. Die Geschichte droht, sich in eine Reihe von Biographien zu zersplittern. Die Beziehungen des Christenthums zu den Gesammtheiten, zu den Völkern, noch mehr zu der Menschheit als Ganzem, treten zurück. Noch weniger als das kirchliche ist das katholische Element bei Neander zu seinem Rechte gekommen. Mit Vorliebe wendet er sich überall dem inneren Leben, dem Gemüthsleben des Einzelnen zu, hier sucht er die Wurzeln aller Gestaltungen und Bewegungen in der Kirchengeschichte, während er die objektiven Mächte nicht genug zu würdigen weiß, ja diese oft mißtrauisch ansieht als Beschränkungen der Freiheit des Individuums. Das innere, stille, verborgene Leben des Christenthums hat er mit Meisterhand ausgeführt, aber seine weltüberwindende Kraft, seine nach außen hin gestaltende Macht hat er nicht in ihrer ganzen Fülle zu erfassen vermocht. Das Gebiet des inneren Lebens durchschaut er und stellt es unübertrefflich dar, das Gebiet des äußeren Lebens, das Leben der Kirche als Volkskirche, wie es sich offenbart in der Bildung des Dogma's wie des Rechts, in den Gestaltungen der Sitte, wie in den Schöpfungen der Kunst, im Bau der Sprache, wie im Bau himmelanstrebender Dome — das ist zu kurz gekommen. Deßhalb mangelt bei aller lebendigen Bewegung, bei aller reichen Mannichfaltigkeit der Karaktere dennoch eine eigentliche Entwickelung. Immer neue Individualitäten werden uns vorgeführt, aber da dieselben Eigenthümlichkeiten immer wieder da sind, wenn auch anders vertheilt, da sie auch nach dem Neander'schen Gesetze einander immer wieder das Gleichgewicht halten müssen, so ist es eigentlich immer wieder derselbe Anblick, den man vor sich hat, dieselben Elemente, nur anders geschoben und componirt, keine Entwickelung. Die Aktion ruft immer auf's neue Reaktion hervor, Rationalismus hält dem Supernaturalismus die Wage, Scholastik steht der Mystik gegenüber. Immer sind es dieselben Kategorien, unter die Neander die Erscheinungen bringt, wie er denn auch so gern Erscheinungen verschiedener Zeiten vergleicht. Es werden immer neue christliche Persönlichkeiten, immer neu brechen sich die Strahlen der Sonne; man folgt Neander so gern, wenn er uns hindurchführt, uns das Leben in seiner Mannichfaltigkeit aufschließt, aber man ist doch nicht befriedigt, weil man doch am Ende objektiv nichts werden sieht. Es ist eine Bildergallerie ohne Ende, in der die Gestalten einander immer wieder ähnlich sehen, in der man zuletzt jeden Ueberblick verliert. Auch äußerlich prägt sich das in der Form ab in dem Mangel großartiger Gruppirung und in dem oft zerfließenden Stil. Fassen wir's zusammen, so möchten wir sagen: Neander hat allerdings die Geschichte des Christenthums geschrieben als Commentar zu dem Gleichniß vom Sauerteig, welches das innere Durchdrungenwerden der Menschheit von dem göttlichen Leben darstellt, aber das Gleichniß, welches ergänzend daneben steht, welches ergänzend das Wachsthum des Reiches Gottes nach außen darstellt, sein Wachsen und Werden als Organismus allerdings von innen heraus, aber nach außen hin, das Gleichniß vom Senfkorn ist nicht zu seinem Rechte gekommen.

Vergegenwärtigen wir uns, um dieses Urtheil zu bestätigen und um zugleich die

letzten Gründe der beregten Mängel aufzudecken, einmal die Construktion der Kirchengeschichte bei Neander. Es ist ein ungemein einfaches Schema der Entwickelung. Diese vollzieht sich in drei Perioden, wobei wir natürlich nicht an die äußere Periodenabtheilung, sondern an den inneren Entwickelungsgang denken. Die Grenzscheide der ersten und zweiten Periode bildet für Neander die Bildung einer Priesterschaft, auf die er nicht genug Gewicht legen kann, ein Umstand, der aufhört, befremdend zu seyn, wenn man sich erinnert, welches Gewicht Neander im Zusammenhange mit dem Hervorheben des Subjektiven auf das allgemeine Priesterthum aller Christen legt, so daß man wohl sagen mag, seine Kirchengeschichte ist zugleich eine Geschichte des allgemeinen Priesterthums. Diese Bildung einer Priesterkaste hatte einen doppelten Grund. Einmal wurzelt sie in dem Gesetze der normalen Entwickelung. „Auf die Zeit der ersten christlichen Begeisterung, einer solchen Ausgießung des Geistes, welche die Unterschiede der Bildung in den Gemeinden mehr zurücktreten ließ, folgte eine andere Zeit, in welcher das Menschliche in dem Entwickelungsgange der Kirche sich mehr geltend machte. Die Verschiedenheiten in den Stufen der Bildung und der christlichen Erkenntniß traten mehr hervor, und daher konnte es geschehen, daß die Leitung der Gemeindeangelegenheiten immer mehr dem Kirchensenate, die Erbauung der Gemeinden durch das Wort immer mehr Jenen, welche als Lehrer an der Spitze standen, zugeeignet wurde." Dazu kam aber nun noch ein abnormer Faktor der Entwickelung, und in dem liegt eigentlich die Ursache, weßhalb es zur Bildung einer Priesterkaste kam. „Zu dem, was von selbst aus dem geschichtlichen Entwickelungsgange folgte, kam unverkennbar noch eine dem christlichen Standpunkte fremde Idee hinzu, eine Idee, welche einen für Jahrhunderte nachhaltigen und sich aus dem einmal gegebenen Keime immer weiter entwickelnden Umschwung der Denkweise erzeugen mußte." Das ist das Wiedereindringen des überwundenen jüdischen Standpunktes. „Die Menschheit konnte sich auf der Höhe der reinen Geistesreligion noch nicht behaupten; der überwundene jüdische Standpunkt war der erst für die Auffassung des reinen Christenthums zu erziehenden, erst vom Heidenthum entwöhnten Masse ein näherer; aus dem zur Selbständigkeit gelangten Christenthum heraus bildet sich wieder ein dem alttestamentlichen verwandter Standpunkt, eine neue Veräußerlichung des Reiches Gottes, eine neue Zucht des Gesetzes, welche einst zur Erziehung der rohen Völker dienen sollte, eine neue Vormundschaft für den Geist der Menschheit, bis derselbe zur Reife des Mannesalters in Christo gekommen wäre. Diese Wiederverhüllung des christlichen Geistes in einer dem alttestamentlichen Standpunkte verwandten Form mußte sich, nachdem einmal das fruchtbare Prinzip hervorgetreten war, immer weiter entwickeln, die darin liegenden Folgen immer mehr aus sich herausbilden; es begann nun auch eine Reaktion des nach Freiheit strebenden christlichen Bewußtseyns, welche in mannichfaltigen Erscheinungen immer von Neuem wieder hervordrang, bis sie in der Reformation zu ihrem Siege gelangte" (Kirch.-Gesch. I, 106). Da haben wir das einfache Schema der Entwickelung, auf das Neander immer wieder zurückkommt (vergl. z. B. II, 1. 26 ff.). In der ersten Periode die Höhe der reinen Geistesreligion, dann in der zweiten eine „Wiederverhüllung des christlichen Geistes" durch eine Rückkehr des alttestamentlichen Standpunktes, daneben beständige Reaktionen des nach Freiheit strebenden christlichen Bewußtseyns, endlich in der dritten der Sieg dieser Reaktion, also die Wiederenthüllung des christlichen Geistes. Fragen wir nun aber weiter, woher denn diese Wiederverhüllung, so kann die Hinweisung auf den Plan Gottes, nach dem der dem alttestamentlichen verwandte Standpunkt den rohen Völkern zur Erziehung dienen sollte, nach keiner Seite hin ausreichen, denn abgesehen von der Richtigkeit des Satzes, wäre damit nur gesagt, wie Gott diese abnorme Entwickelung dennoch zum Dienste des Evangeliums verwandt habe, nicht diese in ihrem Ursprunge nachgewiesen. Wir sehen uns also auf den Satz verwiesen, daß „die Menschheit sich auf der Höhe der reinen Geistesreligion nicht halten konnte", daß nach der Zeit der ersten christlichen Begeisterung, wo das Menschliche vor dem Göttlichen zurücktrat, eine

Zeit folgen mußte, wo umgekehrt das Menschliche vor dem Göttlichen hervortrat. Es ruht also die Entwickelung auf einem Schwanken zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, die einander widerstrebend gegenüberstehen, wechselsweise einander überwältigend und verdrängend. Wir sehen uns im Wesentlichen auf den Standpunkt der Centurien oder richtiger Arnold's, dem Neander am meisten verwandt ist, zurückgeworfen. Nicht daß wir damit Neander's Arbeit als eine mißlungene darstellen wollten, nur das muß gesagt werden, daß Neander am Anfange einer Epoche der Kirchengeschichtschreibung steht, noch nicht deren Vollendung bietet. Sein in ganzer Jugendfrische gegebener Versuch, die große Aufgabe zu lösen, ist noch nicht deren wirkliche Lösung. Wie das Leben des Christenthums überall zuerst innerliches Leben ist, zuerst in Persönlichkeiten als individuelles Leben sich darstellt, so mußte von da aus auch zuerst die Geschichte des Christenthums angeschaut werden, und wie in der ganzen Theologie seit ihrer Wiederbelebung immer mehr die objektiven Faktoren zum Rechte kommen, so wird es auch in der Kirchengeschichte seyn müssen. Der Weg dahin geht durch neue Einzelarbeit, auch durch neue Einseitigkeiten. Die Elemente, die in Neander zusammenliegen, ohne vollkommen geeint zu seyn, müssen auf's Neue auseinandertreten, schärfer und weiter als früher, um dann einer höheren Einigung zuzustreben. Aber an der Spitze dieser Entwickelung als der, welcher zuerst die neue Epoche der Theologie in einer neuen Gesammtdarstellung der Kirchengeschichte vertreten hat, steht Neander. Mit Recht gilt er darum als der Vater der neueren Kirchengeschichte.

Zur Ergänzung der allgemeinen Kirchengeschichte dienen „die Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel“ und „das Leben Jesu“. Neander fühlte selbst das Bedürfniß, „Rechenschaft abzulegen über seine Auffassung von dem Ursprünglichen in dem Entwickelungsgange des Christenthums“ (A. G. IX.). Gerade in der Geschichte der apostolischen Zeit treten die von uns erörterten Grundgedanken auf's Klarste hervor. Auch hier ist es überall das Streben Neander's, das Göttliche und Menschliche zu einigen. „Ueberall“, sagt er (I, 113), „werden wir im Entwickelungsprozeß des Christenthums ein Zusammenwirken des Natürlichen und Uebernatürlichen, des Göttlichen und Menschlichen zu erwarten, im Voraus geneigt seyn.“ Das besondere Verhältniß aber, in dem diese beiden Faktoren in der Schöpfungsepoche des Christenthums standen, bestimmt für Neander den besonderen Karakter dieser Epoche, wonach sie die normative Anfangsepoche, und doch eben Anfang, noch nicht die Vollendung ist. Es ist die Zeit, wo das Uebernatürliche, das Göttliche in das Menschliche eingeht, deßhalb die Zeit, wo Uebernatürliches und Natürliches noch in einem gewissen Gegensatze zu einander stehen. Daher einerseits die besondere Dignität, der besondere Glanz dieser Zeit, in der das Uebernatürliche noch als solches im Wunder auftritt, das Göttliche das Menschliche noch überwunden in seiner Macht hält; daher andererseits der Anfangskarakter dieser Zeit, da jener Gegensatz noch nicht die Vollendung, jene Ueberwältigung des Menschlichen durch die neu hineintretenden übernatürlichen Mächte noch keineswegs das Ziel ist. Die apostolische Zeit ist als Anfangsepoche auf's Bestimmteste von der Vollendung unterschieden. So vermag denn auch Neander, was weder die alte orthodoxe, noch die rationalistische Geschichtschreibung vermochte, die Eigenthümlichkeit der apostolischen Lehrtypen in ihrer Mannichfaltigkeit und Einheit, in ihrer Individualität unbeschadet ihrer normativen Dignität zu würdigen. „Als nothwendige Mittelglieder zwischen dem Herrn und der folgenden Entwickelung der Kirche, als Organe und Träger seines Geistes für alle folgenden Jahrhunderte, stellen die Apostel schon das Gesetz der Mannichfaltigkeit des einen Lebens an sich dar.“ „Die Verschiedenheit sollte dazu dienen, die lebendige Einheit, den Reichthum und die Tiefe des christlichen Geistes in der Mannichfaltigkeit der ohne Absicht sich einander gegenseitig ergänzenden und erläuternden menschlichen Auffassungsformen zu offenbaren“ (A. G. II, 653). Gerade die Darstellung der apostolischen Lehrbegriffe gehört zu den trefflichsten Partien des Werkes. Allein andererseits lassen sich auch hier die oben besprochenen Mängel deutlich genug

erkennen. Die Einheit der apostolischen Lehre ist mehr behauptet als dargestellt, die drei Grundrichtungen in Paulus, Jakobus und Johannes werden nur neben einander gestellt, ohne daß eine Entwickelung, in welcher dann auch die höhere Einheit sich ergeben würde, nachgewiesen wäre. Das Individuelle, die einzelnen Persönlichkeiten treten auch hier so sehr in den Vordergrund, daß die Geschichte der apostolischen Kirche sich in die zum Theil ganz abgeschlossenen Biographien der Hauptapostel auflöst.

Es blieb Neander, wie er selbst sagt (Vorrede zur 1. Auflage des Lebens Jesu), noch übrig, auf das zurückzugehen, was auch der Erscheinung und dem Daseyn der apostolischen Kirche selbst zur nothwendigen Voraussetzung dient, das Leben und die Wirksamkeit des göttlichen Stifters der Kirche selbst. Die großen Schwierigkeiten der Aufgabe, die Heiligkeit und Erhabenheit des Gegenstandes, die Neander auf's Lebendigste fühlte, wie die Schwierigkeit der kritischen Fragen, die Neander gewiß nicht minder erkannte, hatten ihn davon bisher trotz mannichfacher Aufforderungen, diese letzte Ergänzung seines Werkes nicht schuldig zu bleiben, zurückgeschreckt. Aber „das Verhältniß dessen, welcher den Beruf eines Geschichtschreibers der christlichen Kirche in sich fühlt, zu den Zeichen der Zeit, forderten ihn auf, im Vertrauen auf Gott diese Bedenken zu überwinden“ (vgl. ebendas.). Strauß's Leben Jesu hatte nicht bloß die theologische Welt in Aufregung gesetzt, die kritische Zersetzung des Lebens des Herrn drohte auch in den Gemeinden verderblich zu wirken. Als das Ministerium der geistlichen Angelegenheiten in Preußen die Frage aufwarf, ob nicht auch mit anderen als bloß geistigen Waffen dem entgegenzutreten sey, hatte namentlich Neander, um ein Gutachten angegangen, von allen derartigen Maßregeln abgerathen und gefordert, daß der Kampf seinem inneren Verlaufe, dem Gährungsprozesse der geistigen Faktoren, aus welchem die Wahrheit zuletzt siegend hervorgehe, überlassen werde. Um so mehr lag für ihn die Aufgabe vor, diesen Kampf aufzunehmen. So erschien im J. 1837 sein Werk: „das Leben Jesu Christi, in seinem geschichtlichen Zusammenhange und seiner geschichtlichen Entwickelung dargestellt.“ Neander wollte den Kampf auf positivem Wege führen, indem er dem Zersetzungsprozesse ein Bild des Lebens Jesu entgegenstellte; die eigentliche Polemik ist mehr in den Anmerkungen geführt.

Den Standpunkt, von dem er ausgeht, hat er selbst bestimmt genug karakterisirt. „Wir fühlen“, sagt er in der Vorrede, S. IX., „das Bedürfniß, dieses geschichtlich verwirklichte, allen Zeiten angehörende Ideal uns lebendig zu vergegenwärtigen von dem Standpunkte der Entwickelungsstufe des Lebens und der Wissenschaft, der wir angehören. Das Christusbild ist das, was nicht von gestern und heute, doch immer mit der Menschheit sich verjüngt und mit neuer, himmelanstrebender Jugendkraft die alternde Welt durchdringt. Was Photius sagt von der Verschiedenheit der Christusbilder unter den verschiedenen Völkern, läßt sich auch von den verschiedenen Zeiten sagen, daß in einer jeden das Bedürfniß entsteht, sich durch eine neue Uebertragung mit dem Christusbilde vertraut zu machen.“ Sein Streben geht also dahin, das objektiv gegebene Bild Christi subjektiv dem Standpunkte der Wissenschaft und des Lebens entsprechend lebendig zu machen, und wenn hier dem subjektiven Elemente ein großer Einfluß eingeräumt ist, so betont Neander doch auch entschieden wieder die andere Seite, wenn er in der Einleitung sogleich den Standpunkt der sogenannten Voraussetzungslosigkeit abweist und erklärt, allerdings von einer Voraussetzung auszugehen, nämlich von der, „daß Jesus ist der Sohn Gottes in einem Sinne, in welchem dieses von keinem Menschen ausgesagt werden kann, das vollkommene Abbild des überweltlichen, persönlichen Gottes in der von ihm entfremdeten Menschheit, daß in ihm die Quelle des göttlichen Lebens selbst in der Menschheit erschienen, daß durch ihn die Idee der Menschheit verwirklicht werden“ (S. 5). Auch hier ist es wieder wie in der Kirchengeschichte die Aufgabe, die sich Neander stellt, das Leben des Herrn als ein gottmenschliches darzustellen, dieses will er in seiner „geschichtlichen Entwickelung“, wie schon der Titel sagt, uns vorführen. Es läßt sich nicht verkennen, daß die Unbestimmtheit der dogmatischen Grundlegung, der

Mangel einer scharfen dogmatischen Construktion der Person Christi, der vorwiegend apologetische Karakter, der nicht selten zu schwankenden Vermittelungen führt, daneben die Unsicherheit der kritischen Prinzipien, die viel zu sehr subjektiver Art sind, wesentlich endlich auch der Mangel eines alttestamentlichen Unterbaues schwere Mängel hervorgerufen haben, allein eben so wenig möchte sich verkennen lassen, daß auch hier wieder Neander's eigentliche Gabe, die Persönlichkeiten zu erfassen, auf's Glänzendste hervortritt. Die menschliche Seite in der Geschichte des Herrn, das rein Menschliche in seiner heiligen Persönlichkeit kommt hier zu einem lebendigen Ausdrucke, und gewiß kann der überall hervortretende Glaube, daß dieser Jesus der Welt Heiland, daß sein Leben der Lebensquell für die ganze Menschheit ist, dieser Glaube, der mit seinem warmen Hauche die ganze Darstellung durchzieht und den Leser unmittelbar berührt, nicht anders als Glauben wecken, wie denn unzweifelhaft gerade dieses Werk Neander's, das, rein wissenschaftlich betrachtet, nicht so hoch steht, wie sein im engeren Sinne kirchengeschichtliches, vor allen Glauben weckend und belebend gewirkt hat.

Der literarischen Thätigkeit Neander's geht eine nicht minder bedeutsame persönliche Wirksamkeit zur Seite, ja man kann zweifelhaft seyn, durch welche er mehr gewirkt hat zur Wiederbelebung des Glaubens, jedenfalls hätte seine literarische Thätigkeit ohne diese persönliche nicht den großen Einfluß üben können. Achtunddreißig Jahre hat Neander in Berlin gewirkt. Schon bei Lebzeiten Schleiermacher's las er neben seinen kirchenhistorischen und neutestamentlich exegetischen Vorträgen auch Dogmatik. Die Exegese trug einen praktischen Karakter, wie die zu einzelnen Episteln auf Grund der Vorlesungen erschienenen Commentare darthun. Nach Schleiermacher's Tode übernahm Neander auch Vorlesungen über Ethik. Reiches biblisch-theologisches Material soll die Vorträge über Dogmatik und Ethik ausgezeichnet haben, doch war Neander's dogmatische Bildung zu wenig selbständig, zu sehr von Schleiermacher abhängig, über den er jedoch in wesentlichen Punkten, namentlich in der Christologie, wie schon das Leben Jesu zeigt, hinausging. Seine Vorlesungen sollten nach seinem Tode sämmtlich herausgegeben werden, doch ist bis jetzt nur die Dogmengeschichte erschienen (Dr. A. Neander's theologische Vorlesungen. Herausgegeben durch Dr. J. Müller. 1. u. 2. Theil. Christliche Dogmengeschichte. Herausgegeben von Prof. Dr. J. L. Jacobi. Berlin 1857).

Ungemein bedeutend war auch Neander's persönlicher Einfluß im Verkehr mit den Studirenden. In weiteren und engeren Kreisen ist er Unzähligen zum reichen Segen geworden, wie denn überhaupt die Macht seiner großartigen Einwirkung auf seine Zeit in der Macht seiner Persönlichkeit liegt. Eine durch und durch einfache und kindliche Natur, unbeholfen nach außen, fast unmündig im äußeren Lebensverkehr, treu im Beruf, streng gegen sich selbst, voll Milde und Liebe gegen Andere, ein ganz und rückhaltlos dem Herrn hingegebenes Leben, so steht seine Persönlichkeit vor uns. Seine ganze Theologie trägt einen persönlichen Karakter. Pectus est quod facit theologum, das ist sein Wahlspruch, der seine Theologie karakterisirt. So mild und weitherzig sein Urtheil sonst ist, so tritt er mit einer gewissen Heftigkeit auf, sobald er etwas als ein die Entwickelung des christlichen Lebens Verderbendes erkennt. Da wirft er das ganze Gewicht seiner Persönlichkeit in die Wagschale, und je weniger der Gegensatz auf festen dogmatischen Prinzipien beruht, desto mehr trägt er einen durchaus persönlichen Karakter. So hat er gegen die evangelische Kirchenzeitung protestirt und von ihr sich losgesagt, als sie Schleiermacher angriff, so hat er sich pantheistischen und spiritualistischen Spekulationen mit großer Bestimmtheit nicht ohne Schärfe und Reizbarkeit entgegengesetzt, aber auch der kirchlich strengen Richtung, die auf Fixirung des Dogma's drang, wobei er denn leicht Beschränkung der individuellen Freiheit fürchtete und sehr geneigt war, von Menschenknechtschaft zu reden. Sein ganzes Leben und Arbeiten, seine schriftstellerische wie seine akademische Thätigkeit und sein persönliches Leben sind ein großes, lautes und lebendiges Zeugniß von Christo dem Herrn, und auf dieses Zeugniß ist von dem Herrn ein großer Segen gelegt für Tausende. Unter den Persönlichkeiten, an welche

sich die Wiederbelebung des Glaubens und der Theologie in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts knüpft, nimmt er unzweifelhaft einen der ersten Plätze ein, sieht man auf den praktischen Erfolg, vielleicht den ersten.

Neander hatte schon während seines ganzen Lebens mit mancherlei Leibesschwachheit, die oft zu Besorgnissen Anlaß gab, zu kämpfen gehabt. Seit dem Jahre 1847 befiel ihn ein Augenleiden, und dadurch an der Fortsetzung seiner Kirchengeschichte gehindert, wendete er sich namentlich der Umarbeitung älterer Schriften zu, wie er denn 1849 mit Hülfe seiner Schüler die zweite Auflage des Antignostikus vollenden konnte. Am Schlusse der Vorrede sprach er schon die bestimmte Ahnung aus, daß ihm nur noch kurze Zeit hinieden vergönnt sey, und die Ahnung täuschte ihn nicht. Von der Brechruhr ergriffen, wurde er nach einer Krankheit von wenigen Tagen am 14. Juli 1850 heimgerufen. Schon erkrankt, hatte er noch seine Vorlesungen fortgesetzt; in den Phantasien der Krankheit beschäftigten ihn noch die Gedanken an die Fortsetzung seiner Kirchengeschichte, von der er sogar eine Schilderung der Gottesfreunde diktirte. Als er zu Ende war, fragte er nach der Zeit und antwortete dann: „Ich bin müde, ich will nun schlafen gehen. Gute Nacht!" Sein Kampf war zu Ende, sanft schlummerte er hinüber. Am 17. Juli ward er bestattet. Im Sterbehause hat ihm Strauß die Leichenrede gehalten über den Text Joh. 21, 7: „Da sprach der Jünger, welchen der Herr lieb hatte: Es ist der Herr!" und besser läßt sich sein Leben und Wirken nicht zusammenfassen, als in dieses eine Wort. Sein ganzes Leben ist ein Zeugniß vom Herrn gewesen, eine Predigt, durch die er immer wieder auf den Herrn hingewiesen. Dem ungläubigen Geschlecht hat er den Herrn wieder gezeigt, ihn und sein Leben vor Allem aufgezeigt in der Geschichte seiner Kirche.

Vgl. Dr. Otto Krabbe, August Neander; ein Beitrag zu dessen Karakteristik. Hamb. 1852. — Dr. C. K. Kling, D. August Neander; ein Beitrag zu dessen Lebensbilde (mit einem Nachtrag: Neander's Familienverhältnisse, frühere Jugendzeit, Uebertritt zum Christenthum, Universitäts- und Candidatenleben), Stud. u. Krit. 1851. II. — Zum Gedächtniß August Neander's. Berlin 1850. — Neuer Nekrolog der Deutschen. 1850. S. 425. — Hagenbach, Neander's Verdienste um die Kirchengeschichte in d. Stud. u. Krit. 1851. III. — Baur, die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung. — Uhlhorn, die ältere Kirchengeschichte in ihren neueren Darstellungen. Jahrbb. für deutsche Theologie. II. Bd. 3. Heft. S. 648 ff.) **Dr. G. Uhlhorn.**

Neander, Joachim, verdient nicht nur als reformirter Liederdichter, sondern auch als eifriger Theilnehmer an der Labadistischen Bewegung (s. den Artikel „Labadie") unsere Beachtung. Wenn gleich er in ersterer Beziehung größerer Beachtung werth ist, so ist doch nicht zu verkennen, daß sein christliches Leben, die Quelle seiner geistlichen Lieder, uns auf den Labadismus zurückführt.

Neander ist zu Bremen wahrscheinlich im Jahre 1650 geboren. Die Angaben von 1610 und 1640 sind falsch, wie Goebel a. a. O. und Kohlemann a. a. O. bewiesen haben. Er gehörte einer Pfarrer- und Lehrerfamilie an, wovon das älteste bekannte Glied, Joachim Neumann (Niemann), aus Wismar gebürtig, im J. 1555 durch Melanchthon's Empfehlung Pastor an der St. Pankratiikirche in Stade und erster Superintendent wurde. Der Vater unseres Neander wurde 1636 bei der latein. Schule in Bremen als dritter Lehrer angestellt; seine erste 6jährige Ehe war kinderlos und die Frau starb 1648; im Jahre 1649 (18. Sept.) verehelichte er sich zum zweiten Male; aus dieser Ehe entsprangen vier Kinder, wovon unser Neander das älteste ist; Geburtsjahr und Geburtstag sind sonderbarerweise nicht angegeben. Auf keinen Fall kann er vor 1650 geboren seyn. In Bremen (über dessen kirchliche Geschichte s. den Artikel „Hardenberg") war der Labadismus, d. h. der reformirte Pietismus, vertreten durch Untereyk (s. Goebel a. a. O. S. 301), auf selbständige Weise, ohne Separation von der Kirche (1670—1693). Untereyk fand vielen Widerstand und Spott, und ein solcher Spötter war Neander, damals 20 Jahre alt, Studirender der Theologie auf dem dor-

tigen akademischen Gymnasium. Er gehörte zur orthodoxen Partei und wandelte, stolz auf seine Gelehrsamkeit und leichtfertig in Beziehung auf die Lüste der Jugend, in sorgloser Sicherheit seinen Weg. Einstmals ging er in die Kirche Untereyk's, um bei dem neu angekommenen, als Quäker und Labadist verschrienen Prediger Anlaß zum Spott zu finden. Allein da verging ihm die Lust zum Spotten: Untereyk's Worte trafen sein Herz; es erfolgte eine gründliche Erweckung. Neander entdeckte sein Inneres seinem geistlichen Vater und empfing nun von ihm fortwährende Belehrung und Stärkung. Bald darauf wurde er Begleiter von fünf vornehmen reformirten Frankfurtern und Kölnern auf der Hochschule in Heidelberg, wo er selber noch fleißig fortstudirte. In dieser Stadt knüpfte er den Freundschaftsbund mit Ezechiel Spanheim, der von Labadie angeregt worden war. In Frankfurt, wo er auch einige Zeit verweilte, schloß er sich an Spener an; in dieser Stadt erhielt er vom Presbyterium der reformirten Gemeinde in Düsseldorf einen Ruf als Rektor der lateinischen Schule. Diese Gemeinde war damals eine der bedeutendsten des Landes und die latein. Schule in gutem Zustande. Neander stand seinem Schulamte mit Eifer, Treue und schönem Erfolge vor, schuf sich aber neben seinem Schulamte noch einen besonderen freien Wirkungskreis, indem er nicht nur stets predigte und während der Pest dem Pfarrer in Besorgung der ansteckenden Kranken aushalf, sondern auch nach dem Vorbilde Untereyk's und Spener's besondere Erbauungsstunden hielt. Leider ließ er sich, nach der Art Labadie's und Lodenstein's, durch seinen Eifer für gründliche Bekehrung zu weit reißen; weil alle Gemeindeglieder ohne Unterschied zum Abendmahl zugelassen wurden, mahnte er diejenigen, die sich besonders an ihn anschlossen, bis zur Abstellung jenes Aergernisses von der Theilnahme am Abendmahl ab. — Er versäumte selbst die Kirche an manchen Feier- und Sonntagen; es wurde ihm auch vorgeworfen, daß er ohne Vorwissen des Presbyteriums das Examen in seiner Schule angestellt und darauf für etliche Tage ohne Urlaub Ferien genommen habe. So kam es dahin, daß er als Rektor suspendirt und ihm das Predigen so lange untersagt wurde, bis er sich gefügt haben werde (1676). In der Muße, die ihm so zu Theil wurde, dichtete er manche seiner Lieder, in einsamen Gegenden Trost und Erheiterung suchend (von ihm hat eine Kalksteinhöhle bei Düsseldorf den Namen Neandershöhle erhalten, und die dichtende Volkssage hat hinzugefügt, Neander, von den Katholiken verfolgt, habe sich dorthin begeben und dort seine Lieder gesungen). Im folgenden Jahre (1677, 3. Febr.) beschloß das Presbyterium, „daß dem Rektor Neander von zwei Aeltesten sammt den Herren Scholarchen sollen ernstlich vorgehalten werden die heimlichen Zusammenkünfte, welche er angestellt hat oder mit hat anstellen helfen. Und weil solches dem Schluß letztgehaltener Synodi gen. zuwider, soll ihm Namens des Consistorii angezeigt werden, daß im Fall solches wieder von ihm geschehen sollte, er seines Dienstes solle entlassen werden.“ Die gedachte Synode ist die Clevische vom Jahre 1674, welche in Bezug auf separatistische Bewegungen mehrere sehr weise Verordnungen getroffen hatte. Neander, ein Mann feurigen Temperamentes, hatte doch zu vielen christlichen Ernst, als daß er hartnäckig die aus Uebereilung eingeschlagene Bahn hätte verfolgen wollen. Am 17. Febr. 1677 unterschrieb er ein (von Goebel a. a. O. mitgetheiltes) Protokoll, in welchem er sein Unrecht anerkannte, die labadistische Trennung mißbilligte und alle besonderen Zusammenkünfte, welche ohne Beiseyn und Aufsicht des Predigers und der Aeltesten gehalten werden, zu unterlassen versprach. Im Jahre 1679 kam er nach Bremen zurück als dritter Prediger an St. Martini und gab alsbald seine Bundeslieder und Dankpsalmen heraus. Schon im Jahre 1680 wurde er abgerufen in eine bessere Heimath. Auf seinem Krankenbette sprach er: „Es ist nicht so leicht, sich seine Gemeinschaft mit Gott in Christo zu versichern, wenn man auf seinem Krank- oder Todbette liegt, als wenn man noch frisch und gesund ist. Doch ich will mich lieber zu Tode hoffen, als durch Unglauben verloren gehen.“ Unter sein Bildniß hat er die Worte gesetzt: ἀκίνητος ἐν Χριστῷ. Verheirathet war er nicht gewesen.

Die labadistische Bewegung war es, welche die alte Fessel des ausschließlichen Psalmgesanges bei den Reformirten durchbrach, indem sie das neue christliche Leben in Liedern (von Labadie, Lodenstein u. A.) aussprach, welche zu großem Aergernisse der strengen Reformirten wenigstens in den Häusern und in den besonderen Versammlungen gesungen wurden. Damit ist auch Neander's Verdienst auf deutschem Boden gezeichnet. Er ist der Vater des deutsch-reformirten Kirchenliedes, der erste in der Reihe kirchlicher Dichter, die nach einer langen Pause seit Zwick und den Straßburgern in der deutsch-reformirten Kirche aufgetreten sind. An ihn schloß sich eine zahlreiche niederrheinische Dichterschule an, welche in Lampe und Tersteegen (s. d. Art.) ihre höchste Blüthe erreichte.

Neander's Lieder, deren er 71 gedichtet hat, erschienen im Jahre 1679 zum erstenmal; ihr Titel ist: „*A* und *Ω*, Joachim Neandri Glaub- und Liebesübung, aufgemuntert durch einfältige Bundeslieder und Dankpsalmen, neu gesetzet nach bekannt und unbekannten Sangweisen, gegründet auf den zwischen Gott und dem Sünder im Blut Jesu befestigten Friedensschluß, zu lesen und zu singen auf Reisen, zu Haus, oder Christenergötzungen im Grünen durch ein geheiligtes Herzens-Allelnja." So sehr diese „Bundeslieder" von Spener und seinen Freunden mit Beifall aufgenommen und in den Privatversammlungen gern gesungen wurden, so fand doch erst 1698 eine Anzahl derselben den Weg in ein kirchliches Gesangbuch — das Darmstädter vom genannten Jahre; von da an aber fehlt sein Name in keiner bedeutenderen kirchlichen Liedersammlung mehr; doch erst 1731 nahm die Synode von Jülich-Cleve-Berg und die von Mark 1734 eine Anzahl von Liedern Neander's in eine neue Ausgabe der üblichen Psalmen auf. — Lieder wie „Lobe den Herrn, den mächtigen König der Ehren" ꝛc., „Sieh', hier bin ich, Ehrenkönig", „Himmel, Erde, Luft und Meer", „Komm', o komm', du Geist des Lebens", „Wunderbarer König", brauchen nur genannt zu werden, um darzuthun, welch hohe Ehrenstelle in der evangelischen Hymnologie dem Manne nicht nur von der Gemeinde faktisch zuerkannt ist, sondern auch von Rechtswegen gebührt. Neander, wie vor ihm Luise Henriette von Brandenburg, wie nach ihm Lampe und namentlich Tersteegen, liefern den Beweis, daß auch die reformirte Kirche, obwohl weniger poetisch ausgestattet als die lutherische, dennoch Besseres als Lobwasser'sche Psalmen aufzuweisen, so wie daß auch auf diesem Gebiete der Pietismus eine Union des Geistes zwischen beiden Confessionen hergestellt hat. Die Subjektivität in der poetischen Darstellung allgemein christlicher Gedanken und Erfahrungen hat Neander mit der ganzen Gerhard'schen Periode gemein; aber es ist auch bei ihm nur eben die Form, während der Inhalt sich durchaus noch nicht, wie bei den späteren Dichtern der halle'schen Schule, in's Private und Aparte verliert; es ist eine edle Einfalt und Wahrheit in seinen Liedern, eine Natürlichkeit der Empfindung und des Ausdrucks, der die Sprachgewandtheit des Schulmannes trefflich zu Statten kommt. Wenn Lange in s. Hymnologie bemerkt, daß seine Lieder sehr ungleich seyen, so ist das ein Vorwurf, den noch viele Andere auf diesem Gebiete mit ihm theilen; so Manchen halten wir wegen einiger wenigen Lieder in hohen Ehren, während wir eine große Menge anderer Dichtungen, die derselbe Mann gefertigt, vergessen dürfen, ohne undankbar zu seyn. — Als bedeutendes musikalisches Talent hat sich Neander durch verschiedene Melodien ausgewiesen, die er zu seinen Liedern geschaffen; die Melodien „Wunderbarer König" (diese zumal in der ursprünglichen ariosen Form), „Unser Herrscher, unser König", „Meine Hoffnung stehet feste" sind classisch. Zu anderen seiner Lieder sind theils ältere Weisen, theils die trefflichen Tonsätze, die G. C. Strattner dazu lieferte („der Tag ist hin, mein Jesu" ꝛc., „Himmel, Erde, Luft und Meer" ꝛc., „Lobe den Herrn„ ꝛc. u. a. m.) im Gebrauch.

Die Quellen für diese Darstellung, was das Biographische betrifft, sind: 1) Max Goebel, Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen Kirche. 2. Bd. S. 322—358, welcher das Biographische genügend erörtert. 2) Kohlmann, Pastor zu Horn bei Bremen, „Joachim Neander, sein Herkommen und sein Geburtsjahr", in

der reform. Kirchenzeitung 1856. S. 173—181. — Schon Reitz, Historie der Wiedergeborenen, 5te Aufl. Thl. 4. S. 42—55, gibt eine wenn auch ungenügende Biographie. — Vgl. außerdem Winterfeld, evangel. Kirchengesang II. S. 516—522 und Koch, Gesch. des KL. 2. Aufl. I. S. 382. II. S. 476.

Neapel, s. Italien.

Neapolis, Flavia, s. Sichem.

Nebajoth, s. Arabien.

Nebo, נְבוֹ. So heißt sowohl ein Gott der Chaldäer, Jesaj. 46, 1., als eine Bergspitze des Berges Pisga im Moabitischen, Deuter. 32, 49. 34, 1., und eine Stadt in der Nähe dieses Berges, Numer. 32, 3. 38; eben so eine andere Stadt im Stamme Juda, Esra 2, 29. 10, 43. Nehem. 7, 33. Man nimmt mit Wahrscheinlichkeit an, daß der Gott auf dem gleichnamigen Berge und in der in dessen Nähe liegenden Stadt Nebo verehrt worden sey. So Winer im RL. und Gesenius zu Jesaj. 15, 2. Bd. II. S. 633. Daraus folgt, daß auch ein Moabitischer Gott diesen Namen getragen haben muß, und zwar in sehr alter Zeit. Da der Berg denselben Namen hat, so liegt ebenfalls die Annahme auf der Hand, daß dieser Gott ein Berggott war. Wir wissen, daß bei den Syrern viele Berge als Götter verehrt wurden (vgl. oben Bd. VI. 172 ff.). Dazu würde die Etymologie des Wortes sehr gut passen, wie sie Simonis, Winer, Schwenck annehmen, vom Arabischen נבא, erheben, hoch seyn, hervorragen. Indessen leitet auch nicht unpassend der heil. Hieronymus (ad Jesaj.) und Andere nach ihm das Wort vom Hebr. נָבָא, weissagen, und erklärt es durch prophetia et divinatio. Diese Erklärung wird unterstützt durch die Auffassung der Zabier, denen Nebo der Dollmetscher (interpres) der Götter ist. Münter, Bab. 15. Diese Zabische Erklärung hängt wieder mit der astrologischen Fassung dieses Gottes als des Planeten Merkurius zusammen, der als Schreiber des Himmels die irdischen Begebenheiten bezeichnet und auch so abgebildet wird. Gesenius S. 342. Münter 14. Hyde de relig. vet. Persar. 67. Dupuis origine des cultes I, 1. 15. III, 747. Eckermann, Mythol. I, 141. Duncker, Geschichte I, 117. Die Beziehung alter Naturgötter auf Planeten gehört zwar erst einer späteren Zeit an, vgl. oben I, 641. 642.; auch ist Nebo ein alter Gott, besonders bei den Moabitern, aber auch bei den Assyrern (s. unten). Daß aber dasselbe später durch Merkurius übersetzt wurde, zeigt, daß zwischen Nebo und Hermes-Merkurius eine wesentliche Verwandtschaft stattfand. So wurde Baal über den Stern Jupiters gesetzt oder vielmehr dieser Stern Jupiter von den Römern genannt, weil beide, Baal und Jupiter, die höchsten Himmelsgötter sind. Der ägyptische Anubis wird ebenfalls als Hermes erklärt, und sein Name wird wohl mit dem des Nebo verwandt seyn. Ueber die Beifügung des A. am Anfang vgl. die Artt. „Artargatis" und „Nergal". Ein oberer, mächtiger Gott kann aber gar wohl als der Prophet, als der orakelgebende, als der Python bezeichnet werden.

Daß der Dienst dieses Gottes auf jeden Fall über die chaldäische Zeit hinaufreiche und sich schon bei den Assyrern vorfinde, ergibt sich aus Inschriften von Khorsabad, auf denen sein Name neben Bel und Astarte zu lesen ist. Duncker I, 295. Bei den Assyrern sind auch viele Eigennamen mit Nebu zusammengesetzt, wie bei den Phöniziern und Karthagern mit Baal — so Nebukadnezar, Nebusaradan u. dergl. — bei den Chaldäern Sangar-Nebu (Jerem. 39, 3.), Nebuschasban (Jer. 39, 13). Noch üblicher ist bei den Chaldäern die spätere Form Nabu oder Nabju, wie in Nabju, Nabonassar, Nabupalassar, Nabuchodrossor oder Nabukudrussur, auch Nabukhadaracha auf Inschriften, — ferner Nabarossarehod, Nabunit oder Nabunita. Vgl. Niebuhr, Assur 30. 94., Beyer 333. Da die Buchstaben L, N, R bei diesen Wörtern nicht selten vertauscht werden, so sind auch hierher zu zählen Labunit und Labrossoarchod. Die Form Nabo findet sich auch bei den Griechen. Die Siebziger übersetzen Nebo mit *Naβῶ*, *Naβοῦ*, *Naβὰ*, *Naβία*, mit ersterem auch Aquila und Theodotion, so wie die griechischen Kirchenväter, nur Eusebius nennt den Berg *Naβοῦ*, Symmachus schließt

sich in Bezug auf die Stammsylbe an das Hebräische und gibt *Νεβούς*. — Das Vorkommen dieses Wortes bei Königsnamen und Namen anderer berühmter Personen, die eine hohe Stellung einnahmen, scheint besonders für die Appellativbedeutung hoch, erhaben zu passen. Doch ist dadurch auch die andere Etymologie Dollmetsch, Prophet nicht ausgeschlossen, da sogar die Griechen Eigennamen mit *μάντις*, *ἱερεύς* zusammensetzen, bei den Orientalen aber der König noch viel mehr der Stellvertreter und Dollmetsch der Gottheit ist. — Auf jeden Fall ist das Wort ein kananitisch-chamitisches (sogenanntes semitisches), welches von den oberasiatischen (arischen, wirklich semitischen) Völkern, den Moabitern, Assyrern, Chaldäern, bei ihrer Einwanderung in die vorderasiatische Niederung angenommen wurde. So hatten die Moabiter auch andere kananitische Gottheiten sich angeeignet, wie z. B. den Baal Peor und den Chamos. — Mit letzterem aber den Nebo zu identifiziren, wie Selden II, 13. 266. I, 5. 92. und Beyer 335 thun, dazu liegt kein Grund vor. Denn daß auch Chamos in der Stadt Nebo verehrt wurde, will bei einem polytheistischen Volke nichts sagen. — Sonst wissen wir bloß noch von Nebo, daß er zur Zeit der Chaldäer und des jüngeren Jesajas bildlich verehrt wurde, wie man ihn denn auch als Schreiber des Himmels abbildete.

J. G. Müller.

Nebucadnezar war einer der größten Helden des orientalischen Alterthums, der größte Feldherr und Eroberer seiner Zeit. Sein Name wird in der Bibel am häufigsten נְבוּכַדְנֶצַּר oder נְבוּכַדְנֶאצַּר geschrieben, bei Ezech. aber und oft auch bei Jer. נְבוּכַדְרֶאצַּר oder נְבוּכַדרֶאצּוֹר (Esr. 2, 1), welches letztere die älteste und relativ richtigste Form zu seyn scheint, wie man denn den Namen auf der berühmten Keilinschrift zu Behistun in persischer Form Nabukhadrochora" liest (Benfey, die pers. Keilinschr. Leipzig 1847, S. 12 f. 20 f.), auf den babylonischen Monumenten aber Nabu-kudu-ur-uzur; dieser entspricht die griechische Form *Ναβουκοδρόσορος* (Euseb. chron. arm. I. p. 44 sqq.; Georg. Synkell. I. p. 416. ed. Bonn.), woneben sich auch *Ναβουχοδονόσορ* und *Ναβοκολάσαρος* findet; bei dieser Unsicherheit über die ursprüngliche Form des Namens ist natürlich die Bedeutung desselben noch ungewisser, obwohl unverkennbar der Name des Gottes Nebo dessen ersten Theil bildet. Was wir vornehmlich aus der Bibel und zu deren Erläuterung und Bestätigung aus den von Josephus und den Chronographen uns überlieferten Bruchstücken des Berosus, Alexander Polyhistor, Abydenus, Megasthenes und anderer Historiker über N. wissen, ist in der, dem Zwecke einer theologischen Real-Encyklopädie entsprechenden Kürze Folgendes.

Nabukodrossor war der Sohn des Nabupolassar, welcher, anfangs Vicekönig in Babylon (625 v. Chr.) unter assyrischer Oberhoheit zum Schutze wider die einbrechenden Scythen, später in Verbindung mit dem Meder Kyaxares Ninive erobert (606 v. Chr.) und ein selbständiges chaldäisch-babylonisches Weltreich gestiftet hatte (s. oben R.-Enc. II. S. 621 und den Art. „Ninive"), welchem von den assyrischer Gebieten sofort die Länder diesseits des Tigris (cf. Herod. 1, 106), namentlich Mesopotamien, zufielen. Noch bei seines Vaters Lebzeiten führte Nabukodrossor, der nach Tob. 14, 15. vergl. Ezech. 32, 22., auch schon gegen Ninive die chaldäischen Hülfstruppen kommandirt hatte, als Kronprinz, indem das neuchaldäische Reich nach Westen hin auf das ganze Erbe der einstigen assyrischen Monarchie Anspruch machte*), chaldäische Schaaren gegen die in der Zeit des assyrischen Verfalls bis an den Euphrat vorgedrungenen Aegypter und schlug sie unter ihrem Könige Necho (s. d. Art.) in der entscheidenden Schlacht bei Karkemisch (s. d. Art.) 605 v. Chr. dergestalt auf's Haupt, daß sie sofort ganz Syrien räumen und bald bis hinter den „Bach Aegyptens" sich zurückziehen mußten, fortan jeden entscheidenden Ein-

*) Mehr als dieß besagt die Notiz des Boros. ap. Jos. Antt. 10, 11, 1., an der noch Winer, RWB. II. S. 143, Not. 5. Anstoß nahm, nicht, wenn er von einem abgefallenen „Satrapen" von Aegypten, Cölesyrien und Phönikien redet, den N. im Auftrage des Vaters habe unterwerfen sollen; man kann auch mit Niebuhr S. 367 annehmen, der assyrische Satrap von Syrien habe sich mit Necho verbündet und sey so als Rebell von dem neuen Oberherrn angesehen worden.

fluß in Vorder-Asien verlierend, vgl. Jer. 46, 1—12; Beros. ap. Jos. Antt. 10, 11, 1. (wo aber offenbar Alles sehr zusammengezogen erzählt ist); 10, 6, 1. Schon damals fürchtete man in Jerusalem nicht ohne Grund den Einbruch der Chaldäer und schrieb daher einen Fasttag aus, Jerem. Kap. 36; indessen für den Augenblick ging die Gefahr theilweise wenigstens noch ziemlich glimpflich vorüber: der jugendliche Held, den Jeremias einem Alles unwiderstehlich niederwerfenden Löwen oder einem im raschen Fluge seine Beute unentfliehbar erhaschenden Adler vergleicht (49, 19. 48, 40. 25, 38 u. a.), konnte seinen Sieg nicht gleich energisch bis an's Ende verfolgen, die ihn in Syrien erreichende Nachricht von der mittlerweile erfolgten Erkrankung und dem Tode seines Vaters rief ihn nach Babel zurück, wohin er durch die Wüste seinem Heere voraneilte und wo er den ihm durch die Chaldäer gesicherten Thron bestieg im Jahre 604 v. Chr., welches als das erste volle Regierungsjahr des Nabukodrossor zu zählen ist und mit dem 4. Jahre Jojakim's zusammentrifft, Jer. 25 ff., wogegen Jer. 46, 2. „das 4. Jahr Joj." die Zeit der Abfassung des Liedes und nicht der Schlacht angibt (Niebuhr a. a. O. S. 86) oder ein Irrthum des Sammlers ist ähnlich wie in Kap. 52, wo Alles um ein Jahr zurückgesetzt werden muß, vgl. Beros. ap. Jos. Antt. 10, 11, 1; c. Apion. 1, 19. Doch blieb Juda damals kaum ganz verschont von den Chaldäern, wenn schon Necho noch die wichtige Grenzfeste Gaza besetzt hielt, s. Jer. Kap. 47., vgl. Herod. 2, 159. Nach Daniel 1, 1 f, mußte Jerusalem kapituliren und wurde tributär an Babylon (vgl. Seder Olam. Rabb. c. 24). Erst nach einigen Jahren konnte sich Nabukodrossor, mittlerweile wohl im Osten seines Reiches beschäftigt, wieder nach Vorderasien wenden, nach dieser Seite hin die Macht des alten Reiches von Babylon zu erneuern und den Sieg über die Aegypter durch vollständige Verdrängung derselben aus Asien zu vervollständigen. Ein Stamm nach dem anderen wurde unterworfen, eine Stadt nach der anderen erobert (Jer. Kap. 49); bei diesem Falle der Nachbarvölker zitterte nicht ohne Grund auch Jerusalem (cf. Habak.), denn eben am Besitze Juda's, das durch seine Lage an der Heerstraße aus dem inneren Asien nach Aegypten von so eminenter Wichtigkeit für die um die Weltherrschaft streitenden Parteien war, mußte den Chaldäern Alles liegen. In Jerusalem regierte seit 608 v. Chr. der durch Pharao Necho eingesetzte Jojakim (s. d. Art.); dieser hatte sich, wie gesagt, gleich nach der Schlacht bei Karkemisch, nicht wie Josephus Antt. 10, 6, 1.*) behauptet, erst „im achten Jahre seiner Regierung" als Nabukodrossor zum erstenmale die Gränzen von Juda überschritten hatte, den über Alles gefürchteten Chaldäern unterwerfen müssen (2 Kön. 24, 1; so Thenius, Hitzig zu Jerem. S. X. u. 298 f., zu Daniel S. 4, Winer RWB. I. S. 596 A. 4. der 3. Ausg., Bertheau z. Chron. S. 427 f., Niebuhr a. a. O. S. 373). Nach drei Jahren aber (601 v. Chr.) fiel er, aufs Neue von Aegypten aus ermuthigt, ab; Nabukodrossor sandte zuerst die Syrer (vgl. schon Jerem. 35, 11), Moabiter und Ammoniter, welche Judäa verheerten (2 Kön. 24, 2), dann zog ein chaldäisches Heer vor Jerusalem; Jojakim wurde hinterlistig in's feindliche Lager gelockt und, wie es scheint, dort niedergemacht (vergl. Jerem. 22, 18 f. 36, 30 mit 2 Chr. 36, 6), allein sein 18jähriger Sohn Jechonja oder Jojachin setzte den Widerstand noch einige Zeit fort, bis endlich der königliche Held der Chaldäer, der mittlerweile die Aegypter völlig aus Asien herausgeworfen hatte (2 Kön. 24, 7), selber vor der nun erst enger eingeschlossenen jüdischen Hauptstadt erschien, worauf sich der junge König nach bloß 100tägiger Regierung auf Gnade und Ungnade ergeben mußte, von dem Sieger aber, der zugleich schon jetzt die besten Schätze des Tempels und des königlichen Palastes mitnahm, nebst den mächtigsten Beamten und Optimaten, den einflußreichsten Grundbesitzern und Handwerkern, also der kriegsfähigen Mannschaft, im Ganzen an 10000 Mann (auch der Prophet Ezechiel befand sich unter ihnen, s. diesen

*) Wenn nach Josephus eigener Aussage N. gleich im Jahre 605 ganz Syrien bis nach Pelusium unterworfen hat, so kann Juda unmöglich ohne Anerkennung seiner Oberherrlichkeit schon damals davon gekommen seyn!

Artikel), nach Babylon abgeführt wurde, 2 Kön. 24, 11 ff.; Jer. 22, 24 ff. 27, 16 ff. 28, 3—6. Dieß geschah „im achten Jahre Nebukadnezar's", d. h. 597 v. Chr. (Jer. 37, 1). Der nun als chaldäischer Vasall (vgl. Ezech. 17, 13) in Jerusalem zum König eingesetzte Zedekia, Oheim seines Vorgängers, blieb aber seinem mächtigen Oberherrn nur so lange treu, als er ihn fürchtete; noch im Jahre 593 v. Chr. zwar hatte er der Aufforderung der Phönizier und deren Nachbarvölker zum Abfalle von Babel kein Gehör geschenkt, er überließ sie ihrem Schicksal und reiste selbst nach Babylon, wahrscheinlich um sich von etwaigen Verdächtigungen zu reinigen; Phönizien scheint schon damals bis auf Insel-Tyrus von den Chaldäern unterworfen worden zu seyn, vgl. Jer. Kap. 27. 51, 59; Ezech. 32, 30. Allein sobald man in Jerusalem einige Jahre später erfuhr, daß Pharao Hophra gegen Nabukodrossor rüstete, verweigerte Zedekia, auf ägyptische Hülfe bauend (Jer. 37, 5 ff.; Ezech. 17, 15; Jos. Antt. 10, 7, 3), den Chaldäern den Tribut, 2 Kön. 24, 20., worauf Nabuk. im neunten Jahre der Regierung Zedekia's (vgl. Jer. 32, 1) den Aegyptern zuvorkommend in Juda erschien, die festen Städte bis auf Lachis und Azeka eroberte (Jer. 34, 7) und die Belagerung Jerusalems anordnete im Jahre 588 v. Chr., 2 Kön. 25, 1.; Jer. 34, 1 ff. 39, 1. 52, 4.; Ezech. 24, 1.; 21, 24 ff. Sie zog sich 1½ Jahr in die Länge; im Jahre 587 nämlich versuchten die Aegypter wirklich eine Diversion und nöthigten zu momentaner Aufhebung der Belagerung oder doch Umwandlung derselben in bloße Blokade, jedoch wurden sie zurückgeworfen und Jerusalem hierauf ärger bedrängt als zuvor, Jer. 37, 5 ff.; Ezech. 17, 17 ff.; Kap. 30 f. Im J. 586 v. Chr. wurde vorerst die Unterstadt erobert, der König selbst auf einem nächtlichen Versuche, sich durchzuschlagen, bei Jericho eingeholt und gefangen nach Ribla in's Hauptquartier geführt, wo auf Befehl Nabuk. vorerst seine Kinder vor seinen Augen getödtet, dann er selber geblendet und in Ketten nach Babel deportirt wurde, Ez. Kap. 12. 19, 9. Fast etwa einen Monat später eroberten die Chaldäer unter Nebusaradan (s. d. Art.) die feste Davidsstadt und Königsburg und zerstörten Tempel und Paläste völlig, 2 Kön. 25, 2 ff.; Jer. 39, 2 ff. 52, 5 ff. So im Rücken gedeckt, unternahm nun Nabukodrossor die Belagerung von Insel-Tyrus (Jos. c. Ap. 1, 21.; Ezech. 28, 1 ff.), dem letzten Punkte, der in Syrien seiner Herrschaft nicht unterworfen war; vor dem Falle von Jerusalem war an eine solche Belagerung nicht zu denken. Jos. c. Ap. 1, 21. sagt freilich, dieselbe habe „im 7ten Regierungsjahre des Nebuk." begonnen; dieß ist aber handgreiflich falsch und widerspricht seinen eigenen, genaueren Angaben, es ist „καὶ δεκάτῳ" ausgefallen (Ewald, M. v. Niebuhr, und Gesenius z. Jes. I. S. 711 hätten ihm darin nicht folgen sollen, s. dagegen Winer, Real-Wörterbuch Bd. II. S. 144 Anm. 2. und S. 638. Hitzig zu Jes. S. 274. Movers Phönik. II. 1. S. 427 f.) Die Belagerung von Thyrus dauerte 13 Jahre, von 585—572 v. Chr., und endete ohne Eroberung oder gar Zerstörung der Stadt, wie sie noch Hengstenberg, Hävernick und andere theologische Historiker postuliren (s. dagegen Winer, RWB. II. S. 638 f. und sein Pfingstprogramm von 1848 „de Neb. expugnatione Tyri", Hitzig zu Jes. S. 273 ff., zu Ezech. S. 227 ff. und schon Gesenius a. a. O.), mit einem Abkommen und Vergleich, laut welchem die Tyrer zwar die babylonische Oberhoheit anerkannten und die Bestätigung ihrer Oberhäupter durch den chaldäischen Großkönig einräumten, ohne ihm aber die Thore zu öffnen, vgl. Ezech. Kap. 26 ff. 29, 17 ff. 30. und 2 Kön. 25, 21 (man begreift, warum N. sein Hauptquartier in Ribla hatte, um nämlich sofort nach Besiegung Jerusalems gegen Thyrus operiren zu können). Während jener langen Belagerung züchtigt und unterwirft N. auch die Stämme im Ostjordanlande, Ammoniter, Moabiter, Edomiter und Philister, Ezech. Kap. 25; Jos. Antt. 10, 9, 7. Ob er aber, wie Jos. a. a. O. behauptet, im 25sten Jahre seiner Regierung, 5 Jahre nach Jerusalems Fall, wirklich gegen Aegypten gezogen und selbst, den Herakles übertreffend, bis zu den Säulen gelangend, einen großen Theil von Lybien und Iberien verheert habe und bis Thracien und den Pontus im Norden und Nordwesten vorgerückt sey, wie Megasth. bei Jos. Antt.

10, 11, 1.; c. Ap. 1, 19; Euseb. Chr. arm. I. p. 59.; Strabo 15, 1, 5. behaupten, ist mindestens zweifelhaft. Qualifizirt sich nämlich die letztere Angabe sofort als eine unhistorische Uebertreibung, als deren historischer Kern nur das anzusehen ist, daß nach der Unterwerfung von Tyrus auch phönikische Colonien (vgl. Jer. 25, 22) in Afrika und Spanien Nabuk. Oberherrlichkeit anerkannt haben (Movers Phön. II. 1, 454; Niebuhr S. 221 f.), so könnte man geneigt seyn, auch die erstere nach Allem, was wir sonst von der ägyptischen Geschichte aus den übrigen Nachrichten wissen, als eine bloß aus den Drohungen der Propheten erschlossene und ihretwegen postulirte Annahme anzusehen, wie schon Volney bemerkt hat; sehr natürlich wurde schon gleich nach der Schlacht bei Karkemisch (Jer. 46, 13 ff.), dann wieder nach Jerusalem's Untergang (Jer. 44, 26 ff.; Ezech. Kap. 32 f.) und noch einmal nach dem Vergleich mit Tyrus (Ezech. 29, 17 ff. 30, 1 ff. 10. — aus dem Jahre 34 des Nabuk. = 571 v. Chr.) eine Expedition des Nabuk. gegen Aegypten erwartet, Aegypten scheint auch wiederholt bekriegt und am wahrscheinlichsten in der von Josephus angegebenen Zeit wirklich von den Babyloniern siegreich betreten worden zu seyn; gleich nach Jerusalem's Fall war Aegypten tief gedemüthigt, daher einige Zeit ruhig; die flüchtigen Juden hielten sich daher in Aegypten vor dem Kriege sicher (Jer. 42, 14. vgl. 40, 7 ff. 41, 18. 43, 6). Als später Hophra sich aufs Neue erhob, traf ihn eine Züchtigung 581 v. Chr. (Jer. 43, 10 ff. 44, 13); dann nochmals 571 v. Chr.; jedenfalls errangen die Chaldäer keine Erfolge, welche ihre Herrschaft über die alten und natürlichen Grenzen Aegyptens hinaus erweitert hätten, wenn auch Aegypten seit der Schlacht von Karkemisch 40 Jahre lang (Ezech. 29, 1 ff., besonders V. 11) sich in einem Zustande großer Schwäche befunden hat in Folge der beständigen Angriffe der Babylonier; jene prophetische Weissagung, deren göttlicher Inhalt keinen bestimmten Feind als Vollstrecker des Gottesgerichts über das treulose Aegypten nannte, was vielmehr nur Sache des Propheten war, der nach seiner Zeitlage auf den damals allgewaltigen Chaldäerfürsten schloß (Ezech. 30, 10), ging, wenn auch damals noch nicht in ihrer ganzen Ausdehnung, desto vollständiger dann durch Kambyses in Erfüllung. Wohl „fiel Jerusalem vor Memphis, aber der dort ausgestreute Same göttlichen Lebens ging auf und sein Gewächs erhob sich über den Trümmern des ersten und zweiten Tempels, Aegypten aber fiel, um nie wieder aufzustehen" (Bunsen); vgl. auch Hitzig's Ezech. S. 231 f.

Mit dem Besitze von Syrien (im weiteren Sinne des Wortes) zufrieden, zog es N. vor, sich der in langen Kämpfen errungenen Herrschaft von nun an in Frieden zu freuen; er zog sich nach solchen Heldenthaten nach Babylon zurück; er schmückte und erweiterte seine Hauptstadt mit den großartigsten Bauten zu ihrer Verschönerung und Befestigung, wie er auch zur Sicherung des Landes gegen Norden die sogenannte Medische Mauer und zum Schutze vor Ueberschwemmungen die staunenswerthesten Wasserbauten, Bassins, Kanäle u. dergl. ausführen ließ und den Handel und Anbau seines Reiches, in welchem er mehrere Städte erbaute, z. B. Teredon in der Nähe der Euphratmündung (Arrian. Indic. c. 41. Vgl. Rawlinson im journ. of the roy. asiat. Soc. XII. p. 476 sq.), auf alle Weise zu heben bemüht war, vgl. Beros. ap. Jos. Antt. 10, 11, 1.; Abyden. ap. Euseb. chr. arm. I, 55; praep. ev. 9., 41; Ptolem. 5, 17. 19; Herod. 1, 178 sqq.; Diod. 2, 8; und das Ausführlichere über seine Bauten im ersten Bande dies. R.-Encykl. S. 644 ff., wo wir der Literatur nur noch beifügen: Fresnel im journ. asiat. 1853, I. p. 485 ff. II. p. 5 ff.; Oppert in der Zeitschr. d. D. M. G. VII. S. 504 ff. VIII. S. 593 ff.; Rödiger das. X. p. 725 ff.; Ste. Croise in den mém. de l'Ac. d. Inscr. t. 48; Layard, „Bab. und Nin., übers. v. Zenker", S. 369 ff. Verschwägert mit den medischen Königen durch seine Gemahlin, des Kyaxares Tochter, Amytis oder Amuhea (Alexand. Polyhist. ap. Georg. Synkell. p. 396. ed. Bonn.), der zu Ehren er die sogenannten schwebenden Gärten erbauen ließ, starb Nabukodrossor nach einer glorreichen 43jährigen Regierung im Jahre 562 bis 561 v. Chr. und hinterließ das neuchaldäische Reich, dem er Mesopotamien und

Syrien hinzugefügt und welches er rasch auf den höchsten Gipfel seiner Macht und welthistorischen Bedeutung gehoben hatte, seinem Sohne Evilmerodach (s. d. Art.). Aber wie schon der Prophet Habakuk Kap. 2. es ausgesprochen hatte, daß das Chaldäerreich bereits in seinen Anfängen den Keim unausbleiblichen Todes in sich trage (vergl. auch Jer. Kap. 25), so geschah es; noch rascher als es sich erhoben, sank es herab und erlag binnen einem Menschenalter dem noch mächtiger aufstrebenden Reiche der Medo-Perser, mit deren Hülfe allein Nabopolassar die Unabhängigkeit von Ninive hatte erlangen können und dafür, wie Niebuhr neulich nachgewiesen hat, anfangs noch längere Zeit bis nach dem Tode des Kyaxares unter medischer Oberhoheit gestanden hatte.

Was das Buch Daniel von Nabuk., seinem Hofe und namentlich seiner räthselhaften Krankheit, Bekehrung und Genesung erzählt, kann nicht als streng historisch, sondern höchstens als zu paränetischen Zwecken ausgeschmückte Benutzung sagenhafter Elemente betrachtet werden. Nach Dan. 1, 6 ff. soll Daniel unter N. an den chaldäischen Hof gekommen seyn; der thierische Wahnsinn Nabuk. während sieben Jahren, Dan. 4, 20 ff. 5, 21. (Lykanthropie), muß als Erdichtung, deren religiös-psychologische Wahrheit von der historischen Wirklichkeit unabhängig ist, bezeichnet werden; Beros. ap. Jos. c. Apion. 1, 20. weiß nichts davon, und die chaldäische Sage vom plötzlichen Verschwinden des Königs bei Abyden. ap. Euseb. praep. ev. 9, 41 hat einen ganz anderen Sinn und will den vergötterten Helden eben so sehr über das gewöhnliche menschliche Maß und Geschick erheben, als ihn die jüdische Darstellung, welche übrigens auf Antiochus Epiphanes oder Ἐπιμανής geht, unter dasselbe erniedrigen will, s. bes. v. Lengerke, Daniel S. 146 ff. und Hitzig, Daniel S. 56 ff. Im Buche Judith endlich bildet der Name Nabukodrossor's, wie andere orientalische Königsnamen, nur den Anknüpfungspunkt für einen didaktischen Roman, in dem die historischen Züge fast ganz verwischt sind, s. Fritzsche im exeget. Handb. II. S. 123 ff. und Niebuhr a. a. O. S. 284 ff.: „der histor. Hintergrund d. B. Judith.“

Vgl. überhaupt Winer's RWB.; Georgii in Pauly's Real-Encykl. Bd. V. S. 491 ff.; Ewald, Gesch. Isr. III. S. 420 ff. 472 ff.; Movers, Phöniker II. 1. S. 141 ff. 161 ff. Anm. S. 140 und S. 372 ff.; Duncker, Gesch. d. Alterth. Bd. I. S. 451 ff. (1. Ausg.); Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgesch. IV. S. 398 ff. V². S. 413 f. 506 ff. 522 ff. 535 ff.; Mark. v. Niebuhr, Geschichte Assur's und Babel's seit Phul, aus der Concordanz des A. T., des Berossus, des Kanons der Könige und der griech. Schriftsteller u. s. w., Berlin 1857, besonders S. 41 f. 58 ff. 90 f. 96 ff. 106 f. 204 ff. 364 ff.

Rüetschi.

Nebusaradan, נְבוּזַרְאֲדָן, *Ναβουζαρδάν* (das soll nach Gesenius heißen: „des Nebo Fürst und Herr“), Oberster der Leibwache Nebukadnezar's, vollendete im 19ten Jahre der Regierung seines Königs die Eroberung von Jerusalem, nachdem bereits einen Monat vorher ein Theil der Stadt genommen worden war, durch endliche Bezwingung der hartnäckig vertheidigten Davidsstadt, steckte dann den Tempel, dessen kostbare Geräthe er nach Babel schleppte, den königlichen Palast und die bedeutenderen Häuser der Stadt in Brand und führte die übrig gebliebenen Judäer gefangen hinweg, von denen aber die Anführer und der kleine Rest der Besatzung in Ribla hingerichtet wurden. Den bisher von seinen eigenen Landsleuten gefangen gehaltenen Propheten Jeremia setzte Nebusaradan auf des Königs Befehl in Freiheit und entließ ihn in Rama seiner Haft; über die im Lande gebliebenen Judäer aber setzte er den Gedalja zum Statthalter. Fünf Jahre später führte Nebusaradan noch einmal 745 Juden gefangen hinweg, die wahrscheinlich in der damaligen Weltlage verdächtig waren oder wirklich gegen die Chaldäer, die damals Tyrus belagerten und mit Moabitern und Ammonitern im Kriege lagen, sich empört hatten. — Vgl. 2 Kön. 25, 8 ff. und dazu Thenius; Jerem. 39, 9 ff. 40, 1 ff. 41, 10. 52, 12—30. — Ewald, Gesch. Isr. III, 1. S. 445 bis 447 (1. Ausg.).

Rüetschi.

Necho. Der in der Bibel vorkommende ägyptische König dieses Namens, dort נְכוֹ oder נְכֹה geschrieben, auf den ägyptischen Monumenten Neku (Tam-HT-Ra), in den LXX *Νεχαώ*, bei Herod. *Νεκώς*, ist der zweite dieses Namens, der Sohn des „großen" Psammetich, unter welchem sich Aegypten nach langen Wirren wieder zu einiger Macht nach außen und zu innerer Ordnung aufgerafft hatte. Er gehört also der (semitischen) 26sten Dynastie an und regierte 16 (genauer 15; die Zahl 6 bei Manetho ist lediglich ein Irrthum) Jahre, nämlich von 609 — 595 v. Chr. (so Movers, Lepsius, Niebuhr, Bunsen, Aeg. V². S. 413 f.*), wogegen der nämliche Gelehrte S. 506 f. den Beginn der Regierung auf 611 v. Chr. setzt; Böckh, Manetho u. s. w. S. 721 ff. 778, nimmt die Jahre 613—598 an und läßt ihn bis 604 nur Mitregent seyn; Duncker endlich gibt die Jahre 616—600 v. Chr. als seine Regierungszeit an). Wie sein Vater, hatte Necho II. die Restauration der ägyptischen Macht im Auge und schritt auf den Wegen desselben mit verstärkter Thätigkeit und Kühnheit vorwärts, ohne jedoch bedeutende Erfolge erreichen zu können. Hatte also — um zunächst die friedliche, nach innen gerichtete Thätigkeit dieses Fürsten zu zeichnen — sein Vater die Häfen des Delta den Ausländern geöffnet, so beabsichtigte Necho, den Seehandel des Mittelmeeres mit dem Verkehr auf dem rothen Meere in direkte Verbindung zu setzen und zu dem Zwecke, den Plan des großen Ramses wieder aufnehmend, beide Meere durch einen Kanal aus dem Nil in den arabischen Golf zu verbinden; der Kanal sollte breit genug werden, um zwei Dreiruderern bequem neben einander Platz zu gewähren; wirklich wurde der alte Kanal erweitert und die bitteren Seen, bis in deren Gegend man schon zu Ramses' Zeiten gekommen war, erreicht, aber nun stockte die Arbeit, die Strecke von da zum rothen Meere blieb unvollendet, obwohl so emsig war gearbeitet worden, daß nach Herodot's Bericht 120000 Menschen in der heißen Sandwüste um's Leben kamen. Es wird nicht sowohl das Orakel, welches dem Könige verkündete, daß er für die Barbaren arbeite, als die Gefahren und das Unglück des syrisch-babylonischen Kriegs gewesen seyn, was das Unternehmen in's Stocken brachte und die Vollendung des großen Baues hinderte. Auf Necho's Befehl unternahmen „phönizische Männer" vom rothen Meere aus die Umschiffung Afrika's, die sie im dritten Jahre glücklich vollendeten. Aber nicht nur die Förderung des Handels und der Schifffahrt ließ sich dieser König angelegen seyn, nicht bloß auf Werke des Friedens war sein Sinn gerichtet, Aegypten sollte auch wieder eine gebietende Weltstellung über seine natürlichen Grenzen hinaus einnehmen. Daher wurde in den Häfen des Delta wie im rothen Meere eine Kriegsflotte erbaut, mit deren Hülfe Necho die von seinem Vater begonnene Unterwerfung Syriens zu vollenden hoffte. Um gegen Syrien und weiter nach dem Euphrat vorzudringen, landeten die Aegypter nördlich vom Karmel in der Bai von Akko; da wollte ihnen aber König Josia (s. d. Art.) den Weg verlegen und sie nicht im ehemaligen Gebiete Israel's, welches sich das Reich Juda wieder angeeignet hatte, sich festsetzen lassen, womit es freilich um Juda's Selbständigkeit geschehen gewesen wäre, wenn schon Necho für den Augenblick es nicht auf Juda, sondern auf Assur abgesehen hatte. Zwischen Hadad-Rimmon (vgl. Sach. 12, 11) und Migdol (*Μάγδολον* bei Herod., jetzt el-Medjdel südlich von Akko) auf der Ebene Jisreel bei Megiddo kam's zur Schlacht, in welcher Josia geschlagen und tödtlich verwundet wurde im Jahre 608 v. Chr. Necho bezog nun sein Hauptquartier in Riblah; dorthin begab sich Joahas (s. d. Art.), Sohn des Josia, den das Volk nach der unglücklichen Schlacht auf den Thron erhoben hatte, sey's freiwillig, um Frieden oder Bestätigung seiner Wahl bittend, sey's vom Sieger vorgefordert, wurde aber sofort gefangen gesetzt und — nach bloß dreimonatlicher Regierung — nach Aegypten abgeführt und an dessen Stelle sein älterer Bruder Jojakim (s. d. Art.) als tributärer Fürst über Juda eingesetzt; das Land mußte eine Contribution von 100 Talenten Silber

---

*) Hier nennt B. unseren Pharao Necho III., indem sein dritter Vorgänger, Nechepsôs als Necho I. gezählt wird.

und einem Talent Gold bezahlen. Necho unterwarf sich nun allmählich die phönizischen und syrischen Städte, und bereits war ihm ganz Syrien bis an den Euphrat zugefallen, als der Stärkere über ihn kam. Zwar von Assur drohte keine Gefahr mehr; so ziemlich gleichzeitig mit der Schlacht von Megiddo und Necho's Einbruch in Syrien hatte die Belagerung Ninive's durch die verbündeten Meder unter Uwak'hshatra (Kyaxares) und Babylonier begonnen; 606 v. Chr. war die stolze Hauptstadt gefallen, das assyrische Weltreich hatte sein Ende erreicht, aber die Sieger waren nicht gewillt, einen Dritten an der Beute Theil nehmen zu lassen. Sobald daher Assur erlegen war, sandte der alte und kranke Nabupalussur, König von Babylon, dem von dem assyrischen Erbe außer Babylonien Mesopotamien und Syrien zugefallen war, gestärkt durch medische Hülfe, seinen Sohn, den jugendlichen Helden Nabukudrussur den Aegyptern entgegen, um sie aus Syrien herauszuwerfen. Dieser brachte seinem Gegner Necho im Jahre 605 v. Chr. bei Karkemisch eine so entscheidende Niederlage bei, daß allen Eroberungsplänen der Aegypter ein schleuniges Ende gemacht war; Syrien ging sogleich verloren, nur Philistäa blieb noch einige Zeit in den Händen der Aegypter (Necho hatte Gaza erobert, Jer. 47, 1), da Nebucadnezar, durch den Tod seines Vaters zurückgerufen, den Sieg nicht sofort bis an's Ende verfolgen konnte; aber schon 597 v. Chr. waren die Aegypter ganz aus Asien herausgeworfen. Vgl. 2 Kön. 23, 29 ff. 24, 7. 2 Chron. 35, 20 ff. bis 36, 4; Jer. 22, 10 f. 15, 7 ff. Kap. 46; 3 Esra 1, 23 ff. Joseph. Antt. 10, 5.; Herod. 2, 158 f. 4, 42. Als eine Curiosität mag noch erwähnt werden, daß die Rabbinen den Namen נכה durch נְכֵה רַגְלַיִם deuten (zu 1 Kön. 14, 25), weßhalb die chaldäische und syrische Uebersetzung חֲגִירָא „der Lahme“ setzen, ein Beiname, mit welchem Necho auch im christlichen Adambuche (übers. von Dillmann in Ewald's Jahrbb. V. S. 129) und bei Barhebr. chron. syr. p. 28 erscheint.

Vgl. Wilkinson, manners and customs of ancient Eg. I. p. 157 sqq. (ed. 3. Lond. 1847); Lepsius, Chronol. I. S. 351 f.; Movers, Phönik. II, 1. S. 372 ff. 182; Rosellini, monum. stor. II. p. 129 ff.; Haakh in Pauly's Real-Encykl. V. S. 498 f.; Ewald, Gesch. Isr. III. S. 404 ff. 416 ff. 423 ff.; Duncker, Gesch. des Alterth. I. S. 99 ff. 447 ff. (1. Ausg.); Bunsen, Aeg. III. S. 130 f. 145 f. IV. S. 398 f. V². S. 413 f. 506 f.; M. v. Niebuhr, Gesch. Ass. und Babyl. (Berl. 1857), S. 72 f. 205 f. 364 ff. **Rüetschi.**

Nehemia, s. Esra und Nehemia.

Nektarius, Patriarchen dieses Namens. Von den beiden Nektarius, welche die griechische Patriarchengeschichte auszuzeichnen hat, gehört der eine und bekanntere nach Constantinopel und war der Nachfolger des Gregor von Nazianz und der unmittelbare Vorgänger des Chrysostomus. Gleich nach der Zusammenberufung des Concils vom J. 381 wurde durch Gregor's Niederlegung der dortige bischöfliche Stuhl vakant. Nektarius, aus Tarsus gebürtig und hoch bei Jahren, lebte daselbst als Senator. Derselbe gedachte damals in seine Heimath zurückzugehen und begab sich zuvor zu dem gerade in Constantinopel anwesenden Diodor, Bischof von Tarsus, um sich etwaige Briefe oder Bestellungen dorthin von ihm auszubitten. Bei diesem fand er die beste Aufnahme, Diodor wurde dergestalt für den ehrwürdigen Mann eingenommen, daß er ihn für die erledigte Stelle in's Auge faßte. Er stellte ihn dem Bischof von Antiochien vor, der nun, als der Kaiser ein Verzeichniß würdiger Kandidaten forderte, es so einzurichten wußte, daß Nektarius an letzter Stelle genannt ward. Zu allgemeiner Verwunderung fiel die Wahl des Theodosius auf diesen Letzten, den die Bischöfe nicht kannten und von dem sie bald erfuhren, daß er weder Kleriker, noch schon getauft sey. Sozomenus, der Erzähler dieses Herganges (h. e. VII. cap. 8.), setzt vorsichtig hinzu, dieser besondere Umstand sey wohl auch dem Diodor unbekannt gewesen, da er sonst schwerlich einen ungetauften Laien zum Patriarchen würde vorgeschlagen haben; doch sieht er darin ein Zeichen göttlicher Veranstaltung. Indessen ist ja dieser Fall einer unmittelbaren Erhebung vom Laien- zum Patriarchenstande in der griechischen Kirche

mehrmals vorgekommen. Der Kaiser ließ sich durch die Bedenken der Bischöfe nicht beirren; Nektarius wurde sofort getauft und noch im Kleide eines Neophyten von der Synode zum Bischof der Hauptstadt ausgerufen. Auch erhielt er sogleich Gelegenheit, seine Wahl zu rechtfertigen. Er war es, welcher in den folgenden Conciliarverhandlungen zur Bestätigung des nicänischen Glaubens mitwirkte; zu seinen Gunsten schlug die gleichzeitige Erhebung des dortigen Bisthums zur höchsten Patriarchenwürde nächst der römischen aus. Durch ihn ließ Theodosius zwei Jahre später jene friedliche dogmatische Besprechung veranstalten, bei welcher jede dogmatische Richtung ihr Bekenntniß unumwunden darlegen sollte. Nektarius und Agelius waren die Vertreter der nicänischen Partei, und Viele gingen zu dieser über; das Resultat aber konnte kein anderes seyn, als daß allen anderen Parteien die kirchlichen Rechte abgesprochen wurden (Sozom. VII, 12.). Wichtig wurde des Nektarius Regierung noch durch die von Sokrates (V. cap. 19. cf. Sozom. VII, cap. 16) im Zusammenhang berichtete Aufhebung des Beichtamtes. Seit der Zeit der Novatianischen Unruhen hatte die griechische Kirche einen besonderen Beichtpriester eingeführt, welcher das Bekenntniß der nach der Taufe in schwere Sünden Gefallenen empfangen und die Kirchenbuße verhängen sollte. Zwar galt die Pflicht des Schweigens, das Beichtgeheimniß ward aber nicht immer geschont. Damals bekannte eine Frau, daß ein Diakon unzüchtigen Umgang mit ihr gepflogen; die Sache ward ruchbar und der Klerus schien prostituirt. Ein Freund rieth daher dem Patriarchen, den presbyter poenitentiarius ganz abzuschaffen, damit die Kirche von jedem öffentlichen Makel frei bleibe. Dieß geschah, die übrigen griechischen Bischöfe folgten demselben Beispiel, so daß von nun an in dieser Kirche Jeder auf sein Gewissen gestellt war und ohne vorangegangenes Sündenbekenntniß am Sakrament Theil nehmen durfte. Endlich soll, nach der Angabe des Balsamon (Harduini Concil. I. p. 955), in Folge eines zwischen Agapius und Bagadius über das Bisthum Bostra entstandenen Streits zu Constantinopel unter des Nektarius Vorsitz im J. 393 eine ansehnliche Kirchenversammlung gehalten seyn, welche zu dem Beschluß führte, daß das Urtheil mehrerer Bischöfe einer Provinz erfordert werde, wenn die Absetzung eines Bischofs gültig seyn solle. — Nektarius lebte bis 398, nachdem schon ein Jahr vorher Chrysostomus zum Nachfolger ernannt worden. Beigelegt wird ihm eine Homilia in Theodorum martyrem, welche zuerst, Paris 1554, unter Reden des Chrysostomus und dann öfter (Tom. V. Lipomanni, apud Surium, tom. VI., 9. Nov.) gedruckt wurde. Sein Synodalausspruch über Agapius und Bagadius findet sich bei Freher in Jure Graeco-Romano, IV, p. 247. Vgl. Tillemont, IX, p. 486. Oudin, Comment. I. p. 686. Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. IX, p. 309. XII, p. 390.

Der andere Nektarius versetzt uns in das 17. Jahrhundert; er war Patriarch von Jerusalem. Aus den über ihn vorliegenden unzureichenden Notizen ergibt sich so viel mit Sicherheit, daß er ungefähr 1660—72 in dieser Würde fungirte und dem Dositheus unmittelbar voranging, demselben Dositheus, der 1672 durch die Synode von Jerusalem das Bekenntniß seiner Kirche reinigen und zum Abschluß bringen wollte. Nach Fabricius, der fälschlich seinen Nachfolger Dorotheus nennt, war er aus Kreta gebürtig und hatte zu Athen von Theophilus Korydales seine philosophische Bildung empfangen. Gewiß ist ferner, daß er, wie Dorotheus, der griechisch-orthodoxen Partei angehörte und nach beiden Seiten jeder kirchlichen Abweichung widerstand; er hat davon einen doppelten Beweis geliefert. Zunächst betheiligte er sich an der Confession des Mogilas, indem er neben Parthenius deren erste Ausgabe von 1662 mit einer empfehlenden Vorrede begleitete (conf. Libr. symb. eccl. or. ed. Kimmel p. 45). Eine andere energische Deklaration war gegen Rom gerichtet. Unter den römischen Emissären, welche in Palästina die unter türkischem Joch seufzenden Griechen auf ihre Seite zu locken suchten, befand sich ein Franziskaner, Peter, welcher fünf Thesen zur Vertheidigung der päbstlichen Kirchenherrschaft verbreitete. Auf diese Thesen antwortete der Patriarch Nektarius in einer Gegenschrift: *κατὰ τῆς ἀρχῆς τοῦ Παππᾶ*, welche zuerst Jasii 1682,

dann Londini 1702 edirt wurde und nicht mit Unrecht gerühmt worden ist. Auch nach dem mir vorliegenden lateinischen Auszuge (Acta Erudit. 1703, p. 292 sqq.), — denn den griechischen Text kenne ich nicht —, verdient sie das Lob einer unter den Griechen nicht gewöhnlichen Umsicht und historischen Sachkenntniß. Dem Satze von der Einheit der Kirche stellt er den der Allgemeinheit und des apostolischen Karakters zur Seite, welcher keinerlei äußerliche Beschränkung oder Centralisation verstatte, da die Kirche wesentlich nichts Anderes sey als katholische Gemeinschaft der Gläubigen. Auf die zweite Thesis, daß im Alterthum beide Haupttheile der Kirche mit einander einig gewesen, wird mit einer guten historischen Nachweisung geantwortet, nach welcher es vielmehr schon vom zweiten Jahrhundert an zwischen den Griechen und Lateinern Streitpunkte und Abweichungen wenn nicht der Lehre, doch des Ritus und der kirchlichen Ordnung gegeben habe. Die im Symbol vorhandene Uebereinstimmung aber dürfe man durchaus nicht als Erzeugniß der römischen Herrschaft ansehen, da die ökumenischen Synoden erweislich nicht unter Leitung der Päbste gestanden hätten. Eine dritte Behauptung, daß die lateinische Kirche nach Ablösung der orientalischen die wahre sey, kehrt Nektarius zu Gunsten der seinigen um, indem er auf die Verfälschung des alten Symbols hinweist. Und wenn sich der Gegner auf die Nothwendigkeit einer monarchischen Regierung berufen hatte, weil jeder Körper naturgemäß nur ein Haupt habe: so antwortet Nektarius mit der bekannten Erklärung des mystischen Körpers der Kirche; dieser fordere ein alleiniges Haupt und besitze es in Christus, während die irdische Verwaltung mit Recht aristokratisch organisirt worden sey, umso mehr, da auch die Apostel in ihrer Vollmacht einander gleichgestellt gewesen. Die Schwächen dieser Entgegnung bedürfen keiner Erinnerung, aber im Verhältniß zum Papismus und zu den übrigen Demonstrationen eines Abfalls der orientalischen Kirche von der römischen hat sie ihr gutes Recht, und sie beweist, daß auch einzelne neuere Griechen diese Controverse schärfer, als es in den griechischen Bekenntnißschriften geschieht, in's Auge gefaßt haben. — Vgl. Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. IX, p. 310. Kimmel, l. c. praef. p. 75. Nic. Comnenus in praenott. mystagog. respons. VI, sect. 2. **Gaß.**

Nemesius. Ein christlicher Philosoph, von dem wir eine Schrift *περὶ φύσεως ἀνθρώπου* besitzen. Daß er Bischof von Emisa oder Emesa in Phönizien gewesen, sagt der Titel dieses Buchs; sonst wissen wir von seinem Leben nichts, und ebenso fehlt es an ganz sicheren Datis für die Zeit seines Lebens. Obwohl seine Schrift viel benutzt worden, wird er namentlich erst ziemlich spät aufgeführt. Man hat ihn mit dem heidnischen Präfekten Kappadociens, Nemesius, an welchen Gregor von Nazianz mehrere Briefe und ein Gedicht gerichtet und den er wegen seiner Rechtschaffenheit und Philosophie belobt, identificirt, und gemeint, die Aufforderung des angesehenen Kirchenvaters, er solle statt aller irdischen Gaben die Perle Christus erwerben, werde nicht vergeblich gewesen seyn (Tillemont nach den älteren Herausgebern). Natürlich ohne positiven Grund, um so mehr als der Name auch sonst mehrfach vorkommt, z. B. bei Isidorus Pelus. Der Zeit nach scheint man aber dem Richtigen nahe gekommen zu seyn, da N. keine über das vierte Jahrhundert herabgehenden Schriftsteller erwähnt, dagegen mehrfach Apollinaris und Eunomius aufführt. Ritter setzt ihn in die Mitte des 5. Jahrhunderts, weil die Ausdrücke über die Vereinigung des Logos mit der menschlichen Natur (p. 60 ed. Antw.) an die vom chalcedonensischen Concil sanktionirten Bestimmungen erinnerten. Aber die ausdrückliche Beziehung auf Nestorius und Eutych. fehlt, ebenso der stehende Terminus von zwei Naturen, dagegen findet sich allerdings Beziehung auf die antiochenische Christologie des Theodor von Mopsvestia*), sodaß wir wohl bis auf die ersten Decennien des 5. Jahrhunderts herabgehen müssen. Sein Buch muß frühzeitig den

*) P. 62. *οὐκ εὐδοκίᾳ τοίνυν ὁ τρόπος τῆς ἑνώσεως, ὡς τισι τῶν ἐνδόξων ἀνδρῶν δοκεῖ κτλ.*

Werken Gregors von Nyssa beigezählt worden seyn; die unter denselben aufgeführten libri octo de philosophia, schon im 12. Jahrhundert in's Lateinische übertragen (Fabric.) sind nichts Anderes, und die zwei Bücher περὶ ψυχῆς (Greg. Nyss. opp. II, 90 sqq.) sind wiederum K. 2 u. 3 aus Nemesius Schrift. Es fehlt auch nicht an Berührungspunkten zwischen Greg. und Nemes., namentlich theilen sie mit einander in der Betrachtung des Menschen sowohl die Anschauung von ihm als dem Band der sichtbaren und unsichtbaren Welt, als die Aufmerksamkeit auf den Bau und die physiologische Beschaffenheit desselben. Bei Nemesius aber treten die philosophischen Untersuchungen nur gelegentlich in engere Beziehung zu den christlichen Glaubenssätzen, wenn er auch diesen entscheidende Autorität zuschreibt. Noch hält er im Zusammenhang der älteren philosophischen Lehren über das Wesen der Seele an der Präexistenz und Metempsychose in gewissem Sinne fest, während in der Kirche die origenistische Lehre verworfen wird. — Er bezeichnet einen Wendepunkt in dem Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Nachdem die christliche Theologie in ihren Anfängen bedeutende Einflüsse der Philosophie (besonders des eklektischen Platonismus des 2. Jahrhunderts) erfahren und in ihrem wissenschaftlichen Aufbau verarbeitet hatte, war die Theologie selbst der Ort geworden, wo auch das philosophische Interesse seine Befriedigung suchte und fand in einer christlichen Spekulation, welche dem Origenes, Athanasius und Augustin eine Stelle sichert auch in der Geschichte der Philosophie. Indem aber nun auf der Grundlage der griechischen Theologie des 4. Jahrhunderts die Dogmatik zum traditionellen System zu werden begann, das auf den gegebenen Grundlinien sich nur weiter ausbaute, regte sich wieder neben der Theologie so zu sagen auf neutralem Boden ein speziell philosophisches Interesse. Es hängt damit zusammen, daß neben dem theologischen Philosophen Plato der logische und naturwissenschaftliche, der gelehrte Philosoph Aristoteles, mit seiner reichen empirischen Naturbetrachtung, seinen physischen und anthropologischen Untersuchungen wieder mehr zu Ehren kommt. Nemesius sucht selbst in der Methode — der kritischen Revue verschiedener philosophischer Meinungen — den Aristoteles nachzuahmen, freilich ohne dessen originelle Kraft. Einen Ueberblick über den Hauptinhalt seiner Schrift, in welcher besonders die Untersuchungen über das Verhältniß des Geistes zur Naturseite des Menschen, die er zu beherrschen und durch die er zu wirken hat, über die Freiheit und Vorsehung hervortreten, gibt Ritter, Gesch. der christl. Philos. II, 461 ff. Das Buch ist als philosophische Schatzkammer später viel benutzt, so von J. Philoponus, Joh. Damascenus, Elias Cretensis u. A. Nach früheren lateinischen Uebersetzungen zuerst griechisch herausgegeben von Nicas. Ellebodius, Antverp. 1565. Danach mehrfach, zuletzt von C. F. Matthäi, Hal. 1802. Vgl. Fabric. bibl. graec. VII, 549 sqq. (ed. Harl. VIII). **W. Möller.**

Nennius. Es gibt mehrere keltische Heilige dieses Namens, über die jedoch gar nichts Sicheres bekannt ist. Nur einer derselben, Nennius, ein Schüler des Elbodus (Erzbischofs von Nord-Wales, gest. 809) ist zu nennen, da er bis in die neueste Zeit für den Verfasser der Historia Britonum angesehen worden ist. Allein diese Annahme beruht nur auf dem Zeugniß zweier Prologe in einer Handschrift des 12. Jahrhunderts, in denen sich Nennius selbst als Verfasser einführt. Von 30 Handschriften haben nur zwei noch diese Angabe, während 17 andere Gildas als Verfasser nennen und eine der besten das Buch einem Anachoreten Marcus zuschreibt. Die älteste Handschrift aus dem 10. Jahrhundert stammend, und einige, die ihr folgen, kennen den Namen des Verfassers nicht, ebensowenig Wilhelm von Malmesbury (c. 1125), der jenes Buch unter dem Namen Gesta Britonum citirt. Auch Heinrich von Huntingdon (c. 1147), der Mehreres aus der Historia abgeschrieben hat, sagt nur, er habe dieß bei einem gewissen Schriftsteller gefunden, dagegen beruft er sich auf Gildas als Gewährsmann, wo er Arthurs Thaten aus der Historia anführt. Es genügt dieß, um zu erkennen, mit wie wenig Recht das Buch dem Nennius zugeschrieben wird. Da der Verfasser unbekannt war, so suchten die Mönche der späteren Zeit unter den Heiligen

ihres Klosters oder den älteren Geschichtsschreibern einen Namen, um das anonyme Werk damit zu schmücken.

Die Historia Britonum ist nicht das Werk eines Augenzeugen, wie das Büchlein des Gildas, noch eine Verarbeitung von Quellen, wie Beda's Geschichte, sondern eine Sammlung welscher Traditionen mit geschichtlichen Nachrichten verwoben. Sie stammt aus der Zeit, wo die Britten, von den Sachsen verdrängt, einen Ersatz für die verlorene Freiheit und Macht in prahlerischen Fiktionen suchten. So ließen sie die Britten von Brutus oder gar von den Trojanern, die Skoten von einem scythischen Edelmann, der zur Zeit des Auszuges der Israeliten aus Aegypten nach Hibernia gekommen, abstammen. Die Geschichte ist ganz im Geiste der welschen Triaden geschrieben, Vieles das aus Gildas, Beda und anderen Quellen geschöpft ist, willkürlich verarbeitet. Dennoch finden sich manche werthvolle historische und chronologische Angaben, z. B. die, daß die Sachsen schon gegen Ende des 4. Jahrhunderts nach England gekommen seyen. — Das Buch ist, wie die ungemein verwirrte Chronologie und die widersprechenden Daten zeigen, nicht das Werk eines Verfassers. Sie geben aber der Kritik die Mittel an die Hand, die Zeit und Art der Entstehung des Buches annähernd zu bestimmen. Der ursprüngliche Verfasser schrieb um das Jahr 822 oder 831. Etwa fünf Ueberarbeiter lassen sich herausfinden, die bis zum Schluß des 10. Jahrhunderts das Buch durch Zusätze und eingeschobene chronologische Notizen vermehrten und verwirrten. (S. das Nähere in meiner Diss. de Eccles. Britonum Scotorumque Historiae Fontibus p. 29—37. **C. Schoell.**

Neologie, eine Bezeichnung, die inmitten des Kampfes wider den Rationalismus in Deutschland entstand, sich aber an alte Vorstellungen und Bezeichnungen anknüpft, auf die Verwerflichkeit des schon bei den Alten verrufenen res novas moliri, auf den Umsturz der alten naturwüchsigen, daher heiligen Ordnungen hindeutet. In dieser Welt des Wechsels hat das Alte und das Neue zugleich Recht. Bliebe Alles beim Alten, würde Stagnation, zuletzt Tod eintreten; wäre Alles in fortwährendem Flusse, so würde kein sich veränderndes, entwickelndes Subjekt mehr übrig bleiben. Es ist das ewige Wesen, das Unveränderliche am Veränderlichen, von der zeitlichen Erscheinung, dem Veränderlichen am Unveränderlichen, zu unterscheiden. Die wahre Einheit beider ergibt den neuerdings so hoch erhobenen und so stark angefochtenen Begriff der Entwickelung, welche eine berechtigte ist, wenn sie aus dem göttlichen Prinzip erfolgt, eine unberechtigte, wenn sie durch die Erstarkung des inneren Verderbens Selbstauflösung wird (vgl. Schöberlein in Stud. u. Krit. 1847, I, S. 23 ff., S. 67 mit Matth. Schröder: Die Idee der Entwickelung und deren Bedeutung für die protestantische Kirche. Hamburg und Gotha 1848. 8.). Das Trachten nach Neuerung, die nicht eine von Innen berechtigte ist, nach dem Neuen nur als solchem, ist Neologie (*καινοδοξία, καινοτομία*). Das Wort gehört nicht dem klassischen Sprachgebrauche; indeß wäre *νεολογία* nicht gegen die Sprachanalogie gebildet und würde zunächst das nomina mutare bedeuten (wie Cicero de Fin. III, 5 vom Zeno sagt: non tam rerum inventor fuit, quam novorum verborum). Neologie ist also unnöthige Neuerung in Sprache, Gedanken und Sitte und schon als solche verderblich, weil die Continuität aufhebend und der eitlen Mode unterworfen. Daher kann es auch wohl kommen, daß wenn die Neologen (novatores) eine Zeit lang geherrscht haben, ihre Blüthezeit vorüber geht, sie selbst altmodisch werden, wie jetzt der rationalismus vulgaris, zu seiner Zeit sehr allgemein verbreitet und von Vielen hoch gefeiert, jetzt eine abgelebte Mode repräsentirt. Der eigentliche Modebegriff war der der Aufklärung, nicht nur gegen Zauber- und Hexenwesen und gegen Aberglauben aller Art, sondern auch gegen alles Dunkle und Mystische, überhaupt gegen alles nicht Handgreifliche in der Religion gerichtet, wie sich diese Denkweise besonders in der allgemeinen deutschen Bibliothek (seit 1765 von Nikolai herausgegeben) am meisten breit machte. Diese Denkweise ward nun von den im kirchlichen Glauben Stehenden mit Recht als Neologie, als Neuerungssucht be-

zeichnet, deren Anhänger dagegen die Freunde des Bestehenden in Kirche und Staat, insbesondere die wahren Gläubigen als Paläologen lächerlich zu machen suchten. Es kommt aber nicht darauf an, ob etwas alt oder neu sey, sondern nur, ob es aus der rechten Quelle hergeflossen sey; denn veritatem Christus se nominavit, non consuetudinem (Tertullian). Nicht alle Neuerung ist unberechtigt; vielmehr waren das Christenthum, die Reformation in ihrer Entstehungszeit auch etwas Neues, Altes Umstürzendes. Da gilt dann die apostolische Regel: *πάντα δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε* (1 Thessal. 5, 21), aber nur unter Voraussetzung des Festhaltens am wahren Grunde, des Geleitetseyns durch den Geist Gottes.

Die Anhänger der einzelnen kirchlichen Confessionen bezeichneten nun auch die Abweichung von ihren Normen und ausgebildeten Lehren, die Heterodoxie als Neologie, ihre eigenen Sätze in ihrem Zusammenhange als Orthodoxie (s. d. Artikel). In dieser Hinsicht riß in der rationalistischen Zeit einige Verwirrung ein, so daß Bretschneider (Handbuch der Dogm., 3te Aufl., I, S. 21) davon sagen konnte: „Besser bezeichnete man wohl das Festhalten des kirchlichen Lehrbegriffs durch Paläologie und das Abweichen davon (Anderslehren wie die Kirche) durch Neologie, weil beide ein Prädicat als Differenz aussprechen, dessen Bestimmung sogleich klar gemacht und überzeugend nachgewiesen werden kann, und das dabei doch weder Anmaßung noch eine Verdammniß ausspricht". So einfach steht die Sache aber nicht; so waren die Grundsätze der Reformation der katholischen Kirche gegenüber freilich Neologie, aber doch bei alle dem Zurückgehen auf die Urzeit des Christenthums, also Paläologie, nur mit weiterer Entwickelung, also wieder mit einem neologischen Elemente. Der Begriff leidet, wie alle relativen Begriffe, nur eine beschränkte und verlangt eine sehr vorsichtige Anwendung. Alle Kritik gegen ein Ausgeartetes ist beides, Neologie und Paläologie, wenn sie anders auf die richtigen Grundsätze zurück- und von ihnen ausgeht.

Vgl. Rechenberg, de studio antiquitatis et novitatis; Lehmann, de eo quod justum est circa novitates; Ehrenberger, de studio novitatis in philosophia; alle drei Jenae 1712; G. Arnoldi, de novitate philosophandi. Giessen. 1724. 4. Ueber Neologismus in Augusti theol. Blättern, I. Jahrg., 3. Heft, S. 577 ff. Ueber die heutige und zukünftige Neologie, von einem protestantischen Theologen. Jena 1792. 8. (Auch Morhof's Polyhistor. II [philosophicus], 1, 15 de Novatoribus). L. Pelt.

Neophyten, *νεόφυτοι*, recens plantati, oder Novitien werden die Neubekehrten genannt. In diesem Sinne bedient sich der Apostel des Ausdrucks (1 Timoth. 3, 6.), das Bild des Pflanzens in Bezug auf die Mittheilung des Glaubens auch sonst gebrauchend (1 Korinth. 3, 7). Die kirchlichen Schriftsteller haben das Wort in den mannichfachsten Anwendungen beibehalten, wie die von Suicer im thesaurus eccl. s. h. v. mitgetheilten Stellen ergeben. Ueber die Art und Weise, wie die Kirche mit den neu recipirten Christen verfuhr, ist auf den Art. Katechumenen (Bd. VII, S. 441 f.) und Taufe hinzuweisen (m. s. Höfling das Sakrament der Taufe Bd. I, §. 98, S. 538 ff.). Daß Neophyten nicht alsbald zu kirchlichen Aemtern verwendet werden sollten, ist im Anschlusse an die citirte Stelle 1 Timoth. vergl. 5, 22. schon zeitig vorgeschrieben und zum Theil auch späterhin festgehalten (m. s. den Art. Irregularität Bd. VII, S. 70). Analoge Vorschriften sind auch für die in ein Kloster eintretenden Novizen erlassen.

Um Nichtchristen zum Uebertritt zu bewegen oder der römisch-katholischen Kirche nicht angehörige Christen zum Eintritt in dieselbe zu bringen, sind von den Päbsten für die Neophyten mannichfache Privilegien bestimmt worden (vgl. Ferrari's bibliotheca canonica s. v. Neophytus nro. 3). Ein besonderes Collegium junger Neophyten, zur Beförderung der Missionen unter ihren früheren Glaubensgenossen, hat Gregor XIII. errichtet und auf's Reichlichste privilegirt (a. a. O. Nr. 4 ff.) H. F. J.

Neostadiensium admonitio christiana de libro concordiae, quem vocant, a quibusdam theologis nomine quorumdam ordinum Augustanae confessionis edito, Neostad. in Palatinatu 1581, auch deutsch: Christliche Erinnerung — —; unter

diesem Titel haben die von Johann Casimir zu Neustadt an der Haardt angestellten reformirten Theologen ihre Einwendungen wider die lutherische Concordienformel und wider das zum Symbol gemachte Concordienbuch veröffentlicht. Die meisten dieser Theologen waren vom Kurfürsten Ludwig, der für die lutherische Lehre Partei nahm, aus Heidelberg vertrieben, von dem eifrig reformirten Joh. Casimir aber in der Rheinpfalz, besonders am Gymnasium zu Neustadt angestellt worden, welches, so lange Heidelberg lutherisch blieb, d. h. von 1576—1583 eine Pflanzschule für reformirte Confession gewesen ist.

Die Admonitio, von Ursinus verfaßt, darum auch in erweiterter Gestalt Ursini Opera, Heidelb. 1612, T. II, p. 486 sq. abgedruckt, ist unter den reformirten Deklarationen wider die Concordienformel die bedeutendste, und steht in Zusammenhang mit der 1580 zu Neustadt erschienenen „Historia der Augsburger Confession — —". — Die Admonitio wird, nach weitläufigem Vorworte über das Verderben der Parteisucht und die Unausweichlichkeit der Lehrdifferenzen, über die falschen Deutungen gesunder Lehre von Seiten der Gegner, in 12 Kapitel zerlegt, 1) Ueber die Person Christi, Wiederholung der wahren Lehre; 2) Ebenso über das Abendmahl; 3) Auflösung der falschen Anklage unserer Kirchen wegen gewisser Dogmen; 4) Von der Auktorität der Augsburger Confession; 5) Von der wahren Meinung dieser Confession; 6) Von der Auktorität Luthers; 7) Von der ungerechten Verurtheilung unserer Lehre im Concordienbuch; 8) Nachweisung falscher Behauptungen in eben demselben; 9) Nachweisung der in ihm enthaltenen Widersprüche; 10) Vom Verfahren der Theologen im Concordiengeschäft und von der Pflicht der christlichen Obrigkeit bei kirchlichen Controversen; 11) Von den Uebelständen in der Durchführung dieser Concordie; 12) Epilogus von der wahren Art und Weise, Eintracht in den christlichen Kirchen zu errichten.

Vieles verdient immer noch Beachtung. „Das Ansehen der Augsburger Confession werde vielfach übertrieben (S. 115), als ob wer der Schrift selbst folgend von dieser Confession abweiche, ein Häretiker wäre. Wir übrigens weichen von ihr, recht ausgelegt, gar nicht ab. Göttlich sind nur die kanonischen Bücher, sie allein sind Kanon der Lehre. Was hingegen sonst über kirchliche Lehre geschrieben wird, darf wohl kirchliche, aber nicht göttliche Schrift heißen, und kann nur so weit gelten, als es mit der Schrift übereinstimmt. Unter ihnen sind ökumenisch, die Niemand privatim abändern darf, hingegen Bekenntnisse von partikularen Kirchen haben ein minderes Ansehen, weil man, auch ohne sie zu unterschreiben, Glied der allgemeinen Kirche seyn kann, und weil den anderen Partikularkirchen ebenfalls das Recht zusteht, nach ihrem Bedürfniß Confessionen aufzustellen. Den Consensus der allgemeinen Kirche heben sie nicht auf. Auch entscheiden sie nicht, was wahr oder falsch sey, sondern nur was mit der in dieser Kirche recipirten Lehre übereinstimmt und was nicht. Sie sind also nicht Symbole, wozu man die Augsburgische Confession und die Concordienformel nun machen möchte, als ob alle wahren Christen unseres Zeitalters sie annehmen müßten. Es ist weder möglich noch rathsam, allen Kirchen Eine Formel vorzuschreiben; darum lasse man den einzelnen Partikularkirchen Freiheit, nach Bedürfniß und vorkommenden Controversen ihre Bekenntnisse aufzustellen, wenn nur alle am Fundament des Christenthums festhalten. Das thun viele Confessionen unserer Zeit, die neben einander Bedürfniß sind, und die Augsburgische hat vor anderen keinen Vorzug, so viel Lob sie verdienen mag. Weder sie noch eine andere ist Allen dergestalt vorzuschreiben, daß wer sie nicht annimmt, ein Häretiker wäre. Sie ist bald nach Beginn der Reformation geschrieben, als man noch nicht der papistischen Finsterniß gegenüber das Licht deutlich anschauen konnte und nicht Alles schon scharf zu erklären verstand. Es wäre schamlos und unverständig, frommen Lehrern und namentlich dem Verfasser der Confession selbst zu verwehren, daß sie fortschreitende Erfahrungen nicht mehr für die Lehre benutzen und Einiges später besser und genauer deklariren sollten. Ueberdieß haben nur Wenige bei dieser Confession mitgewirkt, und geschrieben wurde sie im Drang der Umstände unter dem Lärm eines streitenden Reichs-

tages; sodann unter der Furcht vor großen Gefahren, daher man die papistischen Mißbräuche mit der möglichsten Schonung berühren mußte. Sie ist daher nicht so vollkommen und erschöpfend, als Viele behaupten möchten; ist später der Nachbesserung bedürftig gewesen — —."

Genug um zu zeigen, daß jetzt noch die Admonitio Neost. lesenswerth ist. Anderes ist ausgezogen in meiner Geschichte der reform. Centraldogmen I, S. 491 f. Das Kapitel von Luther's Autorität ist immer noch eine ächt evangelische Predigt, die aber gerade von denen, welche ihrer bedürfen, nicht gelesen wird.

Von der Partei der Concordienformel wurde die Admonitio angegriffen und von den Pfälzern, am besten von Ursinus selbst (S. Opp. II) vertheidigt. Wie und in welchem Sinne die Reformirten die Augsburger Confession, natürlich im Einklang mit ihren eigenen Confessionen verstanden, angenommen haben, wird hier vollkommen klar.

A. Schweizer.

Nepomuk, Joh., s. Johann v. Nepomuk.

Nepos, ein ägyptischer Bischof, der um die Mitte des 3. Jahrhunderts starb, war ein Vertreter des Chiliasmus und der wörtlichen realistischen Schriftauslegung und eben darin ein Gegner der origenistischen Theologie, welche von ihren spiritualistischen Voraussetzungen aus, aber im Bunde mit der allgemeinen Veränderung des kirchlichen Zeitgeistes, die sich z. B. in der Ausscheidung des Montanismus zu erkennen gibt, die bisher in der Kirche heimischen chiliastischen Vorstellungen zurückdrängte. Er hat eine uns nicht erhaltene Schrift, Widerlegung der Allegoristen (ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν), verfaßt, welche von den Anhängern des Alten in Aegypten, besonders in der Landschaft Arsinoë, wo vielleicht Nepos selbst Bischof gewesen, als unwiderlegliche Beweisführung für das dereinstige irdische Reich Christi angesehen wurde. Die Grundlage bildete wie bei Früheren ohne Zweifel die Offenbarung Johannis. Ueber seine Auffassung aber der Lehre vom tausendjährigen Reich Christi auf Erden und dem Zustand der Gläubigen in ihm, namentlich darüber, wie weit er dieser Hoffnung eine sinnliche Färbung gegeben, wissen wir nichts Bestimmteres. Gennadius schreibt ihm die Unterscheidung der Auferstehung der Gerechten von der erst am Schluß des tausendjährigen Reichs stattfindenden Auferstehung der Ungerechten und was weiter Offenb. 20. damit in Verbindung gesetzt ist zu, wahrscheinlich nur ein richtiger Schluß aus der Thatsache, daß Nepos die Apokalypse wörtlich, oder, wie Eusebius sagt, judaisirend auffaßte. Den in dieser Schrift des Nepos vorgetragenen chiliastischen Erwartungen scheinen sich nun manche christliche Lehrer in Aegypten in sehr einseitiger Weise hingegeben zu haben. Der Bischof Dionysius von Alexandria klagt, daß sie mit Vernachlässigung von Gesetz und Propheten, der evangelischen Lehre und der apostolischen Briefe sich auf diese Schrift des Nepos geworfen und in ihr große verborgene Geheimnisse zu besitzen gemeint hätten. Dadurch seyen die Einfältigeren von allen erhabenen, geistigeren Gedanken und Erwartungen abgezogen, die Betrachtung der herrlichen, wahrhaft göttlichen Erscheinung und Wiederkunft des Herrn, unserer Auferstehung, Versammlung zu ihm und Verähnlichung mit ihm sey zurückgetreten hinter die kleinlichen irdischen Hoffnungen vom Reiche. Dionysius sah sich veranlaßt, nach dem Tode des Nepos in Arsinoë, wo schon längst diese Meinung großen Anhang gehabt und im Kampfe mit der origenistischen Theologie selbst Spaltungen und Abfall ganzer Gemeinden hervorgerufen hatte, die Presbyter und Lehrer zusammenzurufen und unter Zulassung der Laien mit ihnen eine Prüfung der Schrift des Nepos anzustellen. Es gelang ihm wirklich in einer dreitägigen Verhandlung, bei welcher er das leidenschaftlose Verhalten der Brüder, ihre selbstverläugnende Wahrheitsliebe und die Willigkeit, mit der sie in die Untersuchung eingegangen, zu rühmen hatte, mit seinen Ansichten durchzudringen, so daß der Hauptvertreter jener chiliastischen Lehre, der Presbyter Korakion, dieselbe aufgab und man sich der erlangten Uebereinstimmung erfreute. Bei dem Ansehen aber, welches die Schrift des Nepos erlangt hatte, hielt es Dionysius für nöthig, ungeachtet aller Anerkennung, die er der Persönlichkeit des Nepos,

seiner Frömmigkeit, seinem Schriftstudium und seinen Verdiensten um den kirchlichen Gesang zollte, dieselbe zu widerlegen. Dieß that er in den zwei Büchern *περὶ ἐπαγγελιῶν*, welche, weil sie es mit der Bekämpfung des Chiliasmus überhaupt zu thun hatten, von Hieronymus als gegen Irenäus, von Theodoret als gegen Kerinth gerichtet angesehen werden konnten. Die Fragmente aus dieser Schrift bei Eusebius enthalten die Mittheilungen über Nepos und die an ihn sich anschließende Bewegung, zugleich aber auch die bekannten kritischen Aeußerungen über die Apokalypse, das Hauptbollwerk der Chiliasten; Dionysius will sie nicht mit Manchen völlig verwerfen, er bescheidet sich lieber das von vielen Brüdern so hoch gehaltene Buch nicht verstehen, nur tiefere Aufschlüsse in ihm vermuthen zu können, spricht es aber doch dem Apostel ab, einem anderen frommen Manne desselben Namens zu. Der Gegensatz gegen den Chiliasmus mag ihm das kritische Auge geschärft haben. — Die brüderliche Beilegung des Streites durch Dionysius hat sich im Lichte der späteren Zeit in eine förmliche Verdammung des Nepos, der dem Kerinth an die Seite gestellt wird, umgestaltet (libell. synod. bei Mansi coll. conc. I, 1017, wo er Nepotian genannt wird). Nach Fulgentius in Pint. Arian. c. 2, der ihn ebenfalls als Häretiker ansieht, hätte es noch im 6. Jahrhundert Nepotianer gegeben; es sind wohl nur überhaupt Chiliasten, die schwerlich im historischen Zusammenhange mit Nepos stehen. — Quelle: Eusebius hist. eccl. VII, 24 sq. Vgl. Gennadius de dogm. eccles. c. 55 (al. 25). — Tillemont, mém. T. IV, 261 sqq. ed. Venet. Walch, Ketzerhistorie II. Die Schrift des Gießener Theologen Schupart, de chiliasmo Nepotis, Gießen 1724, rief einen Streit zwischen ihm und dem Apokalyptiker Petersen hervor. Vgl. J. G. Walch, Einl. in die Religionsstreitigkeiten der luth. Kirche II, 559 ff. Dess. bibl. theol. II, 811. W. Möller.

Nergal, נֵרְגַּל, ist ein Gott des Elamitischen Volkes der Euthäer, die in das samaritische Gebiet verpflanzt worden waren, 2 Kön. 17, 30. Niebuhr Assur 166. Dieser Name kommt auch in syrischen und chaldäischen Eigennamen vor, z. B. Nergal-Scharezer, Nergalearus, Nerigslissar, Nerigalsarassar, Nerigalsarassur. In der späteren Zeit wurde Nergal über den Planeten Mars gesetzt, der aramäisch Nerig, נֵרִיג, נִירִיג, arabisch Nirrig heißt. Neuere glauben, der alte Gott Nergal sey auch wesentlich und ursprünglich jener Stern. So Gesenius, Stuhr, Winer, Duncker, Otto Thenius. Allein erst in späterer Zeit wurden die Planeten Hauptgöttern überwiesen. Vgl. die Art. Baal, Nebo. Die gewöhnliche Etymologie leitet den Namen Nergal von נִיר, Licht, und גַּל, גדל, גּוּלָא, Quelle. Als Lichtquelle soll die Sonne bezeichnet worden seyn, so daß also Nergal ein Sonnengott wäre. Seldenus de Diis Syris II, 8. 244. Beyer 315. Simonis onomasticon. Man nahm an, daß dieser assyrische Sonnengott nach persischer Art unmittelbar in den Pyratheen im Lichte oder Feuer verehrt worden sey. Selden 242. Beyer 316. Creuzer, Symb. II, 85. So war es fast nothwendig, daß man ihn mit dem Sonnengott Bel identifizirte, da ohnehin Anerges, offenbar derselbe mit Nergal (über das A vgl. die Art. Atargatis, Nebo) neben Astara genannt und ihr sogar vorangesetzt wird. Münter Bab. 24. Creuzer, Symb. II, 85. Gegen diese Erklärung spricht aber gerade die spätere Verbindung dieses Gottes mit dem Planeten Mars. Nach den im Art. Nebo angeführten Gründen muß Nergal eher ein Kriegsgott gewesen seyn Zudem spricht gegen die Annahme einer unmittelbaren Lichtverehrung das עָשׂוּ 2 Kön. 17, 30., welches ganz klar auf die Verfertigung eines Bildes hinweist. Mit dieser Auffassung stimmt auch das Chronicon alex. überein, nach welchem die Assyrer dem Nergal eine Bildsäule gesetzt haben. Stanley, hist. philos. 1156. Münter, Bab. 16. Fragen wir weiter nach dieser Bildsäule, so finden wir, daß die Rabbiner (Jarchi, R. Salomon, Kimchi) derselben die Gestalt eines Hahnes beilegten. Selden II, 8. 851. Beyer 150. 316. Buxtorf lex. syr., Creuzer, Symb. II, 85. Neuere verlachten diese Angabe als eine Träumerei, als eine etymologische Grille, die zur Verhöhnung der Samaritaner ersonnen worden sey. So Winer, Gesenius, Otto Thenius. Gegen die Verhöhnung ist zu bemerken, daß dem Orientalen der Thierdienst kein abgeschmackter war.

Auch die Juden haben ihrerseits, wenn sie den Beelzebub, den Fliegengott, verhöhnen wollten, ihm gerade den Thiernamen weggenommen, und denselben zu einem Beelzebul, Kothgott, verdreht. Ein innerer Grund spricht also nicht gegen den Hahn. Aber auch die äußere Kritik wird nicht so schnell jenen gelehrten Rabbinen die Möglichkeit absprechen, eine alte Ueberlieferung zu berichten. Assyrische Thiergötter hat zudem die neuere Zeit manche auf den Ruinen vorgefunden, Katzen, Pferde, Hunde, Adler, Geier. Vgl. Otto Thenius zu 2 Kön. 17, 31. Keil, Hebr. Archäol. 449. nach Layard's Ninive, deutsch von Zenker 410. Zum Ueberfluß befindet sich unter denselben auch noch ein Hahn. Namentlich ist eine Gemme zu erwähnen, die einen vor einem Hahn betenden Priester darstellt; auch auf einem kleinen Altar steht ein Hahn, Layard 410. Zum Grundbegriffe des Kriegsgottes paßt der Hahn sehr gut. Der mexikanische Kriegsgott sagt in einem alten Mythus, daß der Hahn sein eigener Körper und sein eigenes Blut sey. Tezozomoc II, 11. ed. Ternaux Compens. Auch des Ares Freund ist der Hahn. Luciani Somnium seu Gallus, ed. Tauch. III, 177. Und so wurden ebenfalls die Kriegsgötter Pallas, Athene und der italische Mars mit dem Hahn in Beziehung gesetzt. Bei dem Zendvolke sollte der kriegsfertige Hahn die Dews verscheuchen, und schon in Athen und Pergamum veranschaulichten Hahnenkämpfe die Streitlust. In dem syrischen Tempel zu Mabog wurde der Hahn zum Wahrsagen gebraucht, Lucian de Deo Syr. 48; also ähnlich, wie in Mittelitalien der Specht und Kriegsgott Picus, und bei den Mexikanern der schlagfertige und ebenfalls den Kriegsgott darstellende Kolibri Weissagegötter waren. Im Kriege ist man am ängstlichsten um das Geschick der Zukunft bedacht. Mit dieser Erklärung des Nergal als Hahn könnte die Etymologie von תַּרְנְגֹל, wie in den Targumim und im Talmud der Hahn heißt, zusammenhängen, syrisch תַּרְנְגָלָא. Vgl. Buxtorf lex. chald. sub voce נֵרְגַּל sagt: Chaldaeorum idolum, sic appellatum quod haberet similitudinem galli דְּמוּת תַּרְנְגוֹל juxta R. Salomonem et Kimschium. Andere dagegen leiten den Namen Nergal aus dem Syrischen נרגיא, Nergo, i. e. securis, bipennis, auch hasta, was ebenfalls wie quiris für den Kriegsgott passen würde. Vgl. auch das chaldäische נרג, נַרְגָא. Münter, Bab. 25. Winer, R. L. J. G. Müller.

Neri, Philipp, Stifter der Congregation des Oratoriums, ist einer der Heiligen der katholischen Kirche, welche überströmten von ungefärbter Liebe zu Gott und dem Nächsten, vielleicht der reichste an köstlichem Humor, rein von allem pharisäischen Sauerteige. Zu seiner ächten Humanität wirkten gewiß auch Ort und Zeit seiner Geburt mit; denn er ist in Florenz und zwar im Zenith seiner Kunstblüthe, unter dem Pabste Leo X., dem Mediceer, 22. Juli 1515 geboren. Heiterkeit und Sanftmuth zeichneten schon den Knaben aus. Da seine frommen, gut bürgerlichen Eltern durch Feuersbrunst ihr Vermögen großentheils verloren, wurde der Jüngling um 1531 zu seinem kinderlosen Oheim, einem reichen Kaufmanne in St. Germano geschickt, welches auf der Binnenlandstraße von Rom nach Neapel, im westlichen Theile der neapolitanischen Provinz Terra di Lavoro am Fuße des berühmten Monte Cassino liegt, auf welchem St. Benedikt in den Ruinen des Apollotempels der alten Volskerstadt eben ein Jahrtausend früher die erste Benediktinerabtei gegründet hatte. Er zog sich öfters zu den Benediktinern auf einen Berg oberhalb Gaëtas und seines Golfs zurück, wo die Wunder der Natur in Land und Meer mit denen der frommen Mythe wetteifern. Nach einem edleren Erbe, nach der edlen Perle dürstend entfloh er den liebevollen Anerbietungen des Oheims, ihn zum alleinigen Erben seiner Handlung einzusetzen, 1533 nach Rom. Hier studirte er Philosophie und Theologie bei den Augustinern, während er die Söhne einer angesehenen Familie erzog, das verwilderte Volk im Glauben unterrichtete, Kranke aufsuchte und sich kasteite. Nicht sobald hatte er jene Studien vollendet, als er seine Bücher zum Besten der Armen verkaufte, um nur allein Christum, den Gekreuzigten durch brünstiges Gebet recht kennen zu lernen. Er wurde von der göttlichen Liebe öfters so entzündet, daß er rufen mußte: es ist genug, o Herr! halte ein mit den Strömen deiner Gnade! In der Angst, seine Seele werde durch den göttlichen Geist aus seinem

Leibe verdrängt, rief er einmal laut: weiche von mir zurück, o Herr, weiche zurück! ich sterblicher Mensch kann ein solches Uebermaß himmlischer Freuden nicht ertragen. Siehe, Herr, ich sterbe, wenn du mir nicht zu Hülfe eilst! — Er mußte der inneren Flamme manchmal durch Aufreißen der Kleider Luft machen. Er war 29 Jahre alt, als er sich am Pfingstfeste im Gebet um den heiligen Geist so überwältigt fühlte, daß er sich auf die Erde werfen mußte. Als er sich wieder erhob, fühlte er, daß seine Brust über dem Herzen um eine Faustdicke erhöht war. Dieses blieb ihm noch die 50 Jahre seines Lebens über; besonders bei heiligen Handlungen oder beim Umarmen von Freunden wurde er vom Herzen aus am ganzen Leibe gewaltig erschüttert. Er sah dieß als die Ursache seiner häufigen Krankheiten an, lächelte über die Aerzte und sprach leise: ich bin durch die Liebe verwundet! Er bekam aber auch diese Regungen seines Herzens ganz unter die Gewalt seines Willens. Bei seiner Sektion fand sich ein völlig gesundes Herz, aber die zwei falschen Rippen und die vierte und fünfte davor waren am Brustknorpel gebrochen und erhoben. So versichern die Aerzte. Damit er aber ja seinem Meister gleiche, wird erzählt, daß er dabei nicht ohne Anfechtungen und Versuchungen war; der Satan erschien ihm unter verschiedenen Gestalten, namentlich auch in der von verführerischen Weibern. Er überwand ihn aber unter jeder Gestalt.

Die Priesterweihe erhielt er in der Laterankirche den 23. Mai 1551. Mit den Stiftern des Jesuitenordens war er sehr befreundet; aus der Mitte desselben — es war die erste, begeisterte Generation — nahm er gewöhnlich seinen Beichtvater. Es war die Zeit, in welcher die römische Kirche aus ihrem Sinnentaumel sich erhob und innerlich stärkte, an der dadurch veranlaßten Stiftung von Bruderschaften und ähnlichen kirchlichen Instituten zur Hebung der Kirche und Rettung des halb heidnischen Volkes nach Leib und Seele nahm er kräftigen Antheil. So stand er oben an bei der Stiftung der Bruderschaft von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit, deren Genossen zunächst von einer Krankheit sich erholende Arme und Fremdlinge in ihre Häuser aufnahmen und pflegten. Je mehr Rom sich im Glauben der katholischen Völker hob, desto mehr trat bei dieser Genossenschaft die Pflege der Pilger in den Vordergrund. Im Jubeljahre 1600 wurden im Hospiz der Brüderschaft 270,000 Pilger meist je einige Tage beherbergt, im Jahre 1650 ihrer 334,000, im Jahre 1720 an 382,000, dann nahm die Zahl der Pilger ab, bei dem Jubiläum von 1825 waren es der Beherbergten wieder 273,000. Die angesehensten Damen und Männer Roms, Päbste und Laien verbanden hier die Wunden der Pilger und pflegten sie. Noch in neueren Zeiten wurden anglikanische hohe Offiziere und Staatsmänner in die Bruderschaft aufgenommen, was manchen eine Brücke zur Convertirung wurde.

Wir erwähnen nicht, was Philipp mit anderen „Heiligen" gemein hat, z. B. die in Kirchen oder Katakomben durchbeteten Nächte. Philippus versammelte Alte und Junge, Priester und Laien zu allabendlichen Andachtsübungen und Betrachtungen, welche seit 1556 eine karakteristische Gestalt annahmen. Abends versammelte man sich in einem Betsaale (Oratorium); Gebete, Vorlesen aus der heiligen Schrift, aus Kirchenvätern, Märtyrergeschichten, Gesänge, welche von dem gregorianischen Gesang volksthümlich abwichen, eine Art von Katechesationen wechselten mit einander ab. Kein Vortrag durfte eine halbe Stunde übersteigen; alles Rhetorische, alle Spitzfindigkeit war entfernt, der familiäre Ton war der Grundton. Aus den fortlaufenden Vorträgen über Kirchengeschichte, von ihrem Anfang an, mit apologetischer Absicht für die römische Kirche, entstand die berühmte Kirchengeschichte, die annales ecclesiastici des Cäsar Baronius (s. diesen), welchem Philipp befohlen hatte jene zu halten. Aus dem Schatze der Kirchenmusik nahm er das Ansprechendste hervor, um jene Andachten zu heben. So entstanden die „Oratorien". Noch jetzt werden von den Mitgliedern der darnach so benannten Congregation bei Chiesa nova oder St^{a} Maria in Vallicella in Rom, vom Allerheiligensonntag (1. Nov.) bis Palmsonntag Abends, solche heiter kirchliche Musikstücke mit Instrumentalbegleitung aufgeführt und zwar über biblische Gegenstände, z. B. die

Schöpfung, den Auszug aus Aegypten, Tod Mosis, über David, Esther, Daniel in der Löwengrube, Tod der Makkabäer bis Christus am Oelberg. Ein Knabe spricht dazwischen ein kurzes Gebet, einer der Brüder hält eine stets kurze Ansprache.

In Allem war das freundlichste: coge intrare; es wurde nichts genommen, ohne daß etwas Geläutertes dafür gegeben worden wäre, immer heitere Vordergründe mit ernstem Hintergrunde und thätiger Ausübung der Nächstenliebe. Die Woche ein paar Mal zog Philipp mit seinen sämmtlichen Andachtsgenossen in die verwahrlostesten Hospitäler, um die Kranken zu reinigen und zu pflegen. In dem Bruderhause verrichteten alle Brüder ohne Ausnahme der Reihe nach alle für dasselbe nöthigen Dienste: noch zeigt man im Kamin die Inschrift von der Hand des großen Kirchengeschichtschreibers: Caes. Baronius, cocus perpetuus. Dafür reinigte und ordnete ihm, während er in den Archiven forschte, heimlich Philipp mit Hülfe eines Nachschlüssels das Zimmer, bis Baronius unversehens heimkehrend den brüderlichen Scherz wahrnahm.

Philippus war überzeugt, ein fröhliches Gemüth sey viel eher für die christliche Tugend zu gewinnen, als ein melancholisches, dem auch diese bald entleide. Er behauptete, die Seelenkrankheit der Skrupulanten lasse zwar manchmal einen Stillstand hoffen, aber wahre Heilung könne nur gründliche Demuth bringen. Während man ihm die Gabe zuschrieb Besessene zu heilen, sagte er, man dürfe nicht leicht an Besessenheit glauben, oft komme es nur von Melancholie, von Kopfschwäche u. dgl. her; nach Umständen seyen Geduld oder Schläge das beste Mittel dagegen. Einem Schwermüthigen gab er wohl einen Backenstreich — er sagte, man müsse den Satan im Menschen schlagen — oder sagte er lachend: „sei fröhlich“, oder „es ist nichts!“ Die meisten ihm zugeschriebenen Wunderheilungen vollbrachte er mit dem Worte: gehe nur fröhlich hin und zweifle nicht! Auch Bekümmerte an entfernten Orten glaubten ihn mit diesen Worten vor sich zu sehen und zu hören. — Sah er Jemanden über sein Verbrechen niedergedrückt, so rief er frisch: o, hätte ich nichts Schlimmeres gethan! Er wußte die Leute aber auch auf die Probe zu stellen, ob sie selbst unter Schmähungen, unter ungerechten Nachreden heiter blieben, wie er denn auch selbst einen großen heiteren Gleichmuth und guten Humor in solchen Fällen bewies. So scherzte er oft lustig darüber, als er mit den Seinigen selbst bei dem Volke mehrere Jahre im starken Geruche der — Schwelgerei war. Dazu gaben namentlich die oft tagelangen Umzüge Veranlassung, welche er, später zumal in der Fastnachtzeit, mit Novizen anderer Orden, mit Laien durch die Vignen in die sieben Kirchen Roms und in Kapellen um Rom, etwa bis St. Paolo machte. Die Villa Mattei, von welcher aus sich der köstlichste Ueberblick über die Campagne, über ihre antiken Wasserleitungen und nach dem Albaner Gebirge eröffnet, war ein Lieblingsziel. Man sang Hymnen, hielt andante kurze Betrachtungen, speiste und trank im Freien ein Glas Wein; Philipp arrangirte Partieen Boccespiel (das Kugelwurfspiel); war es im Gange, so stahl er sich bei Seite, betete in der heiligen Schrift und hatte oft Verzückungen.

Den Heiligen, welche die kirchliche Restauration mit sauertöpfischem Eifer anfaßten, mußte dieß großes Aergerniß und bittere Galle erregen Philippus wurde bei dem Cardinalvikar von Rom, welcher die Stelle des Pabstes in kirchen-polizeilichen Dingen vertritt, hart angeklagt, gleichsam daß er den Seinigen gepfiffen und sie getanzt hätten. Der Cardinalvikar fuhr Philippus zornig mit den doppelschneidigen Worten an: wie, schämst du, als ein Verächter der Welt, dich nicht, um eitler Ehre und armseligen Lobes willen, eine so große Menschenmenge zu versammeln und dabei unter dem Scheine der Frömmigkeit nach kirchlichen Würden zu trachten! — Er trug es geduldig, daß er von Beichtstuhl und Kanzel suspendirt wurde. Die Anklage, er wolle damit eine Sekte stiften, kam bis vor den Pabst; seine Rechtfertigung soll durch den seltsam plötzlichen Tod des Cardinalvikars beschleunigt worden seyn. Auch über die ungewöhnliche Weise der Abendversammlungen wurde er 1570 angeklagt, als werde in den Vorträgen Unbesonnenes und Leichtfertiges vorgebracht. Es ist aber, als hätte er sich dennoch oder eben

darum absichtlich je länger je mehr auf die heitere, humoristische Frömmigkeit gelegt. — Der berühmte Pater Theiner, Mitglied des Oratoriums, welcher in der Encyklopädie von Wetzer und Welte einen interessanten Artikel über Ph. Neri gegeben hat, sagte eines Tags zu mir, sie wüßten noch mündlich und hätten schriftlich in ihrer Congregation die genialsten Witze ihres Stifters, allein man könne sie (wohl „aus Furcht vor den Juden?") nicht veröffentlichen; allerdings kann man das nicht, so lange man sich ein Geschäft daraus macht, den allerdings manchmal bizarren Humor Luthers als skandalös darzustellen. Zum Glück ist es uns doch möglich, theils aus dem Munde des römischen Volks, theils aus Büchern (siehe außer den Biographieen Neri's: Bilder und Skizzen aus Rom, seinem kirchlichen und bürgerlichen Leben, Stuttgart 1844, von?) solche Züge aus dem Leben unseres Philippus mitzutheilen. Manchmal ging er, lächerlich kostümirt, z. B. Sommers in Pelz, oder schickte er Andere so aus, selbst in die Kirche; oder ging er wissentlich einseitig rasirt. Oefters tanzte er öffentlich, vor dem Volke wie vor den Cardinälen, welche bekanntlich die Ballsäle meiden, und sich an den Spieltisch setzen. Seine andächtigen Biographen schreiben dieses und vieles Aehnliche seiner Demuth zu, er habe alles Menschenlob von sich werfen und es dahin bringen wollen, daß man ihn „für einen alten Narren" halte. Dieselben Herren sagen aber, es sey bei ihm nichts Schein gewesen, wie er erschienen, so sey er auch gewesen. Wie stimmt das? Philister über dir, Simson! Offenbar wollte er durch solchen Humor die sauertöpfische, pharisäische Scheinheiligkeit, welche in Rom mit der gewaltigen Restauration seit 1560 siegte, geißeln, die Seinigen davon reinfegen. Merkwürdig ist, daß Neri und der fürchterlich strenge Pabst Sixt V. (1585—1590) Zeitgenossen waren. Dieser hat zum Theil auch durch seinen unverwüstlichen Humor sich dem Andenken des römischen Volkes tief eingeprägt, dessen Lieblingsheiliger unser Ph. Neri noch ist. Damit hängt jedenfalls die Thatsache zusammen, daß das rechte Volk von Rom sich vor allen Italienern — Witz haben sie alle, zumal der Florentiner Stenterello — durch wahren Humor auszeichnet, dem auch im Vatikan nichts zu hoch ist. Denn je zahlreicher die Pfaffheit, desto stärker ist der Humor herausgefordert. — Am bekanntesten ist, daß Philipp einem mundfertigen Eheweibe, welche bei ihm klagte, daß ihr Mann Nachts spät heimkehrend stets Streit mit ihr erhebe, eine Flasche angeblichen Weihwassers gab, wovon sie, sobald sie ihren heimkehrenden Mann höre, einen Mund voll eine Viertelstunde lang bei sich behalten sollte. Und siehe durch das Wunderwasser wurde der Hausfrieden wieder hergestellt! Und ist dieß eines von den Wundern, welche jeder Kritik siegreich trotzen. Besonders jungen Wittfrauen befahl er bei Versuchungen dem Teufel in's Gesicht zu sagen, der Esel Philippus lasse ihm sagen, er sey ein Esel; sie sollen den Teufel nur recht auslachen. Wenn der Pabst vornehme Ausländer zu ihm schickte, seine Heiligkeit zu bewundern, so ließ er sich schnell aus einem schnakischen Buche, das stets bei der Hand seyn mußte, vorlesen, bis sie befremdet, manchmal entrüstet den Rückzug antraten.

Den wiederholten Anträgen einiger Päbste, ihm den Cardinalshut zu ertheilen, wußte er sich stets humoristisch zu entziehen; was er bei einer solchen Gelegenheit dem Pabste in's Ohr sagte, habe ich nie erfahren können. Als ihm aber ein schlichtes Mitglied der Bruderschaft zusprach, er sollte um des Vortheils dieser willen den rothen Hut annehmen, antwortete er: aber das Paradies, das Paradies! — Verzeihet, Pater, sagte der Bruder, ich habe nicht daran gedacht! — Er küßte dem Pabste die Füße, schrieb ihm aber: erinnern Sie sich, daß es sich für einen Pabst schickt sein Versprechen zu halten. —

Theiner, der seltene Kenner der päbstlichen Archive, theilt Folgendes mit: umsonst hatte König Heinrich IV. von Frankreich 1593 sich wieder zur katholischen Kirche bekannt und der französische Episkopat sich umsonst beim Pabst verwendet, daß er den König von der Excommunikation entbinde. Die Gefahr einer Trennung der französischen Kirche wurde immer drohender. Da befahl Philipp dem Baronius, dem Pabste nach der Beichte die Absolution zu verweigern, bis er verspreche sie Heinrich zu ertheilen.

Zitternd gehorchte Baronius, Clemens VIII. gab bald darauf Heinrich die Absolution. Dieser schenkte dem Oratorium in Rom kostbare Meßgeräthe und Gewänder. — Die Bruderschaft des Oratoriums erhielt die päbstliche Bestätigung 1575 für ihre Ordnungen, welche völlige Gleichheit aller Glieder festsetzten, der Superior muß auch der Reihe nach zu Tisch dienen. Alles geht durch Stimmenmehrheit. Erst mit dem vierten Jahre nach der Aufnahme erhält man berathende, mit dem zehnten entscheidende Stimme. Bei diesen Brüdern ist die gesetzgebende und die richterliche Gewalt auch über den Superior. Jedes Mitglied, lauter Weltgeistliche, nicht Mönche, zahlt einen monatlichen Beitrag zur Haushaltung, denn es hat nur die nackte Wohnung frei. Man verzichtet nicht auf persönliches Eigenthum und kann jederzeit austreten und all das Seinige mitnehmen; denn man ist durch keinerlei Gelübde gebunden. — Die casus conscientiae und dubia, welche noch nach Tisch vorgetragen und aus kirchlichen Autoritäten gelöst werden, sind besonders auf Beichtväter berechnet. Das jetzige Oratorium, Wohnhaus der Brüder nebst Kirche, Sta Maria in Vallicella, bezog endlich auch Philipp 1583. Es steht nördlich vom Platze Navona in Rom. Er wollte nicht, daß die Seinigen vielerlei Thätigkeiten, sondern nur Gebet, Ausspendung der Sakramente, Verkündigung des Wortes Gottes, aber dieß gründlich und nachhaltig trieben. Damit sie nicht zerstreut würden, ließ er sie nicht gerne in Urlaub, selten zu Gründung eines Bruderhauses in anderen Städten, und auch damit hängt es zusammen, daß er gewöhnlich einem solchen Hause seine Unabhängigkeit, unter dem Bischofe, ließ, so daß die italienischen Oratorien keinen General, keine Abgeordnetenversammlungen, überhaupt keinerlei Centralisation kannten, noch kennen.

Philipp's Hauptthätigkeit war die Seelsorge und der Beichtstuhl. Einen lasterhaften Menschen ermahnte er sich vorerst vor Todsünden zu hüten und lud ihm längere Zeit keine andere Buße auf, als sofort, wenn er eine neue begangen hätte, sie wieder zu beichten. Er suchte den Reuigen das Bekenntniß möglichst zu erleichtern, er fragte wohl: wie oft hast du diese Sünde begangen? 50, 60 Mal? — auch wenn er voraussetzen durfte, daß es nur einige Mal geschehen sey. Er fiel auch wohl dem beichtenden Sünder um den Hals und rief: mein Sohn, widerstehe nicht dem heiligen Geiste, denn Gott will Dich selig machen! Vorgerücktere konnte er wohl wiederholt mit einer gewissen Geringschätzung auf ein anderes Mal von seinem Beichtstuhl fortschicken, um ihre Demuth zu prüfen und ihr zur Reife zu helfen. Gegen solche nahm er sich überhaupt viel heraus. — Einem Jünglinge, welchen von seiner Rachsucht zu befreien er sich umsonst bemüht hatte, befahl er, daß er vor das Kruzifix niederknieend das Gebet spreche: mein Herr und Gott, obwohl Du mit durchbohrten Händen und Füßen am Kreuze hängst und aus deiner geöffneten Seite alles Blut vergießest, so ist dieß doch nicht genug. Deßhalb muß dein Herz auf's Neue durchbohrt und dein Blut auf's Neue vergossen werden, da das bisher für mich vergossene mir nicht genügt. — Der Jüngling war kaum niedergekniet, als ihn durch Mark und Bein ein Zittern ergriff, sich ihm die Haare sträubten. Endlich stand er versöhnlich auf. — Sein prophetischer Scharfblick für Seelenzustände ließ ihn auch manchem in den Beichtstuhl Tretenden seine Sünden und Seelenzustand gründlich sagen. Kraft seiner geistigen und körperlichen Engelreinheit soll er einen äußerst feinen Geruch für die Sünden, besonders für die gegen das sechste Gebot gehabt haben. Oefters brach er in die Anrede aus: Sohn, ich rieche deine Sünden! Mitleiden mit den in diese Sünde Gefallenen hielt er für das sicherste Schutzmittel, Mangel desselben ziehe meist eignen Fall rasch nach sich.

Bei dem Allen war ihm die Wurzel und der Gipfel aller Tugenden, wie des wahren Humors, die Aufrichtigkeit und innere Ehrlichkeit. Als er hörte, daß die Namen einiger Römer öffentlich angeschlagen seyen, weil sie sich geweigert hätten an Ostern zu beichten, sagte er: ich will auch hingehen und die Namen dieser rechtschaffenen Männer lesen, welche lieber Strafe auf sich nahmen, als daß sie durch heuchlerische Beichte Gott vermehrt und gelästert hätten.

Die äußere Ascese hielt er nur für ein Mittel, wodurch je nach dem Seelenzustande und zeitweise, der Hauptzweck die Ausrottung des Eigenwillens gefördert werden könne. Auf unwillkürliche, kleine, stündliche Unannehmlichkeiten hielt er bei rechtem Gebrauch mehr. Auch edleren Ehrgeiz und Selbstheit suchte er zu entwurzeln. Von Baronius verlangte er, mit dem Beitrage, den ihm der Pabst zur Herausgabe seiner Annalen, welche doch die Ehre der römischen Kirche zu retten bestimmt waren, gab, sollte er nun auch ein Kostgeld bezahlen. Philipp ließ es bis zur Gefahr seines Austritts kommen; sobald er sich unterwarf, lehnte er das Kostgeld ab. Hatte einer der Brüder durch eine Predigt großen Beifall erlangt, so befahl er ihm wohl dieselbe so oft nach einander zu halten, bis die Zuhörer ihm davonliefen. In diesem Sinne und als von Gliedern der ecclesia militans verlangte und übte er strengen Gehorsam. Als einst C. Baronius an heftigem Fieber darnieder lag, ließ er demselben sagen, er solle in seinem, Philipp's Namen dem Fieber gebieten zu weichen. Baronius gebot es dem Fieber und stand geheilt auf. Einen gestorbenen Freund soll er auf so lange vom Tode aufgeweckt haben, bis er noch dessen Beichte gehört und ein rechtes Verlangen nach dem Himmel in ihm entzündet hatte.

Nebst seinen Gebetserhörungen war er auch mit Verzückungen begnadigt; er hielt aber dafür, das beste Mittel wahre von falschen Gesichten zu unterscheiden sey sie zurückzuweisen. Von den seinigen sprach er wohl als von „einer seiner Thorheiten". Besonders, meinte er, Frauenspersonen werden leicht getäuscht; da sich häufig ein böser Geist dahinter stecke, sollen sie selbst Gesichten der heiligen Jungfrau und anderer Heiligen keck in's Gesicht spucken. Er, der in seinem Gebete oft ganz verzückt war, bat junge Anfänger um ihre Fürbitte und war stets bereit, aus solchem Gebete sofort fröhlich zur thätlichen Handreichung überzugehen. Oefters soll er vor den Augen Anderer im Gebet leiblich mehrere Fuß über dem Boden schwebend gehalten worden seyn. So in einer Krankheit ein Jahr vor seinem Tode, als er zugleich eine Vision der Maria hatte, welcher er zurief: ich bin nicht würdig; o meine heiligste, schönste, süßeste, gebenedeite Frau, wer bin ich denn, daß du zu mir kommst? — Sonst finden wir selten, daß er sich in seinem Gebete an sie wandte. Als er 1595 öfters starke Blutstürze hatte und zum letzten Mal das heilige Abendmahl empfing, rief er: Herr, ich bin nicht würdig, niemals war ich würdig; ich habe nichts Gutes gethan. Wer etwas Anderes sucht als Christum, der weiß wahrlich nicht, was er sucht. — Er verschied um Mitternacht nach dem 25. Mai 1595 gegen 80 Jahre alt. Gesichte und Wunder folgten unmittelbar. Wie seinen (und Anderer) Tod hatte er auch seine Heiligsprechung (welche 1622 erfolgte) mitunter humoristisch vorausgesagt. Seine Landsleute, die Florentiner, hatten ihm ihre schon früher eigene Kirche in Rom, die von St. Johann dem Täufer übergeben. Auf die Frage, warum er seine Vaterstadt nicht auch einmal wieder besuche, antwortete er: in Florenz werde ich aufgehängt werden. Als in Folge seiner Heiligsprechung einer Fahne mit seinem Bilde in der florentiner Kirche dieß widerfuhr, erkannten seine Jünger den Sinn seiner Worte. — Schon einige Jahre vor seinem Tode hatte Philipp das Superiorat niedergelegt; sein Nachfolger war Baronius, bis er den Cardinalshut erhielt.

In Italien war und ist nicht leicht eine größere Stadt, wo nicht Weltgeistliche in einem Oratorium zusammenlebten und in ermunterndem Verkehre zu den priesterlichen Pflichten und zu wissenschaftlichen Arbeiten sich erwärmten. Tarucci stiftete 1586 das Oratorium in Neapel; trotz des Gesetzes von 1595 wurde dem römischen das von Lanciano in Betracht seiner großen Güter einverleibt. In Italien heißt man die Oratorianer gewöhnlich Philippiner. Da die meisten dieser Häuser aber auf keine Weise centralisirt sind, fehlt es an einer übersichtlichen Geschichte der italienischen Oratorien, obgleich z. B. über die in Piemont es eine eigene Schrift gibt. (Die Literatur siehe bei Wetzer und Welte unter Neri von Theiner; dazu nehme man noch: das Leben des heiligen Philippus von Neri, bearbeitet von Pösl. Regensburg 1847,

in der Vorrede. Der älteste Biograph Neri's, Gallonio, war Oratorianer, ebenso Bacci dessen Schrift gegen hundert Ausgaben und Uebersetzungen erlebte). Mancherlei, doch meist über Oertlichkeiten und Aeußerlichkeiten findet sich bei Ersch und Gruber, dritte Sektion, Theil 4, von H. v. Stramberg.

Einen etwas veränderten Karakter nahm das von Peter Berulle (geboren in der höchsten parlamentarischen Verwandtschaft 1575) 1611 in Paris eröffnete Oratorium an, welches sich über Frankreich verbreitete. Die gelehrten, nur zum Theil theologischen Conversationen nach der gemeinsamen Mahlzeit erlangten in Paris besondere Bedeutung. Mit Genehmigung der Lokalgeistlichkeit widmete man sich auch dem Beichthören und der Belehrung auf dem Lande. Von Anfang an hielt man mehr auf gemeinsamen Geist als auf Statuten. Berulle wollte, daß die Glieder ihrem jeweiligen Ordinarius, also Bischofe, denselben Gehorsam leisteten, den die Jesuiten dem Pabste schwuren. Als der Klerus und das Parlament in Rouen sie als einen Orden beanstandeten, setzten sie ihre Grundsätze auf, wornach sie nur „durch, unter und für den Bischof" wirken sollten. Sollte je die Majorität irgend ein Gelübde verlangen, so sollte sie als ausgetreten anzusehen seyn und die Güter der Minorität bleiben.

Berulle, 1628 zum Cardinal erhoben, an Frömmigkeit mit Ph. Neri wetteifernd, glaubte im Interesse der Kirche auf Vereinigung der katholischen Großmächte Frankreich und Spanien hinarbeiten zu müssen. Deßhalb geschah es nicht ohne Verdacht von Cardinal Richelieu ihm beigebrachten Giftes, als er im Oktober 1629 schnell starb. Tabaraud hat seiner Biographie auch eine etwas oberflächliche Geschichte der folgenden Generale des französischen Oratoriums angehängt. Denn dieses war centralisirt und die Congregation der Abgeordneten der Häuser, später auch die dem General gesetzten Coadjutoren hatten oder sollten vielmehr nach den Statuten große Gewalt haben. Allein Richelieu und die, welche nach ihm am Hofe Macht hatten, übten Gewalt, namentlich auch die Jesuitenbeichtväter Ludwig's XIV. Diese waren eifersüchtig darüber, daß der Hof die zunächst dem Louvre gelegene Kirche der Oratorianer viel besuchte. Es zeigte sich jetzt auch, wie weislich es von Philipp gewesen war, den Seinigen die Leitung von Seminaren und Collegien für die Laienjugend nicht aufzutragen. Die Eifersucht darüber stiftete bitteren Groll zwischen den Jesuiten und den französischen Oratorianern. Dazu kam, daß Bischof Jansen die französischen Oratorianer veranlaßte, sich in den spanischen Niederlanden anzusiedeln, um durch sie die streng augustinische Lehre von Sünde und Gnade zu fördern. So wurden sie in das Schicksal des Jansenismus und in den Vorwurf des Cartesianismus — Malebranche, wie Mascaron und Massillon, war Oratorianer — tief verflochten. Der Widerstand der so gesinnten Majorität der Oratorianer war mehr ein advokatisch-intriganter als martyrmuthiger. Vor längeren Jahren machte mich der achtzigjährige Großmeister der Archive von Frankreich, Daunou, vor der Revolution selbst Oratorianer, auf ein merkwürdiges Manuscript von Adry aufmerksam. Dasselbe ist so eben unter dem Titel: „Geschichte der Oratorianer in Frankreich unter Ludwig XIII. und Ludwig XIV., nach Handschriften des Pariser Archivs", in der Zeitschrift für die histor. Theologie, herausg. von Dr. Niedner, 1859. I., erschienen. Es ist ein Beitrag zu der noch zu schreibenden Geschichte der Congregation und eine Parallele zur Geschichte von Port-Royal. Wir sehen dadurch wie durch eine Spalte in all' den Jammer einer erzwungenen kirchlichen Einheit. Nichtsdestoweniger lauten die Worte Bossuets recht schön, das Oratorium sey eine Körperschaft, in der Jedermann gehorche, Niemand befehle. — Das französische Oratorium zählte im Jahre 1760 in Frankreich 58, in den Niederlanden 11, in der Grafschaft Venaissin (päbstliches Gebiet in der Provence) 2, in Savoyen 1, in Lüttich 1, im Ganzen 73 (resp. 75) Häuser mit Weltpriestern, theils Seminare, theils Collegien.

Die Erbitterung und das Gefühl der Unmacht, wider den Stachel der vereinten Pabst- und absoluten Königsmacht zu löcken, ließ die „Philosophie" des vorigen Jahrhunderts in die Congregation sich tief einsenken. So schloß sie sich den besseren An-

fängen der Revolution an; die der Civilordnung der Kirchensachen günstigen Geistlichen beschworen die Civilverfassung für Frankreich in der Kirche des Oratoriums (der jetzigen reformirten Kirche, in der Nähe des Louvre, bei deren Aufbau Berulle als Handlanger gearbeitet hatte). Aber gerade das französ. Oratorium erhob sich von seiner Auflösung nicht wieder. — Die Eigenthümlichkeit und Unabhängigkeit des italienischen und des französischen Oratoriums prägt sich auch darin aus, daß jedes sein besonderes Wappen hatte, jenes die Mutter Gottes, dieses ihren Namen in einer Dornenkrone. — In England pflanzte Newmann seit 1847 das Oratorium; meist frühere Puseyiten traten ein. Es war 1850 schon je ein Bruderhaus in Liverpool, Birmingham, London. In England hat wohl diese Congregation durch entsprechende Elemente in den nationalen Traditionen mehr Aussicht auf Verbreitung, als die meisten anderen römischen Körperschaften. In dem „eiskalten" Deutschland, sagt Theiner, habe sie nie gedeihen wollen; wohl weil Bildung und kirchliches Korporationswesen in Deutschland einander längst fremd geworden sind. **Reuchlin.**

Nero, Verfolgung unter. Sie ging nicht aus Religionshaß hervor, sondern aus dem Bestreben, einen wohlbegründeten, schrecklichen Verdacht abzuwälzen. Es brach nämlich um die Mitte des Monats Juli 64 n. Chr. in Rom eine furchtbare Feuersbrunst aus, welche, mit Absicht angeschürt und verbreitet, sechs Tage und sieben Nächte dauerte und von den vierzehn Bezirken der Stadt drei bis auf den Grund zerstörte und in den übrigen nur noch wenige zerrissene und halbverbrannte Trümmer von Gebäuden übrig ließ. Aber der fürchterliche Brand verzehrte nicht nur die Tempel, öffentlichen Gebäude, Häuser und das gesammte Eigenthum der Bewohner, sondern zerstörte auch eine ungeheuere Menge von Denkmälern aller Art, historische Urkunden, Kunstwerke und Bibliotheken, und eine Unzahl von Menschen verlor in demselben das Leben *). Obgleich der Kaiser während des Ausbruches der Feuersbrunst zu Antium verweilte und nicht eher nach Rom zurückkehrte, als bis sich das Feuer seinem Palaste näherte, so hatte das Volk ihn doch nicht ohne Grund allgemein im Verdachte, er habe das Feuer anlegen und das Löschen verhindern lassen, um die niedergebrannte Stadt schöner wieder aufbauen zu können. Zwar geschah auf seinen Befehl später alles Mögliche, die entsetzliche Noth der hülflosen Menschenmenge zu lindern und die Bürger bei dem Wiederaufbaue ihrer Häuser zu unterstützen. Nichtsdestoweniger verfehlte er seine Absicht, sich dadurch populär zu machen, weil das Gerücht überall Glauben fand, daß er während des Brandes den Thurm des Mäcenas bestiegen und im tragischen Aufzuge zur Leier den Untergang Troja's besungen habe. Selbst die Sühnungen der Götter, die Gelübde und Bußfeste, welche er anordnete, vermochten ebenso wenig als die reichlichen Spenden, die er verschwenderisch austheilte, den Glauben zu unterdrücken, daß die Feuersbrunst von ihm geboten sey. Unter diesen Umständen wälzte er die Schuld der Brandstiftung auf die Christen, und indem er sie mit den ausgesuchtesten Strafen belegte, durfte er um so mehr darauf rechnen, die Meinung der Menge für sein Vorgeben zu gewinnen, da dieselben damals nicht nur von Griechen und Römern des Hasses gegen das menschliche Geschlecht beschuldigt, sondern auch wegen ihres Abscheues vor jeder Art des heidnischen Cultus, wegen ihrer beharrlichen Weigerung, an den Religionshandlungen derselben auf die hergebrachte Weise Theil zu nehmen, sowie wegen der Sonderbarkeit ihres Lebens und ihrer Gesellschaftsverhältnisse allgemein gehaßt und verachtet wurden **).

So dunkel und unsicher auch die Nachrichten über den Ursprung der Christengemeinde in Rom sind, so ist doch mit Gewißheit anzunehmen, daß sie nicht einer aposto-

---

*) Tacit. Ann. XV, 38 sqq.; Suet. Nero c. 38; Dio Cass. LXII, 16 sqq.; Eutrop. VII, 14; Oros. VII, 7.

**) Tacit. Ann. XV, 44; Suet. Nero c. 16; Oros. VII, 7; Tertull. Apol. 5; Euseb. hist. eccles. II, 25; August. de civit. Dei XVIII, 52; Sulpic. Sev. II, 28 sq.

lischen Stiftung ihre Entstehung verdankt, daß sich vielmehr daselbst bei dem lebhaften und fortwährenden Verkehre der dortigen Juden mit Palästina und Jerusalem schon frühzeitig einzelne Bekenner der neuen Lehre zusammenfanden, welche sich anfänglich zu den Synagogen der Juden hielten, und deren Zahl im Laufe der Zeit immer größer wurde. Häufige Streitigkeiten, die hier, wie in anderen Städten unter den Juden theils über ihre eigenen Glaubenslehren, theils über die Person und die Sendung Christi ausbrachen und bald zu öffentlichen Tumulten ausarteten, gaben dem Kaiser Claudius Veranlassung, im Jahre 41 n. Chr. ein strenges Ausweisungsedikt gegen alle Juden, und somit auch gegen diejenigen, welche Christus bekannten, zu erlassen*), in Folge dessen jedoch nur die bei jenen Unruhen am meisten hervortretenden Persönlichkeiten, wie der aus den neutestamentlichen Schriften bekannte Aquila und Andere, als die Hauptschuldigen, zunächst betroffen wurden. Für die Uebrigen muß bald nachher eine Milderung des ursprünglichen Gebotes eingetreten seyn, nach welcher sie in Rom bleiben durften, aber eine Zeit lang das Recht verloren, in den Synagogen ihre Zusammenkünfte zu halten**), bis ein neues, gegen Ende desselben Jahres erschienenes, kaiserliches Edikt auch diese Bestimmung wieder aufhob und den Juden im römischen Reiche allgemeine Duldung gestattete***). Durch die wenngleich nur vorübergehende Schließung der Synagogen sahen sich ohne Zweifel die Christen genöthigt, eigene Versammlungsorte für ihre gottesdienstlichen Zusammenkünfte einzurichten und die so entstandene Gemeinde sebständig zu organisiren. Seitdem vermehrte sich die Zahl der Mitglieder derselben so sehr, daß der Apostel Paulus, der von den früheren Verhältnissen der Christen in Rom durch den ihm befreundeten Aquila in Korinth unterrichtet war, in dem auf seiner dritten Missionsreise in Griechenland verfaßten Briefe an die Römer viele Juden- und Heidenchristen namentlich erwähnt und den lebhaften Wunsch einer Reise nach der Kaiserstadt ausspricht. Indessen wurde ihm dieser Wunsch erst drei Jahre später erfüllt, als er, als Gefangener von Cäsarea nach Rom geführt, daselbst eine längere Zeit dauernde und nur durch die Aufsicht eines Soldaten beschränkte apostolische Thätigkeit begann, die dem Wachsthum der Gemeinde so förderlich war, daß Tacitus mit Recht von einer „ungeheuern Menge“ der zum Tode verurtheilten Christen sprechen konnte.

Während Sueton im Leben Nero's (K. 16) ganz einfach berichtet: „die Christen, eine neue, schädliche Sekte, rottete er durch Hinrichtungen aus“, überschritt nach der ausführlicheren Erzählung des Tacitus die Strafe, welche Nero über sie verhängte, bei Weitem das Maß einer einfachen Hinrichtung nach römischen Gesetzen. Denn es war nicht der Tod allein, den die unglücklichen, nicht sowohl der Brandstiftung als des allgemeinen Menschenhasses überwiesenen Opfer erlitten, sondern es wurde bei ihrem Tode auch noch Spott mit ihnen getrieben, indem sie theils in Felle wilder Thiere gesteckt und von Hunden zerrissen, theils gekreuzigt, theils, zum Feuertode bestimmt, in Werg und Papyrus gehüllt, sodann mit Wachs und anderen brennbaren Stoffen bestrichen und an Pfähle gebunden wurden, damit sie, wenn der Tag sich geneigt, bei einer vom Kaiser in seinen Gärten veranstalteten Lustbarkeit dem Volke in ihrer Todesqual leuchteten. Daher ward auch, wie Tacitus ausdrücklich hinzufügt, das Mitleid im Volke rege, da die Unglücklichen nicht dem allgemeinen Besten, sondern der Mordlust eines Einzigen geopfert zu seyn schienen†). Aber die Mordlust allein genügt nicht, das unmenschliche Verfahren des Kaisers zu erklären; vielmehr trägt die ausge-

*) Suet. Claud. c. 25: „Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit“. Vgl. Apostelgesch. 18, V. 2.

**) Dio Cass. LX, c. 6: *τούς τε Ἰουδαίους, πλεονάσαντας αὖθις, ὥστε χαλεπῶς ἂν ἄνευ ταραχῆς ὑπὸ τοῦ ὄχλου σφῶν, τῆς πόλεως εἰρχθῆναι, οὐκ ἐξήλασε μὲν, τῷ δὲ δὴ πατρίῳ νόμῳ χρωμένους ἐκέλευσε μὴ συναθροίζεσθαι.*

***) Joseph. Antiq. XIX, 4 sqq.

†) Tacit. Ann. XV, 44; Senec. Epist. 14; Schol. Iuven. I, 155; vergl. Gieseler, Kirchengesch., Theil I, S. 93.

suchte Grausamkeit, mit welcher er die Christen bis zur völligen Ausrottung verfolgte, unverkennbar zugleich den Karakter des Religionshasses, den damals die Juden auch außerhalb Palästina's fast überall gegen die neue Lehre erregten. Es erscheint daher sehr glaublich, daß die einflußreiche und mächtige Poppäa Sabina, neben Tigellinus „die vertrauteste Rathgeberin des Fürsten“ *), und nach dem unzweifelhaften Zeugnisse des Josephus (Antiq. XX, 8) eine jüdische Proselytin**), den despotischen Kaiser zu der eben so wahnsinnigen als unmenschlichen Verfolgung der Christen anreizte, in welcher unter der großen Zahl von muthigen Bekennern ihres Glaubens höchst wahrscheinlich auch der Apostel Paulus sein Leben verlor. Uebrigens scheint sich die Verfolgung, so blutig sie auch war, trotz der entgegengesetzten Nachricht des Orosius***), nicht auf alle Provinzen erstreckt, sondern nur auf die Stadt Rom und deren unmittelbare Umgebungen beschränkt zu haben.

Nach dem am 11. Juni 68 n. Chr. erfolgten Tode des Nero verbreitete sich bald unter dem Volke der Glaube, daß er noch lebe, und beschäftigte dasselbe in den nächsten Jahren nach seinem Tode auf's Lebhafteste. Die Erwartung, daß er aus dem Orient als mächtiger Herrscher zurückkehren werde, gab sogar mehreren Empörern daselbst eine erwünschte Veranlassung, seinen Namen anzunehmen und zu verschiedenen Zeiten die Ruhe des Reichs zu stören. Besonders waren es aber die Christen, welche, irre geleitet durch Andeutungen in der Offenbarung des Johannes, und noch mehr durch sibyllinische Wahrsagungen, bei dem Andenken an die harte Verfolgung der ersten Bekenner des Christenthums in Rom auch in späteren Jahrhunderten noch den Glauben festhielten, daß Nero nicht nur fortlebe, sondern auch am Ende der Tage als Antichrist oder mit diesem wiederkommen werde †).

Vergl. außer den angeführten Schriftstellern des Alterthums: Pauly's Real-Encyklopädie der klass. Alterthumswissenschaft, Th. V, S. 576—591: Chr. Kortholt, de persecutionibus ecclesiae primitivae sub imperatoribus ethnicis, Kilon. 1689; Fr. Walch, de Romanorum in tolerandis diversis religionibus disciplina publica (in den Nov. Commentt. Soc. Reg. Goett. 1733, T. III); H. Lehmann, Studien zur Gesch. des apost. Zeitalters. Greifsw. 1856. 4. G. H. Klippel.

Nerva, Coccejus, ein 64jähriger Greis mit dem doppelten Adel der Geburt und edelsinnigen Geistes, verdankte seine Erhebung aus der Stellung des Senators zum Kaiserthron der Verschwörung gegen Domitian, welche diesem Tyrannen in der Mitte Septembers 96 einen blutigen Tod bereitete. Bekannt ist aus seiner kurzen Regierung (96—98) seine Milde gegen die Christen, weniger bekannt, daß diese wahrscheinlich mit höchst unerwarteten Einflüssen des Christenthums zusammenhängt. Domitian (vgl. den Art.) hatte seinen Untergang vorzugsweise seinen Maßregeln gegen die Christen, insbesondere der Hinrichtung des Consuls Flavius Clemens, seines leiblichen Vetters und der Verbannung der Domitilla, der Gemahlin des Clemens zu danken. Denn es kann kein Zweifel seyn, daß Clemens und Domitilla als Christen, nicht als jüdische Proselyten zur Strafe kamen, wenn sie schon unter dem allgemeinen Vorwurf des Atheismus und jüdischer Sitten verurtheilt wurden; die Tradition des Melito und Irenäus, gewiß nicht auf bloße Schlüsse aus heidnischen Schriftstellern gebaut und entschieden im Vortheil gegen vage jüdische Sagen, entscheidet dafür. (Mel. ap. Eus. h. e. 4, 26. Iren. haer.

---

*) Tacit. Ann. XV, c. 61.

**) Vergl. K. Winer, Real-Lex. s. v. Proselyten, und Gieseler, Kirchengesch. I, 1, S. 56, Anm. Auch Tacitus, Ann. XVI, 6 hebt ausdrücklich hervor, daß die Leiche der Kaiserin Poppäa nicht nach römischer Sitte verbrannt, sondern nach ausländischer Könige Gewohnheit mit einer Fülle von Spezereien einbalsamirt (differtum odoribus conditur) worden sey.

***) Oros. VII, 7. „Romae Christianos supplicio et morte affecit ac per omnes provincias pari persecutione excruciari imperavit.

†) Sulpic. Sever. hist. sacr. II, 28 sq., Dial. II, 14; August. de civ. Dei XX, 19; Lactant. de morte persec. 2.

5, 30, 3. vgl. Tert. apol. c. 5. Lact. mort. pers. c. 2. Eus. 3, 18. und Chron.*). Der Grund war politische Angst vor der seit Nero stark vertretenen christlichen Messiasidee und vor Messiasrollen, die Domitian seinem Vetter zuzutrauen schien. An der Spitze der Verschwörung gegen Domitian stand Stephanus, der Freigelassene und Verwalter Domitian's; man kann annehmen, er ist der religiösen Richtung seiner Gebieterin, einer eifrigen Christin, die offenbar auch ihren Gemahl nach sich zog, nicht ganz ferne gestanden. Nach Sueton freilich hätte er nur in der Verlegenheit, seine Unterschlagungen am Gut Domitilla's an den Tag kommen zu sehen, conspirirt (Domit. c. 15); nach Philostratus wahrscheinlicherer Erzählung aber faßte er seinen Plan aus Achtung und Liebe gegen Clemens und Domitilla (vit. Apollon. 8, 25). In der Zeit selbst lag es, daß Christenthum und Heidenthum in einem Menschen so trüb sich mischen konnten. Stephanus vereinigte sich mit den Unzufriedenen aller Farben, die zu fürchten und zu klagen hatten, Hofbeamte und die Gemahlin Domitian's selbst. Sie schritten zur Ausführung, als Nerva, wegen der Prophezeiungen der Sterndeuter selbst bedroht, sich bereit finden ließ, den durch die Sterne verheißenen Kaiserthron einzunehmen. Stephanus mit dem Schreckensruf „dein Feind Clemens lebt noch und rüstet sich“ ermordete unter der Hülfe der Uebrigen Domitian (Dio Cass. 67, 14 sqq. Philostr. a. a. O.).

Nerva wurde als Kaiser anerkannt; seine Milde und Rechtlichkeit, wie seine Opposition gegen das vorangehende Regiment, aber wahrscheinlich auch die Rücksicht auf die Partei, die ihm zum Thron geholfen, bewogen ihn, in Verbindung mit dem Senat die religiösen Verfolgungen, die sich an die Maßregeln gegen Clemens und Domitilla in der Hauptstadt zunächst angeschlossen und die (trotz der gegentheiligen Behauptungen Tertullian's ap. c. 5; vgl. auch Eus. 3, 20 und selbst noch Mosheim, res christ. S. 112) bis zum Sturz Domitian's acht Monate lang fortgedauert hatten, zu steuern. Alle wegen Atheismus Verbannten wurden unter Restitution in ihre Güter zurückgerufen, die noch in Untersuchungshaft Stehenden wurden entlassen. Ausdrücklich wurde verboten, daß künftig einer wegen Majestätsbeleidigung, Atheismus und jüdischer Lebensweise angeklagt werden dürfe und den Plackereien des jüdischen Kopfgelds, von welchem auch die Christen betroffen wurden (Suet. Dom. c. 12) ein Ende gemacht. (Dio Cass. 68, 1 sq. Eus. 3, 20). Es waren Maßregeln, die besonders dem Christenthum galten, aber auch dem Judenthum dienen konnten (vgl. Volckmar, Theol. Jahrb. 1856, S. 307). Alte Nachrichten bei Clemens von Alexandrien, Origenes und Eusebius lassen den Johannes in Folge dieser Beschlüsse aus dem Exil zurückkehren, wenn nur das Exil überhaupt gesichert und insbesondere unabhängig von einer einseitigen, in den Verfolgungszeiten freilich unvermeidlichen Auslegung der Stelle Apoc. 1, 9. dastehen würde (Clem. Al. quisn. div. 42. Orig. in Matth. 3. Tert. praescr. haer. 36. Eus. 3, 20.; vgl. übrigens den Art. Johannes der Apostel).

Uebersieht man die Stellung des heidnischen Staates zum Christenthum im Ganzen, so ist die große Neigung desselben nicht zu verkennen, trotz aller augenblicklichen Conflikte immer wieder in die Rolle der Gleichgültigkeit gegen das erst auftretende Christenthum zurückzusinken, wie sie aus der gewiß nicht bloß durch persönliche Gründe zu erklärenden Thatsache der Freigebung der neuen Religion erhellt, deren eigenthümlicher Name seit dem Tode Nero's sogar wieder vergessen scheint.

Doch ist Nerva zugleich der Wendepunkt wie des Jahrhunderts, so der öffentlichen Gesinnung gegen die neue Religion. Am Schluß seiner kurzen Regierung gab Nerva, um sich und den Staat zu sichern, durch Adoption des Feldherrn Trajan, der Welt einen kräftigen Herrscher und Staatsmann, unter dem das Christenthum nicht bloß für alle Zeit zu seinem eigenen Namen kam, sondern auch unter diesem Namen auf ein volles Jahrhundert den Leidensweg öffentlicher Verfolgungen zu betreten begann. Doch war es wiederum

*) Unzulänglich ist der Beweis Volckmar's (Theol. Jahrb. 1856, S. 306 f.), der den Begriff ἀθεότης nur bei den Christen realisirt findet. Aber auch die Juden hießen ἄθεοι Apollon. Mol. ap. Joseph. c. Ap. 2, 14.

im Geiste Nerva's, daß bis zur Mitte des Jahrhunderts unter Trajan und seinen Nachfolgern der Angriff der öffentlichen Gewalten durch Humanität und Apathie gemildert und erträglich blieb. **Th. Keim.**

Nestor, der älteste russische Annalist und Vater der russischen Geschichtschreibung, verdient in kirchlicher und kirchenhistorischer Beziehung hier erwähnt zu werden. Rußland ist reich an Denkmälern der älteren vaterländischen Geschichte, und unter diesen sind die merkwürdigen Chroniken zu einem ununterbrochenen Gesammtwerk angewachsen. Nestor steht an der Spitze einer fortlaufenden Erzählungsreihe, welche von jedem Nachfolger aufgenommen den Zeitraum von 500 Jahren umfaßt; nicht einmal der Zeitraum, wo er selber endigt, kann mit Genauigkeit ermittelt werden. Aber gerade diese so ehrwürdigen Chroniken, welche die Kenntniß der nordischen Länder und Stämme erschlossen haben, sind erst sehr spät Gemeingut der Wissenschaft geworden. In der Mitte des 17. Jahrhunderts beginnen die Studien über Nestor und seine Annalen, man fing an die große Zahl der Handschriften zu sammeln und fand sie im hohen Grade abweichend, durch Zuthaten entstellt und verwirrt. Inländer und Ausländer bemühten sich um die Herausgabe, die zu Petersburg 1767 vollständig in fünf Bänden bewerkstelligt wurde. Für Deutschland ist Kenntniß und Kritik des alten Textes durch Schlözer 1802 und zwar mit musterhafter Gründlichkeit und Gelehrsamkeit eröffnet, von keinem Späteren mit gleichem Erfolge gefördert worden. Schlözer durfte ausrufen, daß Nestor zwar dem Leibe nach noch existire, da seine Gebeine unverweset in der alten Höhle von Kiew ruhen, der Originaltext seines Werkes aber sey verloren.

Das wenige über Nestor's Person Bekannte erfahren wir von ihm selbst. Er kam 1073 als Jüngling von 17 Jahren zu Theodosius, dem dritten Abt des Petscherischen Klosters bei Kiew, muß folglich 1056 geboren seyn. Hier in dem Stammsitz der russischen Kirche lebte er fortan als Mönch, hier begann er seine Arbeiten und endigte sie erst im folgenden Jahrhundert. Er mag um 1120 gestorben seyn, da seine Geschichtserzählung nach verschiedenen Bestimmungen bis 1110 oder 1116 reicht. Sein Hauptwerk ist die Chronik; ein zweites, Patericum Peczericum, enthält Lebensbeschreibungen einiger Aebte und Heiligen des Kiewschen Höhlenklosters, es ist seit 1661 vielfach in späterer Gestalt herausgegeben worden, da die Urschrift nachweislich früh abhanden gekommen ist. Die Russen besaßen in jener Zeit noch keine einheimische Bildung, sondern nur eine von den Griechen und von Constantinopel aus empfangene. Kirchenthum und gelehrte Cultur gingen von den Griechen auf die Slaven über. Auch Nestor war von derselben abhängig; er schöpfte Vieles aus gleichzeitigen Byzantinern wie Zonaras, Cedrenus, Xiphilin, während er Anderes als Zeitgenosse berichtete oder aus Erkundigung, Tradition und Sage aufnahm. Zum Nationalschriftsteller wurde er aber dadurch, daß er seine Sammlungen in der slavonischen Landessprache niederlegte, also seinem Volk in die Hand gab. Den Mönchskarakter finden wir in den Annalen in ehrwürdiger Gestalt ausgeprägt. Nestor erzählt einfach, andächtig und wo ihn der Wunderglaube nicht in's Fabelhafte treibt, auch zuverlässig, zuweilen bei Einführung redender Personen mit biblischer Lebendigkeit. Es liegt in der Sache, wenn die ganze russische Vorgeschichte bis in's 9. Jahrhundert auch nach seinen Nachrichten völlig im Dunkeln bleibt. Doch ist nach Schlözer's Nachweisungen vieles Irrige und Verkehrte nicht ihm, sondern der Willkür seiner Abschreiber zur Last zu legen. Schon der Anfang verräth den kirchlich-mönchischen Standpunkt. Zuerst wird der Ursprung der Slaven nach der biblischen Völkertafel von Japhet hergeleitet und dann erzählt, daß der Apostel Andreas von Sinope am schwarzen Meere aus den Dnieper hinaufgefahren und die Höhen um Kiew, also gleichsam die Wiege der russischen Kirche gesegnet habe. Eine spätere Bemerkung sucht gar die Reisen des Paulus, als dieser Illyrien berührte, mit der Verbreitung des Christenthums unter den Russen in Verbindung zu bringen. Mit 850 beginnt nach Nestor der russische Name, und von nun an wird ihm die Jahresrechnung möglich. Etwas später unter Großfürst Rurik fällt der Zug der Russen nach

Constantinopel zum Kaiser Basilius, welcher einen Vertrag mit ihnen schloß, und bei dieser ersten vermeintlichen Bekehrung (866) soll das Wunder mitgewirkt haben, daß ein in's Feuer geworfenes Bibelwerk nicht verbrannte. In Wahrheit hat die Einführung des Christenthums bekanntlich erst unter Wladimir um 988 stattgefunden. Wir dürfen jedoch diese Notizen nicht fortsetzen, sondern bemerken nur noch, daß in den folgenden Abschnitten des Nestor die Großthaten des Cyrillus und Methodius und deren Sendung zu den Mähren — abermals ein Punkt, wo die griechischen Quellen mit den russischen Annalisten zusammentreffen — und das Zeitalter des Wladimir besondere Auszeichnung verdienen.

Siehe russische Annalen in ihrer slavonischen Grundsprache — von A. L. Schlözer. Gött. 1802—5. 3 Bde. Ph. Strahl, Beiträge zur russ. Kirchengeschichte, Halle 1827. I, S. 80. 90. Göttinger gel. Anzeigen, 1807. S. 263 ff. Gaß.

Nestorianer, die, als Kirchenpartei. (Geschichte.) Cyrill (Patriarch von Alex.) hatte alle Spur der nestorianischen Lehre vertilgt. Verdrängt aus dem Occident erhob sich der Nestorianismus in dem Orient, und seine Anhänger in dem persischen Reiche verbreiteten durch Missionare das Christenthum und ihre Dogmen bis in die entferntesten Weltgegenden. Den ersten Impuls dazu gab der berühmte Brief des gelehrten Presbyters Ibas von Edessa (s. d. A.), welcher selbst später auf dem Concil von Chalcedon, gleich dem Theodoret, freigesprochen wurde, des späteren Nachfolgers (seit 435 n. Chr.) von Rabulas auf dem Bischofssitz dieser Stadt. Kurz nach der Vereinigung des Patriarchen Johannes von Antiochien mit Cyrillus schrieb er diesen, an Mares, Bischof von Hardoschir in Persien gerichteten Brief, in welchem er mit sichtbarer Abneigung gegen Cyrill und Vorliebe für Nestorius, doch ohne diesen zu schonen, den Streit auseinander setzt, zum Schluß aber seine Freude darüber ausdrückt, daß der Friede zwischen Cyrill und den Orientalen wieder hergestellt sey. Dieser, sowie die Uebersetzungen der Schriften des Diodorus von Tarsus und Theodorus von Mopsveste in die persische Kirchensprache, die syrische, verbreiteten die Lehren des Nestorius in dem ganzen persischen Reiche. Dazu kamen noch die von Rabulas vertriebenen Lehrer der persischen Schule, unter denen sich besonders Barsumas auszeichnete, welcher als Bischof oder Metropolit von Nisibis (435—89 n. Chr.) in seinem, von Katholiken und Monophysiten wahrscheinlich übertriebenen Eifer überall die Spuren der cyrillischen Partei auszurotten suchte, und die politische Abneigung des persischen Hofes (des Königs Pherozes oder Firuz) gegen die Römer ohne Zweifel für seine Zwecke geschickt zu benutzen verstand. Ihm schloß sich Narses, der Aussätzige, an, ebenfalls aus Edessa vertrieben, welcher die dort aufgelöste Schule in Nisibis, auf persischem Gebiete, wieder gründete, und mehrere Andere, welche in Persien Bisthümer erhielten.

Das Christenthum war sehr früh, wahrscheinlich schon zu den Zeiten der Apostel, bis nach Persien gedrungen, aber die Nachrichten über diese ersten Zeiten sind, wie die ganze Geschichte des parthischen Reiches, in tiefes Dunkel gehüllt. Während der Herrschaft der parthischen Arsaciden, welche in Religionssachen ganz indifferent gewesen zu seyn scheinen, hatten sich die Christen wahrscheinlich ungestört ausbreiten können, und nur eine kurze Verfolgung derselben wird von Barhebräus und Andern*) erwähnt, aber Trajan verfolgte sie, so weit er auf seinem Zuge in dieses Reich eindrang. Der Bischof der Haupt- und Residenzstadt, der Doppelstadt Seleucia-Ktesiphon, erhob sich allmählich zum Oberhaupt der Christen dieses Reiches und des weiten Orients, obgleich ihm dieß lange Zeit von dem Bischof von Persien streitig gemacht wurde. Als Papa, der Bischof von Seleucia, Simeon und Schadost als seine Vertreter zu dem nicänischen Concil sandte, war auch unabhängig von ihm Johannes, Bischof von Persien, der als Repräsentant der Kirchen von ganz Persien und Großindien angesehen wurde, zugegen; und obgleich auch Jaballaha (Erzb. von Seleucia) auf der Synode 420 n. Chr. diesen

*) Vergl. Assemani Bibl. Or., Tom. IV, p. 39.

Bischöfen von Persien die Würde von Metropoliten verlieh, so brachte sie doch erst Jesujab von Adiabene (654—60) oder sein Schüler und Nachfolger Georgius (660—80), und dauernd endlich Timotheus (778—820) zur Unterwürfigkeit unter den Stuhl von Seleucia. Beide Bisthümer standen erst faktisch, dann nominell unter den Patriarchen von Antiochien, von denen sie die Weihe erhielten; wenigstens ist dieß von dem Bischof von Seleucia bekannt. Da aber die öfteren Kriege der Römer mit den Persern die Reise dahin erschwerten oder ganz unmöglich machten, so unterblieb sie zuletzt, und Schachlupha, welcher 182 (nach Amru erst 244, vergl. B. O., IV, p. 42) starb, war der Erste, der in Seleucia ordinirt wurde. Dadurch gelangten sie zu einer gewissen Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Schon Papa, der Nachfolger des Schachlupha, wird Erzbischof genannt; die Späteren nahmen den Titel eines Patriarchen oder Katholikos an, und stellten sich dem Range nach den Patriarchen des Occidents gleich. Dieß geschah nach Asseman (Bibl. Or. III, p. 427 ff. IV, p. 80) zuerst von Babäus, welcher von 498—503 den Stuhl von Seleucia inne hatte, auf einer von ihm im J. 499 gehaltenen Synode. Ihn nennt er als den ersten nestorianischen Bischof von Seleucia und behauptet, daß seine drei Vorgänger, Dadjesu, Babuäus und Acacius, der katholischen Lehre treu und dem Patriarchat von Antiochien gehorsam geblieben seyen. Allein schon Dadjesu (430—65) hielt eine Synode, in welcher festgesetzt wurde, daß man den Erzbischof oder Katholikos von Seleucia weder verklagen noch richten dürfe, sondern ihm unbedingten Gehorsam zu leisten habe. In dem arabischen Synodikon und dem Nomokanon ist noch hinzugefügt, daß es nicht verstattet sey, ihn bei den Patriarchen des Occidents zu verklagen oder von ihm an diese zu appelliren, was Asseman freilich für eine spätere nestorianische Interpolation hält. Babuäus aber und Acacius scheinen sehr schwache Kirchenfürsten gewesen zu seyn, da beide, wie aus den gegen den Ersteren erhobenen Beschuldigungen und aus dem zweiten Kanon der Synode des Babäus hervorgeht, eine große Sittenverderbniß unter der Geistlichkeit duldeten, und Acacius, als aus der Schule von Edessa hervorgegangen, anfangs wenigstens sicher der nestorianischen Lehre anhing, später zwar in Constantinopel, wohin er als persischer Gesandter kam, das Anathema gegen Nestorius aussprach, aber nach seiner Rückkehr doch nicht das Geringste gegen die Anhänger und Verbreiter dieser Lehre unternahm. Derselbe klagt auch nach Barhebräus (vgl. Assem., B. O. III, p. 383 not.) darüber, daß Xenajas, monophysitischer Bischof von Mabug (Hierapolis), bekannt unter dem griechischen Namen Philoxenus als Uebersetzer des N. T. in das Syrische, ihm und den Seinigen den Namen „Nestorianer" gegeben habe, da er weder von Nestorius noch von dessen Häresie die geringste Kenntniß habe (!). Von diesem scheint also derselbe herzurühren. Sie selbst nennen sich „Chaldäer" — ein Name, der in der neueren Zeit allein für die mit der römischen Kirche unirten Nestorianer gebraucht wird — und sagen (nach Ebedjesu vgl. Assem., B. O. III, p. 354 f.), daß man sie mit Unrecht nach Nestorius benenne, der nicht ihr Patriarch gewesen sey und dessen Sprache sie nicht einmal verstehen. Er sey vielmehr ihnen gefolgt, nicht sie ihm; da sie aber gehört, daß er dieselbe Lehre vorgetragen, so haben sie die seinige durch ihr Zeugniß bestätigt.

Wenn nun diese Patriarchen noch nicht wagten, in offenen Bruch mit den Occidentalen zu treten, so war Babäus — ursprünglich Laie und als solcher verheirathet — der nach zweijähriger Vakanz den Sitz von Seleucia einnahm, der Erste, welcher damit ohne Scheu hervortrat. Er hielt eine Synode, auf welcher festgesetzt wurde: 1) daß Alles, was zwischen Barsumas und Acacius (die sich gegenseitig anathematisirt hatten) vorgefallen sey, vergessen, und deren Briefwechsel vernichtet werden solle; 2) daß es dem Patriarchen, wie den Bischöfen, Priestern und Mönchen verstattet sey, sich mit einer Frau (nicht mit mehreren, welches Unwesen schon früher überhand genommen hatte, vgl. J. A. Asseman. de catholicis seu patriarchis Chaldaeorum et Nestorianorum Commentarius Rom. 1775. 4. p. 18.) zu verheirathen*); 3) daß man dem Patr. von Seleucia

*) **Schon Barsumas hatte mit Rücksicht auf 1 Cor. 7, 9. dasselbe postulirt; jetzt aber, zu der**

unbedingten Gehorsam zu leisten habe, und 4) daß die Bischöfe bei ihren Metropoliten nicht zwei, sondern nur ein Mal jährlich, bei dem Patr. aber nicht, wie bisher, alle zwei, sondern fortan alle vier Jahre ein Mal, und zwar im Laufe des Monats Oktober, zusammen kommen sollten, um sich über kirchliche Angelegenheiten zu berathen; es sey denn, daß der Patr. besondere Gründe habe, sie früher zu berufen. — Barhebräus, der monophysitische Maphrian, sagt in Bezug auf den zweiten Kanon: Babäus habe bei Strafe des Interdikts seinen Nachfolgern in dem Patriarchat befohlen, Frauen zu nehmen, und ebenfalls den Bischöfen und Presbytern geboten, sich nach dem Tode ihrer Frauen wieder zu verheirathen — offenbar eine gehässige Verdrehung! (Vergl. Bibl. Or. III, p. 429.)

Seine Nachfolger waren ihm gleichgesinnt, alle Bisthümer wurden mit Nestorianern besetzt und sie waren eifrig darauf bedacht, ihr Gebiet nach allen Richtungen hin zu erweitern. Außer ihnen verbreiteten aber auch das Christenthum und diese Lehre zahlreiche Schriftsteller und namentlich die Mönche mehrerer Klöster in Assyrien, sowie die Zöglinge verschiedener Schulen, die an vielen Orten gegründet wurden, unter denen die älteste, die von Nisibis, bald alle andern durch ihre Berühmtheit überstrahlte. Es gingen aus denselben aber nicht nur gelehrte Theologen und tüchtige Geistliche hervor, sondern auch bedeutende Aerzte und Philosophen; sie übersetzten die griechischen Klassiker, namentlich Aristoteles, Hippokrates und Galen; sie waren in jenen Zeiten der Finsterniß fast die einzigen Bewahrer der Wissenschaften und die Lehrer der Barbaren.

Nach Arabien war das Christenthum schon in den ersten Zeiten gekommen. Nestorianer und Jakobiten suchten später ihren Dogmen dort Eingang zu verschaffen; die meiste Verbreitung erlangten aber die Ersteren; unter den Chalifen dehnten sie sich auch über Syrien und Palästina aus und unter Mar Aba II (Patr. 742—52) wird selbst ein Bischof für die in Aegypten zerstreut lebenden Nestorianer erwähnt, welcher unter dem Metropoliten von Damaskus stand; später werden auch Metropoliten von Aegypten angeführt, weil dieses mit Damaskus vereinigt war. Die Bischöfe in den verschiedenen Theilen Arabien's standen anfangs unter dem Metropoliten von Persien. Zu seinem Sprengel gehörte auch Ostindien, dessen ganze Westküste zu Anfang des 7. Jahrhunderts noch christlich gewesen seyn muß. Der Apostel Thomas wird als der Evangelist der Inder und Begründer ihrer Kirchen angesehen, daher man sie gewöhnlich „Thomaschristen“ nennt. Wahrscheinlich wanderten auch viele Christen zu den Zeiten der persischen Verfolgungen nach Indien; auch soll 345 ein Bischof mit Priestern aus Jerusalem nach Malabar gekommen seyn. Kosmas Indikopleustes (im 6. Jahrh. um 530) spricht von einer Kirche in Male (Malabar). In Calliana war ein Bischof, der in Persien ordinirt war; auf der Insel Taprobane (Ceylon) war eine Kirche mit einem in Persien ordinirten Presbyter, einem Diakonus u. s. w., aber nur für die dort stationirten persischen Kaufleute, da, wie derselbe hinzusetzt, die Eingeborenen mit ihrem Fürsten eine andere Religion hatten. Kurz nach Kosmas, um das Jahr 570 hatte Bud, der Presbyter, als Periodeutes (ein Amt, welches noch heute in der nestor. Kirche existiren soll, vgl. Assem. B. O. III, p. 219) die Kirchen von Indien zu inspiciren*); aber Jesujab von Adiabene (Patr. 650—60) klagt in seinem Schreiben an Simeon, den Metropoliten von Persien, daß durch seine und seiner Vorgänger Schuld die Kirchen von

---

Zeit des Babäus, wurde ein solches Gesetz wahrscheinlich um so nothwendiger, da die Verordnung des Königs Cavades (Kobad), die Gemeinschaft der Frauen betreffend, ohne Zweifel auch unter den Christen des persischen Reichs, und selbst unter den Geistlichen, die Zügellosigkeit und Sittenverderbniß sehr vermehrt hatte. Dieses Gesetz aber in Beziehung auf die Mönche ist so zu verstehen, daß diese nicht auf Lebenszeit sich zu ihrem Stande verpflichteten, sondern, wenn sie sich verheirathen wollten, wieder austreten konnten. So ist es noch heute bei den Nestorianern. Siehe Smith and Dwight Researches in Armenia. Boston. 1833. 8. Th. 2. p. 223.

*) Er übersetzte das bekannte Fabelbuch Kalila we Dimna aus dem Indischen in das Syrische; kurz vor ihm hatte dasselbe der Arzt Barsuje in das Altpersische übersetzt.

Indien ganz verwaist seyen, (denn erst der Patr. Timotheus gab ihnen einen Metropoliten) und das Christenthum zu Merv in Chorasan fast ganz ausgerottet sey; den Lektoren aber befiehlt er, ihren, in einer Synode von Seleucia abgesetzten Bischöfen nicht mehr zu gehorchen, neue zu erwählen und diese zu ihrer Ordination zu ihm zu senden. Von dort aus, vielleicht aber auch über Indien gelangte das Christenthum auch nach China, und das dort aufgefundene Steindenkmal, dessen Aechtheit freilich in der neuern und abermals in der neuesten Zeit, aber wohl mit Unrecht, bezweifelt worden ist, gibt Nachricht von dem glücklichen Fortgang der nestor. Kirche, von ihrem ersten Anfang unter Jesujab von Gadala im J. 636 — 781. Salibazacha (Patr. 714 — 26) ernannte zuerst einen Metropoliten für China. Um dieselbe Zeit erhielten auch Herath und Samarkand Metropoliten; in Balch, von wo aus mehrere Bischöfe nach China gesandt wurden, war schon frühzeitig ein Bisthum errichtet. In der Folgezeit verbreiteten sie sich auch durch die Tatarei.

Der Zustand der Nestorianer war in den verschiedenen Zeiten und unter den verschiedenen Regenten und Dynastien, welche nach und nach den Orient beherrschten, ein sehr verschiedener. Vertrieben aus dem römischen Reiche, fanden sie anfangs eine willkommene Aufnahme bei den Persern, welche fast in fortwährender Fehde mit den römischen Kaisern lebten. Allein diese Ruhe konnte nicht von langer Dauer seyn, da die Sassaniden, welche durch Wiederbelebung des zoroastrischen Cultus das parthische Reich gestürzt hatten, diesen auch nicht allein zum herrschenden, sondern zum alleinigen in ihren Staaten zu machen strebten. Jedoch scheinen die spätern Regenten dieser Dynastie mehr die Politik als die Religion im Auge gehabt zu haben; und es wurden daher die Christen, d. h. die Nestorianer, fast nur bedrückt, wenn Kriege mit den griechischen Kaisern ausgebrochen waren. Pherozes (Firuz) war vielleicht durch Barsumas günstig für die Nestorianer gestimmt worden, während er die Katholiken ausrotten ließ. Cavades (Kobad) fing erst nach seiner Rückkehr von den Hunnen, zu denen er aus dem Gefängniß geflohen war, Krieg mit dem griechischen Kaiser an, welcher vier Jahre dauerte und die Veranlassung zu einer Christenverfolgung gab. Er hatte die Gemeinschaft der Frauen geboten. Deßhalb hatten sich die Großen des Reichs gegen ihn empört und ihn in das Gefängniß geworfen, aus dem er durch die List seiner Schwester entkam. Sein Bruder, Dschamasp, welcher an seiner Stelle regierte, hob sogleich dieses Gebot wieder auf und, da dasselbe wahrscheinlich auch auf die Christen einen verderbenden Einfluß ausgeübt hatte, so hielt Babäus mit Einstimmung des Dschamasp jene Synode, durch deren Beschlüsse er dem Unwesen zu steuern suchte. Nach Barhebräus (B. O. II, p. 409) soll Kobad mit Hülfe der Griechen zu dem Thron wieder gelangt seyn, und in Folge dessen die Nestorianer mit Gewalt zu dem katholischen Glauben zurückgeführt haben; doch berichten die ersten Autoren davon nichts, und das Erstere stimmt auch nicht zu den übrigen Relationen. Aber gegen das Ende seiner Regierung trat ein Schisma bei den Nestorianern ein, welches zwölf Jahre gedauert haben soll, indem zwei Patriarchen von verschiedenen Parteien, Nerses und Elisäus, zugleich gewählt wurden, deren Jeder wieder Bischöfe seiner Partei ernannte. Nachdem Nerses im Gefängniß gestorben und Elisäus in einer Synode von den Bischöfen abgesetzt worden, erwählten diese Paulus, welcher aber nur wenige Monate regierte und Mar Aba I oder „den Großen“, einen zum Christenthum bekehrten Magier, zum Nachfolger hatte, 536—52. Dieser übersetzte die Liturgie der N. aus dem Griechischen in das Syrische, welche noch heute in den nest. Kirchen gebraucht wird, und entwickelte, abgesehen von vielen andern literarischen Arbeiten, eine außerordentliche Thätigkeit, um die Kirchenzucht zu heben und Friede und Ordnung aller Orten wiederherzustellen. Er machte zu diesem Zwecke Rundreisen in verschiedene Provinzen des Reichs, sandte Hirtenbriefe an die entfernteren Gemeinden, und hielt 544 eine Synode, auf welcher, was bis auf den heutigen Tag in dieser Kirche Gültigkeit hat, bestimmt wurde, daß weder der Patriarch noch die Bischöfe verheirathet seyn dürfen; zugleich bestätigte er die frühern Canones und verordnete, daß man sich streng an das nicänische Glaubens-

bekenntniß, in der Erklärung der heiligen Schrift aber an die Worte des Theodorus von Mopsveste zu halten habe. Da aber durch das erwähnte Schisma an vielen Orten zwei Metropoliten oder zwei Bischöfe eingesetzt waren, so setzte er die Unruhe stiftenden und unwürdigen Beamten ab und von zwei gleich Würdigen ließ er den Aeltern im Amte, der Andere aber mußte bis zu dessen Erledigung in seine frühere Stellung zurückkehren. Der Patr. Ezechiel (577—80) hielt gleich im ersten Jahre, Febr. 577, eine Synode, deren Hauptgegenstand ein Edikt gegen die Messalianer war. Da unter Kobad, und mehr noch unter Chosrov I, Nuschirvan, die Monophysiten sich in dem persischen Reiche weit verbreitet hatten, so ernannte damals Jacob Baradäus, als ökumenischer Metropolit in Stellvertretung der eingekerkerten Patriarchen einen Metropoliten des Orients, Achudemes, den Barhebräus als den ersten Maphrian des Orients anführt. Alles dieß geschah unter der Regierung des Chosrov I, welcher nach einer Volkssage am Ende seines Lebens Christ geworden seyn und seinen Nachfolgern alle fernern Kriege mit den Griechen untersagt haben soll. Er selbst führte viele Kriege mit denselben und scheint dann jedesmal die Christen verfolgt zu haben. Hormuzd IV, sein Sohn, und Chosrov II begünstigten die Nestorianer sehr, namentlich aber der Letztere, welcher alle übrigen Christen seines Reiches zwang, zu ihnen überzutreten; zuletzt jedoch verfolgte und bedrückte er sie, da sie gegen seinen Willen den Gregorius zum Patriarchen erwählt hatten, nach dessen 608 erfolgtem Tode er ihnen verbot, einen Andern zu wählen. So blieb der Stuhl des Patriarchen 20 Jahre erledigt, bis Schiruje (Siroës) an des ermordeten Vaters Stelle trat, welcher gegen alle Christen gleich günstig gestimmt war. Seine Nachfolger unternahmen ebenfalls nichts gegen sie, und regierten auch zu kurze Zeit und in zu bedrängten Verhältnissen, um an etwas Anderes als an die Erhaltung des Thrones und Lebens denken zu können.

Unter den Chalifen fanden nur selten Bedrückungen der Nestorianer statt; im Gegentheil rühmen sie sich mehrerer Freiheitsbriefe, deren Wahrheit zum Theil wenigstens wohl mit Recht bezweifelt wird. Den ersten erlangte nach ihrer Angabe der Patr. Jesujab von Gadala, welcher von 628—47 regierte und die letzten persischen Könige sah. Er soll selbst zu Muhammed gegangen seyn und von ihm denselben erlangt haben, welcher noch vorhanden und von Gabriel Sionita, Paris 1630, zuerst edirt worden ist. Einen zweiten erhielt derselbe von Omar mit der Zusicherung einer völligen Freiheit von Abgaben für sich, seine Brüder, Diener und Nachfolger, welcher bis zu Anfang des 14. Jahrhunderts noch als vorhanden erwähnt wird; und Aly gab dem Maremes, Nachfolger des Jesujab, damaligem Bischof von Nisibis, weil er sein Heer bei der Eroberung von Mosul mit Proviant versehen hatte, ein Schreiben, worin er ihn und alle christlichen Unterthanen den Seinigen dringend empfahl. Aehnliche schriftliche Zusicherungen wurden verschiedenen ihrer Patriarchen von Muktedir billah, Kader billah und dessen Nachfolgern ertheilt, und schon Jesujab von Adiabene (650—60) schreibt an Simeon, den Metropoliten von Persien, daß die Araber dem Christenthum nicht nur nicht entgegen seyen, sondern vielmehr diese Religion rühmen, ihre Priester und Gläubigen ehren und selbst die Kirchen und Klöster unterstützen. Da sich die Nestorianer durch Tüchtigkeit und wissenschaftliche Bildung auszeichneten, so bekleideten Viele von ihnen Stellen als Gouverneure von Städten und Distrikten, sowie andere hohe Aemter, namentlich aber die von Leibärzten, unter denen die Familien Mesve, Bochtjesu, Honain in mehreren Generationen besonders berühmt sind, und von Sekretären bei Chalifen und Emirs. Das Ansehen dieser Aerzte und Sekretäre war so groß, daß keine Patriarchenwahl oder sonst wichtige Berathung in kirchlichen Angelegenheiten ohne ihr Wissen und ihre Zustimmung vorgenommen wurde. Auf diese Weise erlangten die Nestorianer ein bedeutendes Uebergewicht über die andern christlichen Sekten, und die Chalifen Kajim beamr illah und Muktedir billah gaben den Patriarchen Sabarjesu (mit dem Beinamen Zanbur) und Ebedjesu in ihren Diplomen die schriftliche Zusicherung, daß nicht bloß die Nestorianer, sondern auch die römischen, d. i. die katholischen (die Melchiten), und die jakobitischen Christen ihnen unter-

geben und gehorsam seyn sollten. Mit Ausnahme einer durch Verläumdung der Christen unter Harun al Raschid stattgefundenen kurzen Verfolgung finden wir während dieser ganzen Zeit nur noch zwei erwähnt, deren erstere von Mutewekkil besonders gegen die Nestorianer gerichtet war, als sein Leibarzt Bochtjesu ihn erzürnt hatte, die zweite aber von dem fatimidischen Chalifen, dem Wütherich Hakim beamr illah, gegen die Christen aller Confessionen und zugleich auch gegen die Juden ausging, aber, so grausam sie war, sich doch nur auf seine Staaten, Syrien, Palästina und Aegypten, erstrecken konnte. Die Macht der Leibärzte und Sekretäre übte aber zuweilen auch einen verderblichen Einfluß, so daß sie nach eigener Willkür Patriarchen ein- und absetzten und ihren Willen bei den Chalifen durchzusetzen wußten. — Seitdem Bagdad erbaut und zur Residenz erhoben war, residirten auch dort die Patriarchen. Dort wurden sie erwählt, aber in Seleucia ordinirt. Ananjesu II war der Erste, der in Bagdad erwählt wurde. Mar Aba II residirte in Wasit, und nach der Erbauung von Sermenra durch Mutasim 220 d. H. residirten auch dort einige Patriarchen.

Als Hulagu Chan im J. 1258 Bagdad eroberte, ließ der P. Machicha sämmtliche Christen aller Confessionen in einer Kirche versammeln, und rettete sie auf diese Weise vor dem Blutbade, welches die Mongolen dort anrichteten. Hulagu und die Meisten seiner Nachfolger waren günstig gegen die Christen und insbesondere gegen die Nestorianer gestimmt, theils, weil diese gleich ihnen Gegner der Muhammedaner, ihrer politischen Feinde, waren, theils, weil der Buddhismus, dem sie ergeben waren, so viel in seinem Cultus aus dem nestorianischen entlehnt hatte, daß die ersten christlichen Beobachter in demselben eine Nachäffung des Christenthums durch den Teufel wahrzunehmen glaubten, theils endlich, weil ihre Gemahlinnen zum Theil wenigstens Christinnen waren, und einige Fürsten selbst sich zu dem Christenthum bekehrt haben sollen. Dieß war eigentlich in Tenduch, dem Lande der Keraït der Fall, wo nach verschiedenen Nachrichten schon seit dem eilften Jahrhundert der Nestorianismus eine allgemeine Verbreitung erhielt, und dessen Fürsten sich zu demselben Glauben bekannt zu haben scheinen. Der Titel derselben, Ung oder Vang Chan, konnte leicht durch Verstümmelung zu dem Namen Joan, Johannes geführt und so die Veranlassung zu der Sage von dem Presbyter oder Priester Johannes, als einem mächtigen König, gegeben haben, welche später, als man die Nichtigkeit derselben erkannt hatte, auf den bis dahin unbekannt gebliebenen christlichen König in Aethiopien übertragen wurde. Dschingis Chan selbst nahm eine Tochter des von ihm vernichteten Vang Chan, Toghrul, zur Gemahlin, und sein Sohn Dschaghataï soll nach Marco Polo sich zu dem Christenthum bekannt haben. Das Geschlecht des Vang Chan von Tenduch blieb auch bis auf Marco Polo in Blutsverwandtschaft mit dem Kaiserhause, und dem Pater der Minoriten Johannes de Monte Corvino gelang es in der That, einen dortigen Prinzen, Nachkommen des Vang Chan, den er Georg nannte, mit vielen Nestorianern aus seinem Gefolge im J. 1292 zu dem katholischen Glauben zu bringen. Jedoch war der Bestand dieser katholischen Gemeinde nur von sehr kurzer Dauer, da schon nach seinem Tode sein Sohn Johannes 1299 mit allen Uebrigen zu dem Nestorianismus zurückkehrte. Derselbe Pater Johannes de Monte Corvino erbaute auch die erste christliche Kirche in Peking, da er bei Kublaï Chan in Gnaden stand, mit Glockenthurm, und taufte 6000 Personen, wofür ihn der Papst zum Archiepiscopus Cambaliensis ernannte. Asseman nennt unter den Herrschern und Prinzen aus der Familie Dschingis Chan's, außer dem erwähnten Dschaghataï, als Christen noch Sartâk, Sohn des Bathu Chan, an welchen P. Innocenz IV bei seinem Uebertritt ein Gratulationsschreiben sandte, und Gujuch Chan, Sohn des Uchathaï (Octaï) Chan; als zweifelhaft führt er an Mangu Chan und Kublaï Chan (der Erstere nach dem Armenier Haytho, der Andere nach einem Briefe des P. Nicolaus III Christ), ferner Hulagu Chan und Abaga Chan, beide ebenfalls zweifelhaft, doch günstig für die Christen gestimmt. Aber der Bruder und Nachfolger des Letzteren wurde unter dem Namen Achmed Chan Muhammedaner. Arghun Chan versprach Christ zu werden, sobald er Jerusalem ero-

bert haben würde. Kaigatu, Sohn des Abaga, soll nach Haytho Christ gewesen seyn; Cassan war Anfangs den Muhammedanern günstig, durch die er zu dem Throne gelangt war, daher sein Heerführer Neuruz alsbald die Christen hart verfolgte; später aber, als er sich auf dem Throne befestigt sah, verfolgte er diese und begünstigte die Christen. Chodabende, zweiter Sohn des Arghun, bei den Tartaren Oldschaïtu genannt, ward durch seine christliche Mutter zu dem Christenthum gebracht, und erhielt in der Taufe den Namen Nikolaus, aber nach deren Tode wurde er Moslem und nannte sich Muhammed Ghaiath ed din; auch sein Sohn, Abu Saïd, mit dem Beinamen Behadur Chan, war wahrscheinlich Muhammedaner und so auch dessen Nachfolger, unter denen das Reich in mehrere Dynastien zerfiel, bis Timur diese wieder unter seinem Scepter vereinigte. Nach ihm herrschten die Turkomanen in Mesopotamien, Chaldäa, Medien und Persien; in Indien ward von seinen Nachfolgern das Reich der Mongolen gegründet, und in Westasien entstand das türkische Reich.

Die viele Jahrhunderte lang andauernde und nur selten unterbrochene günstige Lage der Christen unter der Herrschaft der Araber und Mongolen hatte dem Nestorianismus eine außerordentliche Verbreitung im Osten von Asien verschafft, welche unter den Arabern angebahnt, einen glücklichen Fortgang unter den Mongolen hatte, da zu der Zeit ihrer Oberherrschaft ein lebhafter Verkehr mit jenen Gegenden, ihrem Heimathlande, wo auch die Residenz des Großchans war, stets unterhalten wurde. Hulagu hatte (nach Haytho) Christen die Aufsicht über Lager und Städte übertragen und dem Patr. Machicha einen Palast in Bagdad zu seiner Residenz überwiesen. Abaga Chan bestätigte ihm diese Schenkung, doch mußte er wegen eines selbst verschuldeten Tumultes (da er einen christlichen Renegaten in den Tigris werfen ließ) die Stadt verlassen und nach Arbela ziehen; sein Nachfolger war ein uigurischer Türke, Jaballaha, den er erst zum Metropoliten von China ernannt hatte. Der Uebertritt von Achmed Chan, Chodabende und dessen Nachfolgern zu dem Islam hatte zwar zur Folge, daß die Begünstigungen der Christen aufhörten, doch finden wir nichts von offenbaren Bedrückungen verzeichnet; nur Timur verfolgte Christen und Muhammedaner auf gleiche Weise. Seitdem unterblieben die Verbindungen mit dem fernen Osten, die dortigen Gemeinden verkümmerten ganz. Der Islam drang immer weiter vor und verdrängte oder vernichtete die Christen, wie in der Tartarei, so in Indien, wo sich nur kleine Gemeinden noch erhielten. Dasselbe geschah bald nachher unter den fanatischen Schiiten in Persien und eben so unter den moslemischen Dynastien in Vorderasien. Dazu kam noch, daß die Päbste, namentlich seit dem Auftreten der den Christen günstigen Mongolen durch lebhaften Briefwechsel mit den Fürsten und durch stets erneuerte Absendung von Missionaren dem Nestorianismus entgegen arbeiteten und Viele von ihnen ab- und dem katholischen Glauben zuwendeten, bis sie endlich fast ganz auf die kurdischen Gebirge beschränkt wurden, wo sie mit Ausnahme von wenigen Gemeinden in Ostindien noch jetzt unter fortwährendem Kampfe mit den sie umgebenden Kurden und umlagert von katholischen Missionaren, sich in geringer Anzahl erhalten und an den amerikanischen Missionaren, die seit 1834 segensreich unter ihnen wirken, eine treue Stütze gewonnen haben. Der Erste, welcher zu dem katholischen Glauben übertrat, war der Metropolit Sahaduna, welcher von dem persischen König Siroës (Schiruje), zugleich mit dem neuerwählten Patr. Jesujab von Gadala 628 an den byzantinischen Hof gesandt wurde, um den Frieden zu vermitteln, und dort übertrat. Kurz darauf machte der Kaiser Heraklius eine Reise nach Assyrien und überredete viele Nestorianer und Monophysiten zum Uebertritt. Sahaduna, von dem Patr. Maremes freigesprochen, ward von dessen Nachfolger Jesujab von Adiabene excommunizirt, weil er nach dessen Versicherung drei Mal mit Schrift und Siegel und fünf Mal öffentlich und mündlich sein (nestor.) Glaubensbekenntniß abgelegt habe und eben so oft wieder abgefallen sey. — Die zweite Vereinigung mit der katholischen Kirche war nur eine eingebildete. Der Pabst Innocenz IV hatte einige Bischöfe mit einem Schreiben an Rabban Ara, Vicarius des Orients (nicht „Patriarch" wie Raynaldus angenommen) der Nesto-

rianer geschickt, worauf dieser mit orientalischer Devotion im J. 1247 antwortet, und ihm den Erzbischof von Jerusalem und seine Brüder in Syrien empfiehlt; zugleich legt er ein von dem Erzbischof von Nisibis verfaßtes und von zwei andern Erzbischöfen und drei Bischöfen unterschriebenes Glaubensbekenntniß bei, in welchem Maria als *χριστοτοκος* bezeichnet wird. Nicht anders verhält es sich mit den zwei gleichzeitigen Schreiben des jakobitischen Patriarchen Ignatius und des Maphrian Johannes*). — An den Patr. Jaballaha (1281—1317) hatte der P. Nikolaus IV im J. 1288 ein Schreiben nebst Glaubensformel gesandt, und sein Nachfolger Benedikt XI erhielt von demselben im J. 1304 ein Gegenschreiben, worin er die römische Kirche die Mutter und Lehrerin aller andern, den Pabst aber den Oberhirten der ganzen Christenheit nennt. Daraus, wie aus dem beigelegten, orthodox scheinenden Glaubensbekenntniß, schließt Asseman, daß Jaballaha sich der römischen Kirche angeschlossen habe. Wie dem aber auch sey, so hatte dieß wenigstens keinen weitern Einfluß auf seine Nachfolger. Dagegen wurden unter P. Eugenius IV sämmtliche Nestorianer auf der Insel Cypern 1445 mit ihrem Metropoliten Timotheus von Tarsus durch den Missionar, Erzbischof Andreas, zum Uebertritt bewogen, und eine nachhaltigere Vereinigung mit der römischen Kirche fand in der Mitte des 16. Jahrhunderts statt. Die Nestorianer waren damals schon auf ein kleines Häuflein zusammengeschmolzen, welches — abgesehen von den Thomaschristen in Indien — mit wenigen Bischöfen fast ganz auf die kurdischen Gebirge zurück gedrängt war. Das Patriarchat war seit geraumer Zeit schon erblich geworden, indem dem Oheim der Neffe zu folgen pflegte. Als der P. Simeon 1551 gestorben war, maßte sich dessen Neffe Bar Mama, mit Hülfe des einzigen noch übrigen Metropoliten, Ananjesu, die Patriarchenwürde an. Es versammelten sich deßhalb die drei noch übrigen Bischöfe von Arbela, Salmas und Azerbeidschan (welche allein schon der Bestimmung gemäß zu einer Patriarchenwahl genügten) mit Priestern, Mönchen und Gemeindevorstehern in Mosul und wählten Johannes Sulaka, Mönch oder Abt des Klosters Hormuzd, zum Patriarchen. Um dieser Wahl einen besondern Nachdruck gegen jenen Simeon Denha Bar Mama zu geben, sandten sie ihn zur Weihe nach Rom. Auf der Rückkehr wurde er, wie Asseman behauptet, auf Anstiften seines Gegenpatriarchen, in Amid (Diarbekir) gefangen genommen und im Gefängniß ermordet. Sogleich wurde ein Anderer an seine Stelle erwählt, und so erhielt sich diese katholische Partei gegen 100 Jahre. Jener Simeon Denha hatte aber deßhalb, unterstützt von den treugebliebenen Nestorianern, sein Patriarchat nicht aufgegeben, sondern behielt es bis zu seinem Tode 1559, worauf seine Anhänger sogleich einen Andern erwählten, welcher mit seinen Nachfolgern den Namen Elias annahm. Unter diesen war auch Einer, welcher von P. Paul V aufgefordert, in den Jahren 1607 und 1610 Schreiben mit orthodoxen Glaubensbekenntnissen nach Rom schickte und kurz vor seinem Tode in einer Synode zu Amid 1617 die Forderungen des Papstes annahm; seine Nachfolger entsagten aber wieder der Vereinigung. Endlich erwählte 1684 P. Innocenz XI abermals einen Patriarchen, welcher gleich seinen Nachfolgern in Amid (Diarbekir) residirte und den Namen Joseph erhielt, den auch die folgenden beibehalten haben. Seit dieser Zeit existirt ein Patriarch der Chaldäer (katholisch gewordenen Nestorianer) unter dem Namen Joseph, welcher jetzt in Mosul residirt, und ein Anderer für die Nestorianer, der den Namen Simeon führt, sich aber ebenso „Patriarch der Chaldäer" nennt und seinen Wohnsitz in dem kurdischen Gebirge, und zwar in Kotschannes, nahe bei Dschulamerk, hat. Die Zahl der Letzteren wurde im J. 1833 auf 14,054 Familien oder 70,000 Seelen angegeben (vgl. Smith and Dwight Researches etc. II. p. 218. f.).

Die „Thomaschristen" in Indien erhielten zuerst unter dem Patriarchen Timotheus (778—820) einen Metropoliten und von dieser Zeit an auch ihre Bischöfe unmittelbar von dem Patriarchat. Sie erlangten von den einheimischen Fürsten bedeutende Privile-

*) Von der ephemeren Bekehrung in dem Lande Tenduch durch Johannes de Monte Corvino ist schon oben gesprochen worden.

gien, welche großentheils aus dem Anfang des 9. Jahrhunderts herrühren und auf Thomas Cananäus, auch Mar Thomas genannt, zu beziehen sind, der aber wahrscheinlich nicht Bischof, sondern ein sehr begüterter und einflußreicher Kaufmann war. Durch diese und ihre große Vermehrung gelangten sie allmählich dazu, einen eigenen Staat zu bilden und eigene Könige zu ernennen, nach deren Aussterben ihr kleines Reich durch Erbschaft an die Beherrscher von Cochin überging. Durch die Streitigkeiten und Kämpfe der kleinen indischen Fürsten unter einander, welche die Muhammedaner geschickt zu ihrem Vortheil benutzten, wurden sie sehr gedrückt und boten deßhalb 1502 dem dort gelandeten Vasco de Gama die Krone an. — Ihre Verbindung mit dem nestor. Patriarchat scheint bald unterbrochen worden zu seyn. Um 1120—30 soll ihr geistliches Oberhaupt, Johannes, nach Constantinopel, um dort den Bischofsmantel sich zu erbitten, gekommen und von da nach Rom gereist seyn. Später war die indische Kirche ganz verwaist, so daß nur noch ein Diakonus übrig war, welcher alle geistlichen Funktionen zu verrichten hatte. Daher wurden 1490 Georgius und Josephus zu dem nestor. Patr. Simeon gesandt, um sich einen Bischof von ihm zu erbitten. Beide wurden zu Priestern ordinirt und ihnen die beiden Mönche, Thomas und Johannes, als Bischöfe beigegeben. Johannes blieb in Indien und residirte in Cranganor, Thomas aber kehrte bald zurück. Der Patr. Elias († 1502) setzte drei Mönche, Jaballaha als Metropoliten, Jakobus und Denha als Bischöfe ein und sandte sie mit Thomas nach Indien. Sie fanden Mar Johannes noch am Leben und berichteten, daß sie an 30,000 christliche Familien dort gefunden haben, welche in zwanzig Städten zerstreut lebten; spätere portugiesische Berichte geben theilweise nur 16,000 christliche Familien an. Bald verarmten sie sehr, gedrückt von verschiedenen Seiten, daher sie die Portugiesen um Schutz baten und ihnen versprachen, den König Emmanuel als ihren alleinigen Herrscher anzuerkennen. Dieß gereichte zu ihrem Verderben. Denn bald wurden sie wegen dieses Schutzes von den einheimischen Fürsten, bald aber auch von den Portugiesen selbst hart bedrückt. Es kamen päbstliche Emissäre, namentlich Jesuiten, welche List und Gewalt anwendeten, um sie dem Pabst zu unterwerfen. Der Erzbischof von Goa, Alexius Menez, zwang sie mit Gewalt, die Beschlüsse der 1599 zu Diamper gehaltenen Synode anzunehmen, so daß nur wenige Gemeinden in den Gebirgen treu und standhaft bei dem Glauben ihrer Väter verharrten. Aber in dem Jahre 1653, fast zu derselben Zeit, da das chaldäische Patriarchat wieder einging, schüttelten auch die mit Gewalt zu dem Uebertritt Bewogenen in einem allgemeinen Aufstand das römische Joch der ihnen verhaßten Jesuiten wieder ab, welches ihnen wieder aufzubürden seit dieser Zeit die Barfüßer-Karmeliter mit mehr Eifer als Glück sich bemüht haben. — Noch sollen 70,000 Seelen sich zu den Thomaschristen zählen, die unter britischer Hoheit einen eigenen kleinen Staat bilden, welcher durch Priester und Aelteste regiert wird.

Außer diesen Nestorianern leben auf der Küste Malabar und in Travancore noch an 200,000 Jakobiten. Diese scheinen erst seit dem 16. Jahrhundert dahin gekommen zu seyn. Die Veranlassung dazu hatte vielleicht jener Aufstand gegen die Katholiken gegeben. Der jakobitische Patriarch sandte Gregorius von Jerusalem als Metropoliten nach Indien; ihm folgte Andreas, dann Basilius als Maphrian, nach diesem Johannes, und darauf Thomas, welcher 1709 und 1720 an den jakobitischen Patr. Ignatius schrieb. In dem letzten Briefe theilt er demselben unter Anderm mit, daß im J. 1709 Gabriel aus Ninive, als Metropolit gesandt von dem Patr. Elias, zu ihm gekommen sey, den er, weil er zwei Naturen und zwei Personen in Christo angenommen, als Ketzer (Nestorianer) erkannt habe. — Frühere Uebertritte zu den Jakobiten, frühere jakobitische Geistliche und Kirchen in Indien sind mindestens sehr zweifelhaft. Schließlich füge ich noch hinzu, daß mir der jakobitische Priester in Dschezire vier jakobitische Bischöfe als gegenwärtig in Indien angestellt nannte, von denen der Eine in Cochin residire, den Sitz der drei Andern wußte er aber nicht anzugeben.

Außer den angegebenen Schriften sind noch zu vergleichen: **Hohlenberg, de origi-**

nibus et fatis ecclesiae christianae in India orientali. Havniae. 1822. 8. Bruns, neues Repertorium für die theol. Literatur und kirchliche Statistik. Bd. 1. S. 185 ff. Band 2. S. 90 ff. Band 3. S. 84 ff. Band 5. S. 198 ff. S. 292 ff. Band 6. S. 86 ff. C. Ritter's Erdkunde. Bd. 2. 7. 9.—11. an vielen Stellen. Justin Perkins, a residence of eight years in Persia. Andover. 1843. 8.

Petermann.

Nestorius und die nestorianische Streitigkeit bis zum Jahre 489. Das Auftreten des antiochenischen Presbyters Nestorius, der 428 zum Patriarchen von Constantinopel erhoben worden war, gegen das Prädikat der Gottesgebärerin (*θεοτόκος*), welches die gläubige Verehrung der Mutter des Herrn beilegte, bezeichnet den Eintritt der großen christologischen Kämpfe, welche in verschiedenen Stadien von da an durch dritthalb Jahrhunderte die griechische Kirche bewegen sollten. Die Gegensätze, welche ihre Vermittelung, die Probleme, welche ihre Lösung hier suchten, hatten sich bereits im vierten Jahrhundert in der Stille gebildet und waren in Vorspielen, wie z. B. im Streit mit Apollinaris, schon hervorgetreten. Die große Arbeit des vierten Jahrhunderts am Trinitätsdogma hatte die Aufmerksamkeit überwiegend bei dem Verhältniß des Göttlichen in Christo zur Gottheit überhaupt festgehalten, und es mußte erst nach und nach klar werden, wie die hierin gewonnenen Resultate ihre Frucht auch in tieferer Durchbildung der Christologie abzusetzen hatten. — Der eigentliche Doketismus konnte als überwunden gelten, und ebenso hatte Origenes die bestimmtere Anerkennung einer menschlichen Seele in Christo angebahnt. Allein diese Lehre des Origenes hing in ihrer bestimmten Fassung so sehr mit der ganzen Eigenthümlichkeit der origenistischen Theologie zusammen, daß sie nicht ohne Weiteres Gemeingut der Kirche werden konnte. Daher fand in dieser Beziehung noch Schwanken statt. Genauere Erörterung hatten zunächst die Arianer angeregt, welche lehrten, daß der Sohn Gottes nur Fleisch zur Umhüllung seines höheren Wesens angenommen, in diesem also selbst die Stelle des inneren Menschen, der Seele, eingenommen habe; sie lehrten also ein *σαρκωθῆναι* im Gegensatz zum *ἐνανθρωπῆσαι*, da der Sohn Gottes ihnen selbst ein Geschöpf war, das nicht mit einem anderen endlichen Wesen zur Einheit der Person verbunden gedacht werden konnte, sondern nur eines Leibes bedurfte, um als irdisches Wesen in der Sphäre der Menschen zu erscheinen. Als Geschöpf ist der Logos selbst, nicht eine mit ihm vereinigte menschliche Seele, Subjekt der sittlichen Entwickelung Christi, indem er mit geschöpflicher Freiheit Tugend übt, auf ihn selbst also fallen alle leidentlichen Zustände des irdischen Lebens Christi. Von ganz entgegengesetzter Seite war Marcell von Ancyra (s. d. Art.) zu einer ähnlichen Aufhebung des Menschlichen gelangt, da ihm in Christo der Logos nach seiner Weltwirksamkeit durch Assumtion des Fleisches Sohn Gottes wird, ein vorübergehendes Hypostatischwerden des Logos, bedingt durch die angenommenen Schranken des Fleisches, wobei der Persönlichkeit Christi nur vorübergehende Bedeutung zukommen kann. Aber sogleich zeigt sich auch in Photin das Ueberschlagen dieser Richtung auf die entgegengesetzte Seite: das Göttliche reducirt sich auf erleuchtende Einwirkung des sich ausdehnenden Logos, die eigentliche Person aber wird durch einen bloßen, also auch vollständigen Menschen constituirt. Im Unterschied von diesen beiden die Wahrheit der Menschwerdung beeinträchtigenden Extremen suchte nun Apollinaris (s. d. Art.), von der orthodoxen Trinitätslehre ausgehend, eine wirkliche Menschwerdung Gottes im strengen Sinne festzuhalten. Indem er aber das Hauptgewicht darauf legt, daß diese Idee der Menschwerdnung nicht verflüchtigt werde in die Vorstellung eines gottbegeisterten, unter der Einwirkung des Logos stehenden Menschen (*ἄνθρωπος ἔνθεος*), sondern daß Christus wirklich als Mensch gewordener Gott (*θεὸς ἔνσαρκος*) erscheine, so läßt er den Logos zwar einen menschlichen Leib und eine niedere Seele annehmen, ihn selbst aber die Stelle des menschlichen vernünftigen Geistes (*νοῦς*) vertreten, um die Identität des ewigen Logos und der historischen Person Christi festzuhalten, und die Einheit der Person nicht durch die Zweiheit vollständiger

Naturen (δύο τέλεια) zu sprengen. Auch dieser anziehend und mit religiöser Wärme durchgeführte Versuch konnte das christliche Bewußtseyn nicht befriedigen. Alles drängte jetzt zu genaueren Bestimmungen. Athanasius hatte früher sich noch sehr unbestimmt ausgedrückt, von Erscheinung des Logos im Leibe, Annahme eines Leibes &c. gesprochen (bes. de incarn.), ähnlich Cyrill v. Jerus. Das Erscheinende in Christo ist der Mensch, das Nicht-Erscheinende Gott. Später trieb jedoch der Gegensatz gegen arianische und photinianische Vorstellungen und gegen Apollinaris weiter. So stellt die Alex. Synode von 362 den Satz auf, daß Gott in Christo anders gewohnt habe, als in den Propheten, das Wort selbst Fleisch geworden und daß der Erlöser keinen unbeseelten Leib, keinen empfindungs- und geistlosen Leib angenommen (ἄψυχον, ἀναίσθητον, ἀνόητον σῶμα). Wie wahrhafter Sohn Gottes, so sey er auch wahrhafter Menschensohn, und zwar in Einheit und Identität der Person. Für die behauptete Vollständigkeit der menschlichen Natur tritt hier auch der die bedeutendsten Kirchenlehrer leitende Gesichtspunkt hervor, daß nur eine Vereinigung Gottes mit einer vollständigen Menschennatur die Erlösung und Wiederherstellung des ganzen Menschen bewirken könne. Dieß ist zunächst der feste Ausgangspunkt für die Bekämpfung des Apollinaris (Athan. Greg. v. Naz. v. Nyssa). Beide Seiten sind in ihrer vollen Wahrheit, also auch die menschliche in ihrer Vollständigkeit festzuhalten. Ohne diese könnte Christus nicht die ganze menschliche Natur erlösen, könnte nicht unser Vorbild seyn, und keineswegs wird er durch dieselbe in die Sündlichkeit hineingezogen, da diese nicht nothwendig zur Natur des Menschen gehört, ja gerade Corruption derselben ist. Stand nun aber diese Vollständigkeit der menschlichen Natur als kirchliches Postulat fest, so drängte sich um so mehr die Aufgabe auf, die gleichfalls postulirte Einheit der Person in der innigen Vereinigung beider Seiten nachzuweisen. Allerdings hatte hier Apollinaris von seinen Voraussetzungen aus leichtere Arbeit; und so sehen wir auch Athanasius in einer berühmten Stelle (de incarn. v. opp. ed. Montf. II, 1) im Interesse der Einheit der Person zu Ausdrücken greifen, die apollinaristisch klingen: derselbe ist Sohn Gottes und Gott nach dem Geiste, Menschensohn nach dem Fleische; wir schreiben einem Sohne nicht zwei Naturen, deren eine angebetet, die andere nicht angebetet werde, sondern eine Fleisch gewordene Natur des Gottes-Logos, zu (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη)*). Doch erkennt er sonst eine menschliche vernünftige Seele Christi an, und behauptet nur eine unlösliche ungetrennte Einigung beider Seiten, die er auch σύγκρασις ἄλυτος nennt, ohne dadurch eine ununterscheidbare Mischung oder Verwandlung behaupten zu wollen. Von dem älteren Sprachgebrauche, nach welchem ὑπόστασις = οὐσία, ausgehend, lehnt er eine ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν ab (weil sonst die Menschheit in Christo mit der Gottheit gleiches Wesens, ὁμοούσιος, seyn müsse), und will dagegen eine ἀσύγχυτος φυσικὴ ἕνωσις oder ἕνωσις κατὰ φύσιν, das heißt, zu einem einheitlichen persönlichen Wesen (also gerade im Gegensatz zum späteren Sprachgebrauch), wobei der Logos durchaus als das eigentliche Subjekt, das Personbildende, gedacht ist.

Die beiden Gregore begründen nun aber in ihrem Kampfe mit Apollinaris den später allgemeinen Sprachgebrauch von zwei Naturen in Christo, so aber, daß dadurch nicht zwei Söhne gesetzt seyen (δύο φύσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, so daß Christus zwar ἄλλο καὶ ἄλλο, aber nicht ἄλλος καὶ ἄλλος sey). Für die Möglichkeit einer solchen Vereinigung berufen sie sich darauf, daß zwar Körper sich gegenseitig ausschlössen, nicht aber geistige Wesen; diese könnten sich auf's Innigste mit einander und mit Körpern vereinigen (Analogie von Leib und Seele). Insbesondere sehen sie gerade im Menschengeiste das Mittelglied, durch welches die Verbindung Gottes mit dem Fleisch vermittelt sey. Die Art aber, wie sie nun diese Vereinigung beschreiben, zeigt, daß sie die von Apollinaris hervorgehobene Schwierigkeit, zwei vollkommene Wesen in persön-

*) Ueber die Zweifel an der Aechtheit dieser und ähnlicher Schriften aus dem vierten Jahrhundert s. Gieseler, Kirchen-Gesch. I, 2. S. 133.

licher Einheit zu denken, noch keineswegs überwunden haben. Denn nicht nur betrachten sie die menschliche Natur durchaus als das Unselbständige, den Logos allein als das Personbildende, und gelangen so nicht zu einer wahrhaft menschlichen sittlichen Entwickelung, sondern sie lassen auch in ihrer Schilderung der Vereinigung, die sie auch μίξις und κρᾶσις nennen, die menschliche Natur ganz auf- und untergehen in der allbestimmenden göttlichen, durch welche sie vergottet wird (Bild von einem Tropfen Essig im Meer, Greg. Nyss.).

Die in der μία φύσις σεσαρκωμένη des Athanasius ausgesprochene, in der Schilderung der Einheit von beiden Gregoren trotz der Behauptung zweier Naturen verfolgte Richtung wird nun besonders von der Alexandrinischen Theologie seit Ende dieses Jahrhunderts festgehalten. Man will zwar den Unterschied beider Naturen an sich (abstrakt betrachtet) nicht vermischen, unterscheidet auch göttliche und menschliche Prädikate, will aber beide nicht nur auf den einen fleischgewordenen Logos beziehen, sondern bezeichnet auch die Person Christi nach Vorgang jenes athanasianischen Ausdrucks als die eine fleischgewordene Natur des Gottes Logos, und betont deßhalb die Uebertragung der Prädikate beider Seiten: Μαρία θεοτόκος (was schon seit Anfang des vierten Jahrhunderts sich findet), λόγος σταυρωθείς. Zu dieser Richtung trat nun aber, ihrem allgemeinen theologischen Karakter entsprechend, die antiochenische Dogmatik in Gegensatz, deren hieher gehörige Sätze schon von Diodor von Tarsus ausgesprochen, von Theodor von Mopsvestia genauer und eigenthümlich entwickelt sind. Ausgehend von der geschichtlichen Person Christi, wollen sie im Interesse der wahren Menschheit, der Realität seiner menschlich-sittlichen Persönlichkeit, nicht nur gegen Apollinaris die Integrität der menschlichen Natur, sondern auch gegen die ἕνωσις φυσική der Alexandriner und eine unbedingte Uebertragung der Prädikate die Selbständigkeit und den bleibenden Wesensunterschied der menschlichen Natur im Verhältniß zur göttlichen behaupten. Die menschliche Natur ist vollständig, also namentlich auch mit freiem Willen zu denken, und es ist darnach Ernst zu machen mit der von der Schrift behaupteten sittlichen Entwickelung Christi (Luk. 2, 52.; Versuchung; Gethsemane). Christus ist nicht nach (göttlicher) Naturnothwendigkeit unsündlich, sondern vermöge menschlicher auf Wahlfreiheit ruhender Entwickelung durch Versuchung und Anfechtung hindurch. Die Freiheit schließt aber eine vom Anfang des menschlichen Daseyns Christi beginnende Einwirkung des Göttlichen auf ihn nicht aus (wird vielmehr von dieser nothwendig als receptives Organ vorausgesetzt). Diese Einwohnung (ἐνοίκησις) Gottes in Christo kann nun aber nicht gedacht werden als eigentliche Einwohnung des Wesens oder der Kraftwirkung Gottes, weil eine solche, wenn sie sich nicht in den allgemeinen Begriff der Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes auflösen, sondern eine spezifische in Christo seyn soll, die unendliche Unumschränktheit der Natur Gottes beeinträchtigen würde. Die Einwohnung Gottes darf nicht auf seine φύσις (wozu auch seine δύναμις gehört), sondern nur auf ein ethisches Verhältniß Gottes zurückgeführt werden, auf das göttliche Wohlgefallen (εὐδοκία); durch sie allein ist er dem Einen nah, dem Anderen fern. Eine solche ethische Einwohnung Gottes findet in verschiedenen Graden bei allen Gerechten statt, in absoluter Weise in Christo, weil in ihm der Logos durch solche Einwohnung den ganzen angenommenen Menschen mit sich vereinigt und ihm an aller ihm selbst zukommenden Ehre Antheil gegeben hat, so daß eine Person zu Stande gekommen ist. Diese Einigung aber ist, weil eine ethisch vermittelte, auch eine mit der sittlichen Entwickelung des Menschen wachsende, bis nach der Erhöhung Christi dieser in den Zustand der Unsterblichkeit des Leibes und der Unwandelbarkeit der Seele erhoben, das vollendete Werkzeug der Gottheit wird und, zur Rechten Gottes gesetzt, mitangebetet wird wegen seiner untrennbaren Zusammenfügung mit der göttlichen Natur. Diese Zusammenfügung (συνάφεια) ist der stehende Terminus der antiochenischen Christologie. Jede Natur bleibt dabei unauflöslich bei sich selbst, ohne Vermischung mit der anderen oder Verwandelung. Dennoch aber sagen wir, auf die Verbindung beider blickend, es sey eine Person; nicht

zwei Söhne, sondern **ein** Herr Jesus Christus, der seinem Wesen nach Gottes Sohn, mit dem der Mensch Jesus verbunden und so der Gottheit des Sohnes theilhaftig ist. Dieß und die Analogien von Mann und Frau u. dergl. zeigen nun aber, daß hier zwar die Wahrheit beider Seiten und die Integrität der menschlichen Seit gewahrt, die persönliche Einheit aber mit der göttlichen Natur unerfülltes Postulat geblieben ist.

Bevor diese beiden Richtungen im nestorianischen Streit aneinander geriethen, hatte im Abendlande schon eine Art Vorspiel desselben stattgefunden. Der gallische Mönch und Presbyter Leporius hatte nach Art des Theodor v. Mopsv. gesucht, Menschliches und Göttliches in Christo genauer auseinander zu halten, indem er nicht nur Christo als Menschen Arbeit, Frömmigkeit, Glaube und sittliches Verdienst zuschrieb, sondern auch, wodurch er sich von der tieferen geistigeren Fassung Theodor's entfernte, behauptete, Christus habe als vollkommener Mensch sein Leiden ohne irgend welche Unterstützung von der Gottheit vollbracht durch die Kraft seiner menschlichen Natur. Es gelang jedoch Augustin, ihn zum Widerruf zu bewegen (Leporii libell. emend. bei Mansi IV. 518 sqq. Cassian. de incarn. Christi adv. Nest. I, 3 sq.).

Nestorius, gebürtig aus der syrischen Stadt Germanicia und in Antiochien gebildet, hatte als Mönch und Presbyter in Antiochien durch ascetisches Leben, orthodoxen Eifer, und durch seine Predigten einen bedeutenden Ruf erworben. Nachdem er Bischof von Constantinopel geworden war, trat er in mehreren Predigten gegen die Bezeichnung „Gottesgebärerin“ auf und unterstützte darin seinen Presbyter Anastasius, der dasselbe gethan, und dadurch Aufregung und Widerspruch hervorgerufen hatte. Jener Ausdruck erschien ihm als eine heidnische, Gottes unwürdige Vorstellung. Nicht Gott, sondern nur der mit ihm verbundene, von ihm angenommene Mensch habe eine Mutter, der Gott (Logos) sey nur durch Maria hindurchgegangen. Nicht **er** habe gelitten: „die lebendig machende Gottheit nennen sie sterblich und wagen es, den Logos in die Fabeln des Theaters herabzuziehen, als ob er in Windeln gewickelt worden und gestorben wäre.“ Das Volk und besonders die Mönche kamen darüber in Aufregung. Geistliche (Proklus) predigten gegen ihn, Laien unterbrachen ihn auf der Kanzel. Sobald dieß bekannt wurde, trat Cyrill von Alexandrien, ein eifriger Anhänger der alexandrin. Lehrart und überdieß der natürliche Rival des Bischofs von Constantinopel, gegen diesen auf, schrieb deßhalb an die ägyptischen Mönche, dann an seine Geistlichen, die in Constantinopel seine Interessen wahrzunehmen hatten, endlich an die Schwester und die Gemahlin des Kaisers Theodosius, um diese für seine Sache zu gewinnen, während sich der Kaiser selbst dem Nestorius günstig zeigte. Schon die ersten Schritte Cyrill's hatten Nestorius gereizt, er hatte auch Alexandrinern, die in Constantinopel sich über Cyrill beklagten, Gehör geschenkt, und beantwortete Cyrill's Briefe nicht ohne beschränkten Stolz. Die Aufnahme der aus dem Abendlande vertriebenen Pelagianer, deren Sache er erst untersuchen wollte, gab ihm Gelegenheit, dem römischen Bischof Cälestin den christologischen Streit von seinem Gesichtspunkt aus darzustellen, trug aber von vornherein dazu bei, seine Sache dem Abendlande gegenüber in ungünstiges Licht zu stellen und Cyrill's Berichten an Cälestin geneigtes Gehör zu verschaffen. Eine römische Synode erklärte sich im J. 430 gegen Nestorius, forderte schleunigen schriftlichen Widerruf bei Strafe der Excommunikation. Cyrill wird beauftragt, dem Nestorius diesen Beschluß bekannt zu machen, der römische Bischof wendet sich unterstützend an die Gegner des Nestorius in Constantinopel und warnend vor der Irrlehre an orientalische Bischöfe. Wirklich suchte Johannes von Antiochien, dem Nestorius befreundet, diesen, der übrigens schon gegen Cälestin sich bereit erklärt hatte, den Ausdruck *θεοτόκος*, wenn er nur recht verstanden werde, zuzulassen, zum Nachgeben zu bewegen, wurde aber von diesem auf die bald zu haltende allgemeine Synode verwiesen. Cyrill hielt jetzt eine Synode in Alexandrien, welche den römischen Beschlüssen gemäß verfuhr und in einem von Cyrill verfaßten Schreiben von Nestorius das schriftliche Bekenntniß zur alexandrinischen Dogmatik verlangte, welche von Cyrill in zwölf angehängten Sätzen (Anathematismen, Kapitel) zu-

sammengefaßt war. Außerdem wandte man sich in Briefen an den Klerus, das Volk und die Mönche in Constantinopel, und Cyrill setzte Alles in Bewegung, seine Partei dort zu verstärken. Die ägyptischen Bischöfe, welche das Synodalschreiben an Nestorius feierlich übergeben mußten, erhielten von ihm keine Antwort; den zwölf Sätzen Cyrill's stellte er aber zwölf Gegenanathematismen entgegen. Zu den möglichst schroff gefaßten Sätzen Cyrill's konnten auch andere Anhänger antiochenischer Dogmatik nicht schweigen, mehrere, unter ihnen besonders Theodoret, erhoben ihre Stimmen dagegen (Theod. reprehens. 12 anathem. opp. V, 1 sqq. ed. Hal.).

Ueberblicken wir auf diesem Punkte, wo die beiden Richtungen einander am schroffsten gegenüberstanden, den dogmatischen Gegensatz. Nestorius erblickte in der alexandrinischen Lehre und ihrem Lieblingsausdruck θεοτόκος eine heidnische Vermischung des Göttlichen und Kreatürlichen: habet matrem deus? non peperit creatura increabilem. Die Gottheit des Logos ist daher wohl von seinem Kleid oder Instrument, seinem Tempel, in dem er wohnt, zu unterscheiden, zwei Naturen oder Substanzen sind zu behaupten, damit einerseits von der Gottheit alles Leiden, alle Vergänglichkeit (Geburt, Kreuz, Tod) fern bleibe, andererseits das menschliche Geschaffene, dem Tode Unterworfene nicht als wesentlich göttlich erscheine. Kurz beide Naturen bleiben, was sie sind; das Endliche kann das Unendliche nicht in sich fassen, das göttliche Unwandelbare nicht verwandelt werden. Beide nicht zu vermischende Naturen sind aber in dem einen Christus zu verbinden: ἀσύγχυτον τὴν τῶν φύσεων τηρῶμεν συνάφειαν. Vermöge dieser Zusammenfügung ist Christus nach den Naturen zwar ein doppelter, aber als Sohn (Person) einer. Wir haben also in Christo einen Gott im Menschen oder einen mit Gott vereinigten Menschen, einen Gott und eine θεοδόχος μορφή. Aus der (untrennbaren) Verbindung beider folgt nun, daß man zwar nicht sagen kann, Maria habe den Sohn Gottes geboren, wohl aber sie habe die Menschheit geboren, welche durch ihre Verbindung mit dem Sohne Gottes Sohn sey, ja der Sohn Gottes sey aus der christgebärenden Jungfrau hervorgegangen; andererseits: dem Menschen gebühre wegen seiner unlösbaren Verbindung mit dem einwohnenden Gotte göttliche Ehre und Würde: χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν. Ja man dürfe nach der Annahme des Menschen den Logos nicht mehr auf getrennte Weise für sich Sohn nennen, um nicht zwei Söhne zu bekommen. In dem hieraus sich ergebenden uneigentlichen Sinne wollte nun Nestorius sich auch dazu verstehen, Maria als Gottesgebärerin zu bezeichnen, obwohl sie besser Christusgebärerin (χριστοτόκος) oder, der göttlichen Natur gegenüber, θεοδόχος genannt werde. Dieß die Hauptsätze des Nestorius, in denen gerade diejenige Seite der Lehre Theodor's, worin die tiefere theologische Bedeutung der antiochenischen Anschauung liegt, das Dringen auf eine wahrhaft menschliche, sittliche Entwickelung Christi zurücktritt, die überhaupt im Streite weniger berührt wird. Es ist ihm nur um ernstliches begriffliches Auseinanderhalten der Naturen zu thun, und wenn darin, theologisch betrachtet, ein Mangel liegt, so rückt es ihn doch eigentlich der alexandrinischen Lehre näher als Theodor. Gleichwohl hatte Cyrill und seine Partei Recht, wenn sie in den Sätzen des Nest. das wirkliche Zustandekommen einer einheitlichen gottmenschlichen Persönlichkeit (was Nest. allerdings wollte) vermißten. Von diesem Interesse geht Cyrill auf's Entschiedenste aus. Ihm ist des Gegners Lehre eine bloße Einigung zweier Personen (προσώπων ἕνωσις) wodurch Immanuel in zwei Christi, zwei Söhne getheilt wird. Die συνάφεια bringt es nur zu einem Wohnen Gottes in einem Menschen, das, wenn auch gesteigert und vom Mutterleibe an als vorhanden gedacht, sich doch nicht wesentlich unterscheidet vom Wohnen Gottes in den Gläubigen und Propheten, und nicht berechtigt, diesem Menschen göttliche Würde zuzugestehen. Ein solcher kann uns nicht retten, namentlich verliert sein Leiden als bloß menschliches seinen unendlichen Werth. Der Logos hat nicht bloß einen Menschen angenommen, sondern ist Mensch, Fleisch geworden (Joh. 1, 14., worauf sich Apollinaris schon stützte. Kein Vorwurf wurde auch Cyrill häufiger von den Gegnern gemacht, als der des Apollinarismus).

Er hat sich die menschliche Natur wirklich angeeignet (οἰκείωσις, ἰδιοποίησις) und ihr dadurch Theil an sich gegeben (κοινοποιεῖν). Er stellt daher der συνάφεια die ἕνωσις φυσική entgegen, durch welche beide Naturen in eine Einheit zusammenlaufen, und zwar eine hypostatische (καθ' ὑπόστασιν), deren Resultat eine Natur ist. Die an sich unendlich verschiedenen Naturen Gottes und des Menschen sind daher doch nur vor der Einigung zu unterscheiden; da waren es zwei Naturen (φύσεις), aber nicht Personen (πρόσωπα), sondern nur eine, nämlich die Person oder Hypostase des Logos. Dieser persönliche Logos hat das Menschliche, nicht die für sich bestehende Person eines Menschen angenommen. Nach der Vereinigung sind daher um so weniger zwei Hypostasen oder Personen zu unterscheiden, ja nicht einmal zwei Naturen, denn durch die Einigung muß die Scheidung beider als in der einen Natur des fleischgewordenen Logos aufgehoben gedacht werden; die Einigung ist zwar nicht als Vermischung (κρᾶσις, φυρμός) zu denken, so daß durch so zu sagen chemische Mischung ein Drittes entstünde, noch als Verwandlung (τροπή), so daß absolute Vereinerleiung entstünde; abstrakt betrachtet, bleiben die Naturen zwar der Zahl nach, aber sie sind so geeint, daß keine mehr für sich ist, keine mehr ohne die andere gedacht werden kann (sie haben keine ἰδικὴν ἑτερότητα mehr). In der Einigung sind daher die eigenthümlichen Prädikate beider Naturen vermischt. Von dem, was in der Schrift über Christus gesagt wird, darf nicht das Eine bloß auf den göttlichen Logos, das Andere bloß auf die von ihm unterschiedene Menschheit bezogen werden, sondern Alles muß auf die Einheit der Person, des fleischgewordenen Logos bezogen werden, also auch Geburt, Niedrigkeit, Leiden, Auferstehung. Derselbe, der seine erste Geburt aus Gott hat, hat seine zweite aus dem Samen David's, desselben ist das ewige Seyn und das Sterben. Andererseits ist die Menschheit (nicht der Mensch, dieser kann für sich, weil nicht Person, auch nicht Träger göttlicher Prädikate seyn) der göttlichen Herrlichkeit theilhaftig, die Gottheit ist wirklich der menschlichen Natur zu eigen geworden (daher sein Fleisch im Abendmahl — göttliches Leben gebend). Gleichwohl müssen diese den schärfsten Gegensatz gegen Nestorius enthaltenden Sätze auch von Cyrill nothwendig beschränkt werden. 1) Obwohl der menschgewordene Logos Subjekt ist auch für die Leiden u. s. w., muß er doch, als in sich unveränderlich, leidenslos gedacht werden; er erleidet durch die Menschwerdung nichts, ist aber das Subjekt zu dem, was das Fleisch leidet. Der ewige Logos wird von Maria geboren, aber dem Fleisch nach (σαρκικῶς), er ist's, der da leidet, aber er leidet am Fleische (σαρκί), kurz ὁ λ. ἀπαθῶς ἔπαθεν, was Cyrill nicht doketisch meint. 2) Andererseits soll doch auch die menschliche Natur durch Mittheilung göttlicher Idiome nicht aufgehoben und völlig verflüchtigt werden (οὐ δαπανᾶται, ὑποκλέπτεται). Deßhalb hat die göttliche Natur sich erträglich gemacht für die menschliche, so daß sie die Maße und Gesetze der menschlichen Natur nicht vernichtet, sondern denselben eine Macht über sich einräumt; sie eignet sich die menschliche Natur nur in der jeder Stufe und Lebenslage angemessenen Form an (ein Analogon sittlicher Entwickelung). — Im Streite beider Parteien hielt sich natürlich jede derselben nicht sowohl an die Formeln der Gegner, als an die theils unberechtigten, theils wenigstens nicht beabsichtigten Consequenzen der gegnerischen Lehre. Cyrill: Nestorius mache Christum zu zwei Söhnen, zu einem bloßen gotterfüllten Menschen, Nestorius: Cyrill lasse den Logos in Fleisch verwandelt werden, schreibe ihm selbst Leidensfähigkeit zu u. s. w. Aber auch auf das rechte Maß zurückgeführt, bleibt doch eine wirkliche und wesentliche Differenz der Auffassung, die um so schärferen Gegensatz herbeiführte, als auf beiden Seiten ein berechtigtes theologisches Interesse vertreten wurde, auf nestorianischer oder besser antiochenischer Seite das verständige Interesse der Sonderung und das ethische, im Erlöser eine wahrhaft menschliche sittliche Persönlichkeit festzuhalten, auf der anderen das religiöse Bedürfniß, in Christo wirklich und wesenhaft Gott gegenwärtig zu wissen, ihn mit der Menschheit real geeinigt und damit ein göttliches Heilsprinzip in ihr wirksam zu sehen. Wenn in dem folgenden Streite das Abendland sich auf Seiten der

alexandrinischen Dogmatik stellte, so lag dieß zum Theil in der schon älteren Macht der von Athanasius ausgegangenen Richtung, zum Theil allerdings in hierarchischen Motiven, wie in der Gereiztheit über die Aufnahme der Pelagianer durch Nestorius, aber eben in dieser Beziehung fand doch auch ein richtiges Bewußtseyn davon statt, daß eine gewisse Wahlverwandtschaft bestehe wie zwischen athanasianisch-alexandrinischer Christologie und augustinischer Anthropologie, so zwischen antiochenischer Lehre und dem Pelagianismus, wie Cassianus de incarn. Christi adv. Nest., freilich in ziemlich roher Weise, diesem Gesichtspunkte folgt.

Dem von verschiedenen Seiten sich kundgebenden Verlangen nach einer allgemeinen Synode entsprach Kaiser Theodosius II. in Ausschreiben an die Metropoliten, nicht ohne dem Cyrill sein entschiedenes Mißfallen über sein bisheriges ränkevolles und anmaßliches Verfahren zu erkennen zu geben. Die Metropoliten sollten jeder aus seiner Provinz einige tüchtige Bischöfe mitbringen und zu Pfingsten des Jahres 431 sollte die Synode in Ephesus gehalten werden. Rechtzeitig traf Nestorius mit den Seinigen unter dem Schutze des kaiserlichen Comes Irenäus ein, während zugleich ein anderer kaiserlicher Comes, Candidian, nach Ephesus kam, um im Auftrage des Kaisers die Synode zu überwachen. Bald kam auch Cyrill mit 50 Bischöfen. Die Syrer aber, an ihrer Spitze Johannes von Antiochien, ließen auf sich warten, durch Unglücksfälle und Beschwerden auf der langen Landreise aufgehalten. Nachdem man 16 Tage gewartet hatte, eröffnete Cyrill, der zugleich im Namen des römischen Bischofs auftrat, trotz der eintreffenden Nachricht von der Nähe der Syrer und der entschiedenen Protestation Candidian's, mit dem ganz auf seiner Seite stehenden Memnon von Ephesus das Concil am 22. Juni*), behandelte Nestorius, der allen Verkehr mit der so zusammengesetzten, völlig von Cyrill abhängigen Versammlung abwies, von vornherein als Angeklagten, und die 200 Bischöfe unterschrieben noch an demselben Tage, angeblich unter vielen Thränen, das Urtheil: der von Nestorius gelästerte Herr Jesus Christus bestimmt durch die gegenwärtige heilige Synode, daß Nestorius von der bischöflichen Würde und aller priesterlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sey. Die bald darauf eintreffenden Syrer traten, erzürnt über dieses Verfahren, sogleich zu einer Synode zusammen und sprachen unter Anwesenheit Candidian's die Absetzung über Cyrill und Memnon aus, wogegen die kurz darauf ankommenden römischen Legaten, nach Cälestin's Anweisung als Schiedsrichter auftretend, Cyrill's Partei völlig Recht gaben. Beide Parteien suchten nun beim Kaiser, der zunächst auf Candidian's Bericht die Beschlüsse der Cyrill'schen Versammlung für ungültig erklärte und den Bischöfen gebot, bis zum gemeinschaftlichen Austrag in Ephesus zu bleiben und weder nach Hause noch nach Constantinopel (um dort zu agitiren) zu gehen, ihre Anschauungen durchzusetzen; für Cyrill wirkten dabei die Mönche Constantinopels, an ihrer Spitze der alte hochverehrte Archimandrit Dalmatius, der der Einwirkung Cyrill's auf den Kaiser durch seine Fürsprache die Bahn brach. Zunächst zwar wollte man den Streit, ohne sich auf das Materielle einzulassen, dadurch beilegen, daß man die von beiden Versammlungen ausgesprochenen Absetzungen bestätigte. Mit diesem Auftrag ging der kaiserliche Beamte Johannes nach Ephesus und nahm Cyrill und Memnon in Haft, während Candidian die Bewachung des Nestorius übernahm. Die Entfernung der Häupter vermochte nun aber nicht, die Bischöfe zu einer Vereinigung zu bringen, und so sah der Kaiser sich genöthigt, Abgeordnete beider Parteien nach Constantinopel zu rufen, ließ sie jedoch nach verändertem Entschluß nur nach Chalcedon kommen. Nestorius aber, des Treibens müde, war bereit, sich zurückzuziehen; der Kaiser befahl, ihn nach seinem früheren Kloster bei Antiochien zu bringen, ohne daß er ihm sich feindlich zeigte. Während der fruchtlosen Verhandlungen in Chalcedon erlangte aber Cyrill's Partei immer entschiedener das Uebergewicht. Ihre Abgeordneten durften end-

*) Hefele sucht, gestützt auf Cyrill's parteiische Darstellung und eine unsichere Combination, die Sache günstiger für Cyrill darzustellen, aber auch so bleibt Cyrill formell im Unrecht.

lich nach Constantinopel gehen und dort an Nestorius' Stelle einen neuen Bischof einsetzen; die ephesinische Synode ward entlassen, Cyrill und Memnon durften ihre Bisthümer wieder einnehmen.

Trotz dieses Sieges des Cyrill aber betrachtete der Kaiser die dogmatische Differenz zwischen den Syrern und Cyrill als unentschieden, die Antiochener durchaus nicht als dogmatisch überwunden. Er verlangte einen Vergleich, dem Johannes von Antiochien und Theodoret nicht abgeneigt waren, und zu dem dann auch Cyrill, einsehend, daß er mit seiner schroffen Stellung nicht durchzudringen vermochte, durch mildernde dogmatische Erklärungen die Hand bot. Man verzichtete antiochenischerseits darauf, daß Cyrill seine Anathematismen ausdrücklich verdamme, Paulus von Emisa mußte ihm im Auftrag des Bischofs Johannes ein vermittelnd gehaltenes Symbol, das die Antiochener schon früher zur Rechtfertigung ihres Glaubens dem Kaiser übergeben hatten, vorlegen, und Cyrill verstand sich zur Unterschrift, während Johannes nun seinen Freund Nestorius fallen ließ und sich zur Verdammung dessen, „was er der apostol. Lehre Fremdes gelehrt habe", so wie zur Anerkennung der von der Cyrill'schen Partei vorgenommenen Ordinationen entschloß (432). Jenes Bekenntniß, dessen Abfassung man, jedoch nicht mit völliger Sicherheit, dem Theodoret zuschreibt, bekannte eine Einigung zweier Naturen in dem Einen Christus, gestand auf Grund dieser unvermischten Einigung den Gebrauch des Ausdrucks *θεοτόκος* zu und erklärte, daß von den durch die Schrift Christo beigelegten Prädikaten die einen auf die einheitliche Person, die anderen je auf Eine Natur zu beziehen seyen. Das Bekenntniß enthielt so nichts, was der Dogmatik Cyrill's absolut entgegen war, verrieth aber nicht nur seinen Ursprung aus der antiochenischen Dogmatik, sondern ließ auch die Erklärung im antiochenischen Sinne, die Cyrill durch seine Anathematismen hatte ausschließen wollen, völlig offen, und seine Annahme durch Cyrill war daher doch eine dogmatische Inconsequenz. Auf beiden Seiten erregte diese Vermittelung daher Unzufriedenheit. Cyrill mußte Vorwürfe hören nicht nur von den Fanatikern seiner Partei, sondern auch von dem frommen Isidor von Pelusium, gegen Johann's Verfahren aber und für den von diesem geopferten Nestorius erhob sich eine extrem antiochenische Partei ostasiatischer, kleinasiatischer, aber auch thessalischer und mösischer Bischöfe, und bildete eine entschiedene Opposition gegen die drei Patriarchen des Orients, die Johannes in seinem Sprengel nun mit rücksichtsloser Härte zu unterdrücken suchte. Auch Gemäßigtere wie Theodoret, welcher mit dem Bekenntniß Cyrill's zufrieden war, wollten doch die Verdammung des Nestorius nicht unterschreiben und konnten nur dadurch, daß man ihnen dieß nachsah, gewonnen werden. Das Bestreben, den geschehenen Vergleich um jeden Preis festzuhalten, ließ jetzt wie den Johannes v. Ant., so auch den Kaiser ganz auf Seiten des Cyrill treten. Im Jahre 435 exilirte er Nestorius nach Petra in Arabien, befahl seine Schriften zu verbrennen und seine Anhänger als Simonianer zu brandmarken. Während nun Nestorius, wahrscheinlich nach veränderter Weisung, in einer ägypt. Oasis in Verbannung lebte, später durch Einfälle räuberischer Stämme hinweggeführt und wieder freigelassen, dann von dem ägypt. Präfekten mit roher Härte an verschiedene Orte transportirt wurde, bis der Tod, man weiß nicht wann, die Tragödie seines Lebens endete, suchte Cyrill den Sieg weiter zu verfolgen und den durch Accomodation gewonnenen nun gegen die antiochenische Dogmatik zu benutzen. Der Bischof Rabulas von Edessa, früher Schüler Theodor's von Mopsvestia, ging dabei mit ihm Hand in Hand, verdammte die Schriften Diodor's von Tarsus und Theodor's und vertrieb die dieser Richtung ergebenen Lehrer der edessenischen Schule, unter ihnen Ibas, obgleich dieser dem Vergleich vom Jahre 432 beigetreten war. (Damals schrieb Ibas den berühmten Brief an Maris, s. die Art. „Dreicapitelstreit" und „Ibas".) Zu gleicher Zeit warnten Cyrill und Proklus von Constantinopel die armenische Kirche vor Theodor als dem eigentlichen Vater der nestorianischen Ketzerei. Ihre Bestrebungen scheiterten aber an dem großen Ansehen der antiochenischen Kirchenlehrer, und der Kaiser verbot, Männer, die in der Gemeinschaft der Kirche gestorben, so zu verdächtigen, und nach des

Bischofs Rabulas Tode wurde der erklärte Anhänger Theodor's, **Ibas**, sein Nachfolger (436). Schon nach jener Vertreibung edessenischer Lehrer hatten sich einige nach Persien gewandt, wo die Lehre Theodor's durch Bischof Barsumas von Nisibis unter den Christen befestigt wurde. Edessa blieb unter Ibas in Verbindung mit diesen persischen Christen, und die edessenische Schule, Vertreterin der antiochenischen Dogmatik, wurde eben deßhalb auch vom Kaiser Zeno als die letzte Burg des Nestorianismus im Reiche und Bundesgenossin der persischen Christen, die gerade durch ihren Gegensatz gegen die griechische Kirchenlehre Schutz in Persien fanden, zerstört 489. Nur wenige Spuren des entschiedenen Nestorianismus finden sich noch später im griechischen Reiche.

Quellen. Die Concilienakten bei Mansi IV. V. VII. IX., darunter das sogenannte Synodicon aus dem 6. Jahrhundert, das auf des Comes Irenäus tragoedia, wie diese auf Nestorius eigener Erzählung beruht (zuerst ed. Lup. Lovan. 1682), die Mittheilungen des Marius Mercator (opp. ed. Baluz. 1684), der Brief des Ibas an Maris in den Akten der chalced. Synode und des Liberatus breviarium causae Nestor. et Eut. — Cyrilli opp. ed. Aub. Par. 1638, besonders Tom. VI. u. VII., und in Maji script. vett. nov. coll. VIII, II. Theodoreti opp. ed. Schulze et Noess. Hal. 1769 sqq. Tom. V. — Socrates h. e. VII, 29 sqq. Evagr. I, 7 sqq. — Walch, Ketzerhist. V. Neander, Kirchengesch. Bd. 4. d. ä. A. Baur, Dreieinigkeit I. Dorner, Entwickelungsgesch. II, 24 ff. Hefele, Conciliengeschichte II. Fuchs, Biblioth. der K.-Vers. III. u. IV. **W. Möller.**

Nethinim, נְתִינִים, d. h. traditi (sc. zum Dienst der Leviten Esr. 8, 19; vergl. das נְתֻנִים 4 Mos. 8, 19), heißen in den nachexilischen Büchern die den Leviten zur Unterstützung, nämlich zur Verrichtung der niedersten und schwersten Geschäfte beigegebenen Tempelknechte (*ἱερόδουλοι* Jos. Arch. XI, 1. 2), weßhalb sie in Aufzählungen des Cultuspersonals 1 Chr. 9, 2. Esr. 7, 24. u. a. nächst den Leviten genannt werden. Ihren Ursprung hat man schon wegen 5 Mos. 29, 10. in die mosaische Zeit verlegen wollen; doch handelt diese Stelle nur im Allgemeinen von im israelitischen Lager befindlichen Fremdlingen, denen die niedrigsten Verrichtungen oblagen. Den ursprünglichen Stamm der Nethinim scheinen vielmehr (vgl. Aben Esra zu Esr. 2, 43) die Gibeoniten gebildet zu haben, die von Josua zu Holzhauern und Wasserschöpfern für alle Zeit verordnet wurden (Jos. 9, 21 ff.; vgl. den Art. „Gibeon"). Wenn dort V. 27. gesagt wird, daß Josua sie für die Gemeinde und den Altar bestimmt habe, so ist nicht an eine anderweitige Verwendung für den Dienst einzelner Israeliten, sondern nur daran zu denken, daß sie durch ihre Verrichtungen am Heiligthum der Gemeinde dienten. Dagegen wären nach Esr. 8, 20. die Nethinim durch David und die Fürsten zum Heiligthum geschenkt worden; ferner erscheinen Esr. 2, 58. Neh. 7, 60. 11, 3. neben ihnen Söhne der Knechte Salomo's. Es müssen demnach zu jenem Stamme der Gibeoniten, der durch die blutige Verfolgung Saul's (2 Sam. 21, 1) wahrscheinlich stark verringert worden war, vielleicht auch mit Rücksicht auf das Bedürfniß des erweiterten Cultus neue Leute hinzugekommen seyn, vermuthlich von David und anderen Königen geschenkte Kriegsgefangene; ferner gehörten zu ihnen Nachkommen jener nach 1 Kön. 9, 21 f. von Salomo frohnpflichtig gemachten Reste der kanaanitischen Stämme. Ohne Zweifel waren diese Alle zur Haltung des mosaischen Gesetzes verpflichtet; denn sollten Unbeschnittene am Heiligthum geduldet worden seyn? Jedenfalls steht dieß nach Neh. 10, 29 f. für die nachexilische Zeit fest. Die Zahl der Nethinim war nach dem Exil nicht bedeutend; nach der ersten Rückkehr von Babel betrug sie mit den Söhnen der Knechte Salomo's nur 392 (Esr. 2, 58. Nehem. 7, 60); mit Esra kam ein neuer Zug (Esr. 7,7) von 220. (8, 20). Sie wohnten fortan theils in Jerusalem, theils in den Levitenstädten (Esr. 2, 70; vgl. Neh. 7, 73), am ersteren Orte in einem besonderen Bezirke am Fuße des Tempelberges (Neh. 3, 26. 31); sie standen nach Neh. 11, 21. unter zwei Vorstehern, die aus ihrer Mitte genommen worden seyn müssen, denn der Name des einen derselben, Zicha, erscheint in der nethinitischen Stammliste (Esra 2, 43. Neh.

7, 46). Wie für ihren Unterhalt gesorgt wurde, ist nicht gemeldet; in dem königlichen Edikt Esr. 7, 24. wird ihnen, wie dem übrigen Cultuspersonal, Abgabenfreiheit zugesichert. Ob gegenseitige Verheirathungen zwischen Israeliten und Nethinim gestattet waren, ist aus dem A. Test. nicht zu ersehen. Ursprünglich dürften die Nethinim wohl unter das Gebot 5 Mos. 7, 3. gefallen seyn. In der Mischna (Jebamoth 2, 4. Kidduschim 4, 1.) werden sie mit den Mamserim zusammengestellt (die Rangliste des jerusalemschen Talmud — s. Carpzov app. S. 112 — stellt sie sogar noch unter die letzteren, aber höher als die Proselyten); jede eheliche Verbindung zwischen Israeliten und Nethinim ist hier bestimmt verboten. Weiteres über diesen Punkt s. bei Carpzov a. a. O. Oehler.

Netter, Thomas von Walden, gewöhnlich Thomas Waldensis genannt, war ein tüchtiger und seiner Zeit berühmter Scholastiker und römisch-katholischer Kirchenmann im Anfange des 15. Jahrhunderts. Er wurde in Walden, einem Flecken der englischen Grafschaft Essex, geboren und trägt daher, gemäß der Sitte seiner Zeit, den Zunamen Waldensis; sein Geburtsjahr ist unbekannt. Er trat in den Karmeliterorden und wurde mit der Zeit Prior provincialis für England, wohnte als anerkannter Meister in der Scholastik und Polemik, so wie als erfahrener und hochgeachteter Würdenträger der römischen Kirche, vielen Prozessen wider die Lollarden in England bei, ja er war auch Mitglied der großen Kirchenversammlungen zu Pisa und Constanz, bei der letzteren als Abgeordneter des Königs Heinrich V. von England. Dieser hatte ihn nämlich zu seinem Beichtvater und Geheimschreiber gewählt, verwendete ihn auch zu politischen Missionen, z. B. im J. 1420 schickte er ihn als Gesandten an den König von Polen. Später begleitete er den jungen König Heinrich VI. zur Krönung nach Frankreich, starb aber in Rouen am 3 Nov. 1431.

Thomas von Walden hat viel geschrieben, namentlich besitzt die Bodlean Bibliothek zu Oxford zahlreiche Werke von ihm in Handschriften, z. B. ein Verzeichniß von Ketzereien unter dem Titel: Catalogus Zizaniorum. Allein nur ein Werk von ihm ist gedruckt worden, freilich dasjenige, welches unstreitig sein Hauptwerk ist; es führt den Titel: Doctrinale antiquitatum fidei ecclesiae catholicae. Man sucht hinter einem „Lehrbuche der Alterthümer des Glaubens der katholischen Kirche" nicht leicht das, was dieses Buch in Wirklichkeit ist, nämlich eine gelehrte Polemik wider Wiclif und die Lollarden. Dieses Werk, welches nicht weniger als drei Foliobände füllt, ist im Reformationsjahrhundert in drei Auflagen erschienen, zuerst in Paris 1521, 23, 32 (Bd. 1. zuletzt), mit einer Empfehlung des Buchs durch die Sorbonne, als vorzüglich geeignet, die lutherische Ketzerei zu entkräften. Die zweite Auflage erschien 1556 zu Salamanca, jedoch mit Weglassung des ersten Bandes; die dritte endlich 1571 zu Venedig mit Anmerkungen eines Karmeliters, Rubeo, welche häufig auf Luther und die deutsche Reformation hinweisen. Vor hundert Jahren erschien noch eine vierte Auflage, 1757 ff., mit Noten von Blanciotti. Das Werk zerfällt in 6 Bücher: 1) von Gott und Christo, 2) von dem Leib Christi, der Kirche und ihren Gliedern, 3) vom Mönchsthum, 4) von den Bettelorden und den Klostergütern; 5) von den Sakramenten, 6) von den übrigen Cultusgegenständen. Der Polemiker verfährt prinzipiell, geht auf die Grundsätze ein; er hat Wiclif im eigentlichen Sinne studirt, bringt auch wirklich mitunter tüchtige Beiträge zur Kritik von Wiclif's System, dessen schwache Seiten er glücklich entdeckt und angegriffen hat; natürlich läßt er dem wahrhaft evangelischen Wahrheitsgehalt der Lehre und Reformbestrebung Wiclif's und seiner Anhänger durchaus keine Gerechtigkeit widerfahren. Um so besser hat das gelehrte Werk zu einer Fundgrube getaugt für die Polemik römischer Theologen gegen die Reformation und die evangelische Wahrheit. Das Buch hat aber einen bleibenden geschichtlichen Werth als Urkunde zu der Geschichte Wiclif's und seiner Wirkungen aus dem Lager der Gegner.

Vergl. über die Lebensverhältnisse Thomas Netter's: Hamberger, zuverlässige Nachrichten von den vornehmsten Schriftstellern. Bd. IV. S. 688. Ueber sein Haupt-

werk: Lechler, „Wiclif und die Lollarden“ in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie. 1853. S. 559—572. **G. Lechler.**

Neubrigensis, William, 1136—1208, genannt Petit oder Parvus, Kanonikus der Augustinerabtei Newburgh (Newbury) in England, war im J. 1136 zu Bridlington geboren, und da er schon als Knabe hervorragende Talente zeigte, in jenem Kloster erzogen worden. Aufgefordert von den Aebten der benachbarten Klöster, schrieb er einen Kommentar zu dem Hohenlied und nachher eine Historia Rerum Anglicarum, die er dem Abt Ernald von Rivaulx dedicirte. Diese Geschichte, in 5 Bücher eingetheilt, umfaßt die Periode von William I. bis zum Jahre 1197. Das erste Buch, in welchem er meist Heinrich von Huntingdon folgt, geht bis zur Zeit Stephan's und ist nur eine histor. Einleitung zu dem Hauptwerke, das die Geschichte seiner eigenen Zeit behandelt — ein Werk, das unter den gleichzeitigen Chroniken bei weitem das vorzüglichste ist. Es zeigt eine für jene Zeit überraschende historische Kritik, scharfe Beobachtungsgabe, besonnene Auswahl des Stoffes und überhaupt eine höhere Geschichtsauffassung. Obwohl nicht durchaus frei von den Vorurtheilen des Mittelalters, hat William der wahren Geschichtschreibung Bahn gebrochen, das Sagen- und Fabelgewebe des Galfrid von Monmouth zerrissen und die Ereignisse seiner Zeit mit anerkennungswerther Unparteilichkeit beurtheilt. Auch sein Stil ist nüchterner und klarer als der der anderen Chronisten. — Die Historia ist zuerst in Antwerpen 1567, dann in Heidelberg 1587, Paris 1610 u. 32, und 1719 von Hearne in Oxford herausgegeben worden. Die beste auf zwei sehr gute Handschriften des 13. Jahrhunderts basirte Ausgabe ist die, welche H. C. Hamilton 1856 für die English Historical Society besorgt hat.

C. Schöll.

Neues Testament, s. Bibeltext des N. T., Kanon des N. T., Hellenischer Dialekt und die Art. Hebräer, Brief an die, Jakobus im N. Test., Johannes und s. Schriften, Ev. des Lukas, Markus, Matthäus, Offenb. Joh., Paulus, Petrus.

Neujahrsfest, christliches. Da die eigentlichen Festtage der Kirche immer eine Heilsthatsache zum Objekt haben, die sich in ihnen vergegenwärtigt und verewigt, so kann der Anfang des bürgerlichen Jahres keinen Anspruch auf kirchliche Feier machen; ist es doch der Kirche nie eingefallen, etwa ein Fest zu Ehren der Schöpfung zu veranstalten, also den Beginn aller Zeit, ihre Geburt aus der Ewigkeit, zu feiern, wie viel weniger hat der Wechsel der Erdenjahre nach willkürlicher Festsetzung des Anfangs und Endes für sie zu bedeuten. Ueberdieß hat sie ihre eigene Jahresrechnung, die von der bürgerlichen ganz unberührt bleibt, so daß letztere geändert werden kann, ohne daß jene dadurch alterirt würde. Zu der Zeit aber, als die Idee des Kirchenjahres noch nicht vollständig ausgebildet, der Kalender der Kirche noch nicht fertig war, konnte diese noch weniger Lust haben, den Jahresanfang zu einer Casualfeier zu erheben, da derselbe durch heidnische Orgien auf eine dem christlichen Gefühl anstößige Weise ausgezeichnet war. (S. Tertull. de idol. c. 14. Bingham orig. l. 20. c. 1. §. 3.) Aber gerade dieß zwang die Kirche, davon wenigstens Notiz zu nehmen, woraus am Ende dennoch eine kirchliche Neujahrsfeier erwuchs. Die Prediger riefen ihre Gemeinden zum Gotteshause, um sie zu verwarnen, um dem heidnischen Spektakel christliche Bußgänge entgegen zu setzen. Per istos dies, sagt Augustin hom. in Ps. 98., ad hoc jejunamus, ut, quando ipsi laetantur, nos pro illis gemamus. Diesen Karakter haben alle Neujahrspredigten, die wir bei Chrysostomus (über 1 Kor. 10, 31. und über Luk. 16, 19 f.), bei Augustin (serm. de tempore 147. 148.), bei Petrus Chrysologus (serm. 155) u. s. f. finden; bei Augustin haben sie die richtige Ueberschrift (nicht etwa: die circumcisionis, denn hievon ist bei jenen Vätern mit keiner Sylbe die Rede, sondern:) de calendis Januariis contra paganos. Prozessionen als Bußfahrten hat noch die Synode von Tours im J. 567 angeordnet. (Wenn die späteren Homiliensammlungen Reden über die Beschneidung Jesu, von Ambrosius und Hieronymus, auf diesen Tag enthalten, so sind das bloß Compilationen

aus anderen Schriften, als Predigten sind sie nicht gehalten worden.) Jene Auffassung des Tages als Buß- und Bettag dauerte, bis in der germanischen Welt die alte römische Sitte überwunden war, wenn dieser Ausdruck nicht zu stark ist für einen bloßen Wechsel der Form; denn sowohl das Narrenfest (s. d. Art.), als der etwas später beginnende Carneval, ja die bis auf diesen Tag auch bei den Protestanten beliebte Art, die Neujahrsnacht lärmend zu feiern, ist eine Befriedigung der gleichen, halb leichtsinnigen, halb abergläubischen Neigung, wider die die Väter eiferten. Baronius (martyrolog. ad 1. Jan.) sagt von jener Bußfeier: perduravit ejusmodi religiosus ritus in ecclesia, quousque gentilium superstitio permansit: qua demum abolita, de ea veluti triumphans sancta Dei ecclesia spirituali gaudio exultans, coronam pro cinere, oleum gaudii pro lucta et pallium laudis pro spiritu moeroris accepit; es habe aber auch hiernach noch saure Mühe gekostet, das Wiedereindringen heidnischen Unfugs zu hindern. — In einer zweiten Periode, die wir in der Geschichte des Festes unterscheiden können, verschwindet nicht nur der spezielle Karakter einer antipaganischen Bußfeier, sondern auch beinahe jede Bezugnahme auf den Jahresanfang. Dafür wird der Tag als Gedächtnißfeier der Beschneidung Jesu betrachtet, und ihm um so mehr ein positiv-kirchlicher Karakter zuerkannt, als seit der allgemeinen Annahme des Christfestes am 25. Dec. der Neujahrstag ohne sein Verdienst zur Oktave des Weihnachtstages geworden war. Der Beschneidung wird zuerst im Sakramentarium Gregor's erwähnt; die erste Beschneidungspredigt, die man kennt, ist von Beda; von da an wird die Beschneidung auf alle mögliche Weise von den Predigern archäologisch, dogmatisch, mystisch und allegorisch behandelt, während die Benutzung des Namens Jesu, den die sonst unergiebige Perikope (Luk. 2, 21.) als Erbauungsstoff darbietet, weniger häufig ist. Wirklich schön hat der heilige Bernhard (serm. de tempore) über die Beschneidung gesprochen (Quid est circumcisio, nisi superfluitatis et peccati indicium? In te, domine Jesu, quid est superfluum, quod circumcidatur? . . . Quid facitis circumcidentes eum? potest oblivisci pater filii uteri sui? aut non cognosceret eum, nisi signum circumcisionis haberet . . . Doch; quid mirum, si pro nobis dignatus est circumcidi, pro quibus dignatus est mori etc.). Die zweite seiner Predigten behandelt dann den Namen Jesu nach Jes. 9, 6; aufs Neujahr könnte nur in der dritten eine feine Bezugnahme gefunden werden. Tauler fängt zwar (serm. de tempore) gleich damit an, daß mit dem neuen Jahr es billig sey, die alten Sünden abzuthun und sich geistlich zu beschneiden, aber von Betrachtungen über Zeit und Zukunft, wie sie die modernen Neujahrsprediger lieben, ist auch dort nichts zu lesen. In minder edler Weise hat sich freilich die katholische Reliquiensucht des Festobjektes bemächtigt; die Bollandisten wissen nach Jakob de Voragine und ähnlichen Quellen zu erzählen, wie das praeputium des heiligen Kindes von Maria stets bei sich getragen, vor ihrer Himmelfahrt der Maria Magdalena anvertraut, von einem Engel Kaiser Karl dem Großen verehrt worden und so nach Aachen gekommen sey; übrigens habe Eugen IV. auch in Antwerpen, wo man sich eines gleichen erst 1566 durch calvinistische Hände zerstörten Kleinods gerühmt, eine eigene confraternitas sancti praeputii bestätigt und mit Privilegien ausgestattet. — Die Prediger der Reformationszeit haben ebenfalls die Beschneidung zum Hauptgegenstande genommen, indem sie theils ihre Bedeutung für Person und Werk Christi erklären, theils sie als Vorbild der Taufe nehmen, theils von der geistlichen Beschneidung sprechen. Die Beziehung aufs neue Jahr lassen die Einen ganz weg (so Luther in der Hauspostille, Corvinus in der expos. evang., Veit Dietrich u. s. w.); die Andern aber nehmen mehr oder weniger darauf Rücksicht; so Matthesius (Postill von 1567), der — übrigens nur in der Vesperpredigt — über den Jahresanfang hauptsächlich astronomische und chronologische Belehrungen gibt; so Brenz, der in der expos. pericoparum 1556 die dritte Predigt als homilia de novo anno bezeichnet und zeigt, was man thun müsse, damit das Jahr ein glückliches werde; ähnlich Lukas Osiander, der in der Bauernpostill eine spezielle Neujahrspredigt über 1 Tim. 4, 8. hält, dagegen in der zweiten, über den Namen

Jesu, die Beziehung aufs neue Jahr fallen läßt. In der Kirchenpostill macht Luther bloß zum Anfang die Bemerkung: „Auf diesen Tag pfleget man das neue Jahr auszutheilen auf der Kanzel, als hätte man sonst nicht genug nützliche, heilsame Dinge zu predigen, daß man solche unnütze Fabeln anstatt göttlichen Wortes vorgeben müßte und aus solchem ernsten Amt ein Spiel und Scherz machen. Von der Beschneidung fordert das Evangelium zu predigen und von dem Namen Jesu, darauf wollen wir sehen." Was jenes „Austheilen des neuen Jahrs" war, zeigen uns gleichzeitige katholische, wie noch spätere protestantische Prediger. Ein Augustiner-Eremit, Gottschalk in Osnabrück, von welchem 1517 ein sermonum opus exquisitissimum herauskam, verwendet die dritte dort enthaltene Neujahrspredigt zu solcher „Austheilung"; die acht Tage im Text werden auf acht Stände gedeutet und nun jedem in der Form zum Theil läppischer Vergleichungen mit irgend einem Thier und beigefügter ebenso läppischer Geschichtchen ein besonderer Wunsch gewidmet (die Jungfrauen werden mit dem Phönix, die Ehemänner mit dem Hahn verglichen, nam gallus miro modo diligit suas uxores; schließlich heißt es: octavus status servorum et ancillarum, quibus dabo pro novo anno gruem, weil die Kraniche alle ihrem Vordermann nachfliegen, auch einer stets Wache halte ꝛc.) Selbst Joh. Arndt hat in seiner Postill in der vierten Neujahrspredigt diesen Brauch nicht nur erwähnt und näher geschildert, ohne eine mißliebige Bemerkung zu machen, sondern denselben nach seiner Weise evangelisirt, indem er jedem Stande einen biblischen Wunsch mitgibt. Diese Sitte ist eigentlich erst neuerlich abgekommen, wo man gegen solche Förmlichkeiten difficiler geworden ist; die frühere Zeit hielt umso strenger darauf, da meist Emolumente aus öffentlichen Kassen darauf fundirt waren, ohne Zweifel auch die noch bestehenden Neujahrsgeschenke an die Geistlichen zum Theil eine Remuneration für ihren Wunsch von der Kanzel seyn sollen. Ein einfacher Segenswunsch, wie er an diesem Tage ganz natürlich und der Kanzel nie fremd ist, kann ohne geschmacklose oder altväterische Spezialitäten dennoch in homiletischer Weise individualisirt werden, wie dieß z. B. schon Heinrich Müller gethan hat. — Ueber die Behandlung des Tages als Namensfest Jesu s. die Homiletik des Unterzeichneten, 4. Aufl. S. 227 f. Neuere Perikopensammlungen haben entschieden nur auf den Jahreswechsel bezügliche Texte aufgenommen; ein deutliches Zeichen, daß weder die Beschneidung noch die Namengebung als durchaus wesentlicher Festgegenstand angesehen wird. — Vom Geschichtlichen über das Fest sind bei H. Alt, der christl. Cultus, II. Abth. S. 46, bei Augusti, Denkw. I. S. 311 ff. die Hauptdata zusammengestellt. Ueber das katholische Namensfest Jesu s. diesen Artikel.

Palmer.

Neumark, Georg, ist als Liederdichter durch jedes ältere Gesangbuch allen evangelischen Christen in Deutschland wohlbekannt. Er war ein geborener Thüringer, aber nicht aus Mühlhausen gebürtig, so oft auch dieses wiederholt worden ist und noch wiederholt wird, sondern vielmehr in Langensalza nach dem dasigen Kirchenbuche zu St. Stephani am 7. März 1621 getauft, ein Sohn Michael Neumark's, nach seinem Taufpathen Georg Gutbier genannt. Die Aeltern sind erst später nach Mühlhausen gezogen: es war in der Zeit „der Kipper und Wipper". Der Sohn hat in Schleusingen als Schüler die schweren Kriegsjahre von 1630 bis 1640 verlebt und 1643 die Universität Königsberg, wo damals Simon Dach sang, — zum Studium der Rechtswissenschaft bezogen. Aber — statt der Themis sollte ihn Lied und Gesang durch das Leben geleiten. Von Königsberg ging er nach Danzig und Thorn; Thorn wurde ihm eine zweite Vaterstadt. Dennoch zog es ihn je länger je mehr nach Thüringen zurück; er kam wirklich bis Hamburg zurück, wo er wegen Armuth nicht weiter konnte. Damals mußte er aus Noth seine Kniegeige, Viola di Gamba, die er so trefflich zu spielen wußte, als Pfand versetzen; damals hat er das unsterbliche Lied gedichtet: „Wer nur den lieben Gott läßt walten" ꝛc., ein Lied, welches alle Deutschen aus- und inwendig lernen sollten; er hat auch die Melodie dazu erfunden. Er fand übrigens bald Hülfe in der Noth und für seine weitere Subsistenz eine ausreichende Anstellung.

Dennoch war seines Bleibens nicht länger in der Fremde; das Heimweh zog ihn nach Thüringen, wo er denn endlich auch 1651 in Weimar bei dem Herzoge Wilhelm IV. das Unterkommen fand, welches ihn befriedigte. Hier war er successive als herzoglicher Archivsekretär und Hofpoet, sowie als kaiserlicher Hof- und Pfalzgraf, aber auch als Erz-Schreinhalter und Sekretär des Ordens der fruchtbringenden Gesellschaft unter dem Namen „der Sprossende" in mannichfacher Thätigkeit; so starb er in Weimar am 8. Juli 1681 nach vollendetem 60. Lebensjahre.

Von seinen Liedern hat er mehrere selbst componirt. Ihm verdanken wir auch das Kreuz-, Trost- und Sterbelied „Ich bin müde mehr zu leben" rc. und das Morgenlied „Es hat uns heißen treten, o Gott, dein lieber Sohn" rc. Neumark gehört, wie die Naumburger Georg Albinus († 1679) und Christoph Homburg († 1681) zu den Zeitgenossen Paulus Gerhard's († 1676), lauter geistliche Sängerkinder, die Kreuz-, Trost- und Sterbelieder gesungen haben, an denen wir uns noch erquicken. Seit Kurzem ist die Zeit auch wieder wie auf die Lieder selbst, so auch auf die Wirkungen der Lieder aufmerksam geworden, worüber sich bereits eine förmliche Geschichte gebildet, an welcher auch der theure Greis von Schubert in München seinen guten Antheil hat.

Außer seinen geistlichen und weltlichen Liedern in mehreren Sammlungen (Lustwäldlein, Fortgepflanzter Lustwald, Tägliches Abendopfer, Geistliche Arien) hat er auch mancherlei historische Abhandlungen in lateinischer Sprache geschrieben (Horti historici, manuale et libellus precatorius, Comoediae de Caliste et Lysandro etc.). Aber besonders zu nennen ist noch seine Geschichte der fruchtbringenden Gesellschaft: „Hochsprossender poetischer Palmbaum. Nürnberg 1670".

Zum Schlusse erinnern wir noch an das Lied, welches der Hofrath Kind zu Dresden († 1843) über die Geschichte des Liedes „Wer nur den lieben Gott läßt walten" nach Amarentes (Herdegen) Erzählung in der „historischen Nachricht von dem löblichen Hirten- und Blumenorden an der Pegnitz. Nürnberg 1744" gedichtet hat, so wie nicht minder an das „Ehrengedächtniß", welches ihm und anderen Sängern der Archidiakonus Vörkel in Eilenburg zur dritten Jubelfeier des Augsburgischen Bekenntnisses ebenfalls in Liedern gewidmet hat (Leipzig 1830. II. S. 43—50). Außerdem ist zu vergleichen „E. E. Koch, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesanges, 2. Auflage" im ersten, zweiten und vierten Bande. — Unwillkürlich kann wohl auch Neumark's Viola an die wunderliebliche Legende von der Viola erinnern, welche einst Franz von Assisi im Traume hörte — und verzückt ward. C. F. Göschel.

Neumeister, Erdmann, geb. am 12. Mai 1671 zu Uechtritz bei Weißenfels als der Sohn eines Schulmeisters, war zu Pforta auf der Schule und sechs Jahre zu Leipzig auf der Universität. Im Jahre 1697 hat er zu Bibra in Thüringen sein erstes geistliches Amt angetreten und ist dann von Amt zu Amt über Eckartsberga, Weißenfels, Sorau nach Hamburg gewandert, wo er als Pastor zu St. Jakob am 30. Juni 1747 sein funfzigjähriges Amtsjubiläum gefeiert hat und am 18. August 1756, 86 Jahre alt, verstorben ist. Als eifriger Orthodox kann er uns an den Hamburger Pastor Götze erinnern, der, ein geborener Halberstädter, seit einem Jahre nach Hamburg gekommen war, als Neumeister starb. Als Liederdichter könnte er uns an einen viel älteren Hamburger Pastor erinnern, nämlich an Dr. Philipp Nikolai, der, aus der Grafschaft Waldeck gebürtig, ebenfalls in Hamburg starb, nur daß freilich Nikolai's wenige Lieder im höheren Chor sind, als Neumeister's werthe treue Stimme reicht. Die Gaben sind verschieden; es ist eine Gabe wie die andere wohl zu achten, so sie nur treu gepflegt wird. Die Treue im Bekenntnisse ist auch hier die eigentliche Kraft des Liedes. — Neumeister hat außerdem nicht allein in polemischen Schriften, sondern auch in Liedern gegen den Pietismus geeifert; er war ein Zeit- und Kampfgenosse Valentin Löscher's, der auch, gleich ihm, Glaubenslieder gesungen hat. So hat er auch gegen den Petersen'schen Chiliasmus ernstlich gekämpft; er besorgte die Gefährdung des einfältigen Glaubens unter den wechselnden Neuerungen des Tages. Aber

seinen Namen haben doch allein seine Lieder für die Nachwelt erhalten. — „Gott macht ein großes Abendmahl" ꝛc. — „Da ich mich hier eingefunden, mit zum Abendmahl zu gehn" ꝛc. — „Jesus nimmt die Sünder an" ꝛc. — „Laß irdische Geschäfte stehn" ꝛc. — „So ist die Woche nun geschlossen" ꝛc. — Wie Paul Eber vor ihm und Nikolaus Graf Zinsendorf nach ihm, so singt auch Neumeister in einem Odem und Geiste:

„Christi Blut und Gerechtigkeit
Ist meines Glaubens Sicherheit" ꝛc.,

fast mit denselben Worten. Neumeister hat sich übrigens auch um die Geschichte der deutschen Poesie bekümmert und hiermit leise eine Saite berührt, die erst jetzt zum volleren und nachhaltigerem Klange kommt. Sein Versuch heißt: „Specimen dissertationis historico-criticae de poetis germanicis." — Seine geistlichen Poesien sind: „Fünffache Kirchenandachten, 1716 u. 17. — „Fortgesetzte fünffache Kirchenandachten, 1726." — „Evangelischer Nachklang, 1718—1729." — „Zugang zum Gnadenstuhl." — In Neumeister's langer Lebenszeit begegnen uns der geistlichen Sänger mehr, von denen wir nur J. J. Rambach († 1735), Benjamin Schmolke († 1737), Freylinghausen († 1739), E. G. Woltersdorf († 1761) statt mehrerer nennen.

C. F. Göschel.

Neumonde, die, und die Beobachtung ihres Erscheinens waren für die Israeliten, deren Monate (s. diesen Artikel) Mondsmonate waren, ein Gegenstand von großer Wichtigkeit. Nach ihnen wurde der Beginn der Monate und somit auch der Feier- und Festtage festgesetzt. Unter Neumond verstand man nicht, was die Astronomen damit bezeichnen — die Conjunktion des Mondes mit der Sonne —, sondern das neue, sichtbar gewordene Licht des wieder erscheinenden Mondes (Mondsphase). Im Talmud (Menachoth 29a.) und Midrasch (zu 2 Mos. 12, 2.) findet sich die Agada, der Herr selbst habe Moses den Mond unmittelbar nach seinem Wiedererscheinen gezeigt und ihn gelehrt, daß er so gesehen werden müsse, um als Neumond geheiligt zu werden. Zur Zeit des zweiten Tempels war durch mehrfache Vorkehrungen dafür gesorgt, daß das Erscheinen des Neumondes gewiß sogleich beobachtet und die Nachricht davon ohne Verzug dem Synedrium in Jerusalem überbracht werde. Ungefähr 200 Jahre nach der Zerstörung des Tempels hat man unter den Israeliten angefangen, bei Feststellung des Neumondes sich nach astronomischen Berechnungen zu richten, und findet sich eine ganz genaue Anweisung, wie dabei zu verfahren, in Maimonidis Jad hachsaka, hilchoth Kiddusch hachadesch cap. VI—XXIX.

Nach dem Talmud (Berachoth 59b.) hat Derjenige, welcher den Mond in seiner vollsten Klarheit sieht — und in dieser erscheint er nach den Commentatoren, wenn er beim Beginnen eines Monats, in das Sternbild des Widders eintretend, seine Bahn verfolgt, ohne weder gegen Norden noch gegen Süden abzuneigen — die Benediktion auszusprechen: „gelobt sey, der das Werk der Schöpfung vollbracht." Für jede Neumondserscheinung resp. deren Betrachtung ist folgende größere Benediktion vorgeschrieben: „Gelobt sey'st du, Herr! unser Gott! der durch sein Wort die Himmel geschaffen und „durch den Odem seines Mundes ihr ganzes Heer. Ordnung und Zeit bestimmte er „ihnen, daß sie nicht weichen von ihrer Stelle. Freudig und froh erfüllen sie den „Willen ihres Schöpfers, dessen Wirken Wahrheit und dessen Werke Wahrheit. Zum „Monde aber sprach er, daß er in Pracht und Herrlichkeit sich erneuern solle für die „vom Mutterleibe aus Getragenen (Beiname Israel's nach Jes. 46, 3), denn auch sie „werden sich einst erneuern, wie er, und ihren Schöpfer verherrlichen nach der Ehre „seines Reiches. Gelobt seyst du, Herr! der die Monde erneuert (Synedr. 42a.)."

In späteren Zeiten wurden zu dieser Benediktion mehrere kabbalistische Sprüche und das Aufsagen verschiedener Bibelverse (2 Mos. 15, 16. Hohesl. 2, 8. 9. 8, 5. Ps. 121. 150) hinzugefügt, und wird dieselbe nicht alsbald beim Sichtbarwerden des Neumondes,

sondern erst, wenn dieser bereits mehrere Tage zugenommen hat, gesprochen, was in der Regel bei versammelter Gemeinde geschieht.

Die Neumondstage wurden, wie dieß auch bei manchen anderen Völkern der alten Welt gebräuchlich war, festlich begangen (2 Mos. 10, 10. 28, 11—16. 1 Sam. 20, 5. 18 ff.), zur Aufsuchung der Propheten (2 Kön. 4, 23), zur Einkehr in sich und Buße verwendet — das an die Stelle des früheren Zusatzopfers getretene Zusatzgebet für den Neumondstag beginnt mit den Worten: „Neumondstage gabst du deinem Volke, eine Zeit der Sühne für alle Geschlechter." Doch durfte an ihnen nicht gefastet werden (Thanith II, 10. vgl. Judith 8, 6). Die Verrichtung von Arbeiten an den Neumondstagen ist in der Schrift nirgends untersagt, im Talmud (Chagiga 18a. u. Erachin 10b.) sogar ausdrücklich gestattet, nichtsdestoweniger hat sich unter den Frauen die von Späteren belobte Sitte verbreitet, daran wie an Halbfeiertagen zu ruhen. Als Grund für diese Bevorzugung der Frauen wird in der Agada (Pirke Rabbi Elieser cap. 44. Thosephoth zu Rosch haschana 23a.), deren standhafte Weigerung, ihr Geschmeide zum goldenen Kalbe herzugeben, angeführt; in Folge der Aufforderung Aaron's (2 Mos. 32, 2) habe nämlich zwar das Volk, d. i. die Männer, ihre goldenen Ohrringe abgenommen und Aaron gebracht (V. 3.), nicht aber die Frauen. Uebrigens geht aus Amos 8, 5. hervor, daß an diesen Tagen der Marktverkehr im Allgemeinen eingestellt gewesen. Es hat sich jedoch dieser Brauch im Verlaufe der Zeit gänzlich aufgehoben und die Neumondstage sind vollständige Werktage geworden. **Dr. Wassermann.**

Neu-Platonismus. Das anziehende und abstoßende Verhältniß, in welches diese letzte Entwickelungsform der hellenischen Philosophie zu dem Christenthum trat, indem sie demselben verwandte Tendenzen verfolgte, gibt ihr Anspruch auf Berücksichtigung an diesem Orte.

Der Verfall der alten Welt, jene Auflösung der religiös-sittlichen Grundlagen, jene im Wechsel und Streit der philosophischen Systeme zu Tage gekommene Unsicherheit und Unzulänglichkeit des wissenschaftlichen Bewußtseyns, wodurch sie vorbereitet ward für die Aufnahme des Christenthums, erzeugte auch die demselben vorher oder zur Seite gehenden Versuche und Bestrebungen der heidnischen Denker, durch unmittelbare Erfassung des göttlichen Wesens (Enthusiasmus, mystische Vereinigung) einen sicheren Grund und Halt für die philosophische Erkenntniß zu gewinnen und durch diese wiederum das religiöse Bewußtseyn und die alte Gottesverehrung zu beleben und zu läutern und so unabhängig vom Christenthum, mit den Bildungselementen und den Kräften der alten Welt, das schmerzlich fühlbare Bedürfniß zu befriedigen. Man wandte sich mit Liebe denjenigen älteren griechischen Systemen zu, in welchen am meisten das Philosophische mit dem Religiösen verschmolzen war, dem Pythagoräischen und Platonischen, und nahm zur Wiederbelebung und Erweiterung derselben Anregungen aus den orientalischen Denkweisen, mit denen der hellenische Geist inzwischen in Berührung gekommen war. Die sogenannten Neu-Pythagoräer, wie Apollonius von Tyana, ferner Plutarchus von Chäronea mit überwiegendem Anschluß an Plato, Numenius von Apamea mit besonderer Hinneigung zur orientalischen Weisheit, verfolgten diese Richtung. Durch sie, namentlich Numenius, wurde der Neu-Platonismus vorbereitet. — Das Eigenthümliche des Neu-Platonismus im eigentlichen und engeren Sinne ist, daß er diesen Bestrebungen seiner Zeit den philosophischen Ausdruck gegeben hat durch Bildung eines umfassenden Systems, welches die ganze Kraft und Wahrheit der hellenischen Philosophie concentriren und sie aus dem Verfall und der Verachtung, in die sie durch den Streit der Schulen gerathen war, erheben sollte, indem es die philosophischen Koryphäen als im Wesentlichen übereinstimmend, wenn auch in den Formen von einander abweichend, darstellte, dem göttlichen Platon aber die normative Autorität vindicirte und die Heiligthümer seiner Anschauungen erklärte. Die systematische, von *einem* Prinzip ausgehende und bestimmte Zusammenfassung unterscheidet den Neu-Pl. von jenen früheren Bestrebungen; die Behauptung des *hellenischen* Standpunktes, auf welchem das Fremde nur zur

Verherrlichung der griechischen Wissenschaft angewendet wird, von der verwandten Theosophie Philo's, die aus Verschmelzung des alttestamentl. Offenbarungsglaubens mit hellenischen Philosophemen gebildet und von Einfluß auf den Neu-Platonismus war, sowie von dem Gnostizismus, welcher mehr orientalische Anschauungen und insonderheit Elemente des Christenthums in sich aufgenommen hat. — Die Entwickelung des Neu-Pl. verläuft in drei Perioden; der ersten gehört die Ausbildung der spekulativen Ideen des Systems durch Plotinus an; in der zweiten suchten namentlich Porphyrius und Jamblichus dieselben populär und praktisch zur Begründung und Erneuerung des polytheistischen Cultus anzuwenden; in der dritten geht vorzüglich Proklus darauf aus, durch dialektischen Formalismus den wissenschaftlichen Karakter der Lehre zu retten und dem gewaltig angeschwollenen Material von heidnischen Theologumenen und theurgischem Aberglauben den Schein systematischen Zusammenhanges zu geben.

Der lebendige Geist und tiefe Gehalt des Systems ist von Plotinus (geb. 205 n. Chr. zu Lykopolis in Aegypten, lehrte zu Rom, gest. 270) ausgeprägt. Ammonius Sakkas, dessen Lehrer, wird wohl als der Anfänger der Schule genannt, schrieb aber nichts und ist gegen den Schüler in den Hintergrund getreten. Plotin's Schriften sammelte Porphyrius in sechs Enneaden; sie wurden zuerst herausgegeben mit lateinischer Uebersetzung von Marsilius Ficinus, Basileae 1580; sodann mit kritischem Apparat von Creuzer, Oxoniae 1835, 3. voll.; wieder abgedruckt Paris. 1850; neuerlichst ist eine emendirte Ausgabe von Adolf Kirchhoff, Lips. ap. Teubner, 1856, begonnen.

Die gesammte Lehre Plotin's ist darauf gerichtet, „die Seele aus dem Zustande der Entwürdigung, in welchem sie, ihrem Vater und ihrem Ursprung entfremdet, sich selbst verkennt und unter die vergänglichen Dinge herabsetzt, zu dem Entgegengesetzten, dem Höchsten und Ersten, empor zu führen". Sein System zeigt den Weg, indem es den Ausgang des gesammten Lebens von dem höchsten Einen und die Rückkehr in dasselbe beschreibt.

Das Urwesen, der Grund aller Dinge, ist das Eine, über Alles Erhabene, Vollkommene, von dem, weil es dieses ist, jede Bestimmtheit und Unterscheidung, Denken und Wollen, jegliche Beziehung auf ein Anderes, wodurch ein Streben, etwas Endliches, in dasselbe kommen würde, ausgeschlossen ist. Kein Name vermag es zu bezeichnen; es ist das Eine zu nennen, doch mit Ausschluß quantitativer Vorstellungen; die Ursache der Dinge, jedoch so transcendent, daß nicht Etwas in ihm, sondern nur ein Verhältniß der Dinge zu ihm ausgedrückt wird; das Gute, Quell alles Guten, aber nicht weil es eine Thätigkeit in Beziehung auf dasselbe übt, sondern weil Alles nach ihm hinstrebt. Kurz wir können eigentlich nichts von ihm aussagen, sondern nur unsere Affektionen in Beziehung auf dasselbe bezeichnen. — Nichts von Allen, ist es aber die *δύναμις τῶν πάντων*. Aus ihm geht, während es immer sich selbst gleich bleibt, ohne Bewußtseyn und Willensbestimmung, das Andere hervor, wie eine Umstrahlung, dem Glanze gleich, welcher die Sonne umgibt, immer aus ihr hervorgehend, während sie ohne Veränderung bleibt. Es ist hier nicht ein ethischer oder logischer Akt, sondern ein Prozeß, der, wenn auch dem Einen absolute Freiheit beigelegt wird, sofern es durch nichts außer ihm gezwungen ist, doch als Prozeß physischer Nothwendigkeit bezeichnet werden muß. Wenn auch nach der Absicht Plotin's die Vorstellung einer substanziellen Emanation, wodurch die absolute Transcendenz des Einen beeinträchtigt werden könnte, fern gehalten werden soll, so wird es doch immer nur im Bilde der Emanation vergegenwärtigt; es ist ein Prozeß von Kraftmittheilung, welche stufenweise fortschreitet und abgeschwächt wird bis zu der Gränze des Nichtseyns.

Die Abstufungen sind: das Leben des denkenden Geistes — *νοῦς* —, und der die sinnliche Welt gestaltenden Seele. Der *νοῦς*, das Andere, Denkende, hat in sich nothwendig die Vielheit, aber die Vielheit, die zugleich immer wieder zur Einheit wird. Das Eine ist die Möglichkeit aller Dinge, und indem das Denken, gleichsam getrennt von der Möglichkeit, das, dessen Möglichkeit dieselbe ist, schaut, so entwickelt sich das

wirkliche Seyn, die οὐσία; so wird der νοῦς, indem er das Eine unmittelbar anschaut, das Bild desselben und zugleich der Grund der Dinge; in ihm erzeugt sich die Fülle der Ideen, welche real sind, der κόσμος νοητὸς; jede Idee, jedes intellektuelle Wesen aber ist nicht etwas Anderes als der Geist. Wie die Wissenschaft alle Theorien umfaßt und jedes Einzelne in dem Ganzen seine Kraft hat, der Wirklichkeit nach dieses Einzelne, der Kraft nach Alles ist, so ist der νοῦς, in der Bewegung und Vielheit sich ruhig besitzend, die ewige Fülle, das unendliche Leben, welches nichts verliert, nicht vergangen noch zukünftig ist. — Wie aus dem Ersten der νοῦς, so geht aus dem νοῦς nach demselben Gesetze der Nothwendigkeit das Dritte, die Seele, hervor; geringer als der νοῦς, aber ein Bild desselben, wie das ausgesprochene Wort ein Bild des Wortes in der Seele ist. Das Eine, Gute, ist das Centrum alles Seyns; der Nus gleicht dem unbewegten Kreise, der es umgibt, die Seele dem ferneren, bewegten. Sie ist einerseits vom Nus erfüllt, ihn anschauend, in vernünftigen Gedanken (λογισμοῖς) lebend, andererseits wendet sie dem sich zu, was unter ihr ist, dem Sinnlichen, indem sie erfüllt von dem, was sie in dem Nus schaut, Etwas hervorzubringen strebt; so wird sie gleichsam zu einer anderen, erzeugt ein Abbild von sich, das nicht in der reinen Betrachtung bleibt und nur empfindend, bewußtlos (als φύσις, Naturseele) die Formen in der Materie ausprägt, welche ihr von der höheren, schauenden eingeprägt sind. Wie der Nus ein einiger und doch die Fülle der intellektuellen Welt in sich umfassender ist, so ist auch sein Bild, die Seele, eine einige (die Allseele) und zugleich viele. Es gehen aus ihr viele hervor, bessere oder schlechtere, je nachdem sie das intellektuelle Verlangen bewahren, und dem zugekehrt, woraus sie entstanden sind, mit der allgemeinen Seele im Himmel bleiben oder, ihr Eigenes suchend, in das Getheilte sich verlieren, aus dem Ewigen in das Zeitliche heraustreten und in die Fesseln des Leibes geschlagen werden.

Dieser Prozeß, in welchem die Erscheinungswelt aus dem Einen hervorgeht, ist bedingt durch die Materie; diese ist das rein Formlose, ohne alle Bestimmtheit und Eigenschaft, das schlechthin Nichtseyende, die Privation, das Unding, welches nur durch Abstraktion von aller Form und Bestimmtheit gedacht werden kann und eigentlich gar nicht zu denken ist; sie ist so der Gegensatz des Guten und in ihr die Quelle des Bösen, das πρώτως κακόν, während das abgeleitete Böse nur in der Theilnahme und Verähnlichung mit derselben besteht. In dem Heraustreten des Einen in das Nichtseyende bildet sich aber die Fülle des Daseyns. Wie der Ausgang aus dem Einen überhaupt und das Herabsteigen der Seele in dieses Gebiet insonderheit nothwendig ist für das Gesammtleben des Universums, so ist auch der Gegensatz und das Böse nothwendig, nothwendig diese unvollkommene Erscheinungswelt, die, voller Mangelhaftigkeit und Streit, immer nur ein Schattenbild der idealen bleibt. Darum läßt sich Plotin auch in lebendiger Religiosität angelegen seyn, die Schönheit und Herrlichkeit der Welt, gegen unberechtigten Tadel, wie gnostische Lehren vom Demiurg, zu preisen und die Vorsehung, welche sich darin offenbart, zu rechtfertigen. Die Vorsehung ist ihm jedoch nicht ein Walten nach Voraussehen und Absicht, sondern sie ist das Weltgesetz, nach welchem die Seele wirkt und in Allem Abbilder des νοῦς, wenn gleich in dieser niederen Welt nur unvollkommene Schattenbilder, darstellt und Alles durch Sympathie zu einem harmonischen Ganzen verbindet, so daß Jedem in seiner Weise das Streben nach Einheit einwohnt, und sich Alles zu Einem zusammenfaßt, während, was nicht von diesem Streben geleitet ist, seinem Schicksal anheim fällt. Ist Einzelnes für sich unvollkommen und schlecht, so dient es doch als Theil zur Vollkommenheit des Ganzen, wie in dem Drama auch die Rollen der Schlechten nicht ausgeschieden werden dürfen. Ist das Bessere, so muß auch das Schlechtere seyn, und man soll dieses nicht jenem zum Vorwurf machen, sondern vielmehr das Bessere preisen, daß es von sich dem Schlechteren mitgetheilt hat. — „So ist das ewig aus dem einen innerlich bleibenden Prinzip hervorgehende Universum gleich dem Baume, welcher aus der Wurzel, die in sich selbst bleibt, zu getheilter Fülle

emporschießt. Das eine bleibt der Wurzel nahe, das andere geht weiter vor und wird zertheilt in Zweige und Spitzen, in Blätter und Früchte, und das eine ist immer bleibend, das andere immer werdend und wechselnd, wie die Blätter und Früchte, und das Leben wird immer wieder von der Wurzel aus erfüllt, und wenn auch das Aeußerste immer nur von dem, was ihm zunächst ist, hervorzugehen und affizirt zu werden scheint, so geschieht dieß doch Alles von dem einen Prinzip aus." —

Wie das Eine das Prinzip und Ziel aller Dinge ist, so ist es die ethische Aufgabe des Menschen, der sein Wohl schaffen will, nach dem Einen als seinem höchsten Gute zu streben. Die Seele gelangt zum Besitz des Guten, wenn sie auf demselben Wege, wie sie aus der höheren Welt zur materiellen herabgestiegen oder gefallen ist und ihr wahres Seyn verloren hat, wieder zu jener und zu sich selbst zurückkehrt. Dieß geschieht durch Tugend; doch sind nicht die bürgerlichen Tugenden genug, die wohl dienen, das äußerliche materielle Leben zu ordnen und zu schmücken, aber nur Bilder sind von dem, was wahrhaft göttlich ist, mit denen man sich selbst täuschen kann, ohne es wirklich zu besitzen. Es gehört dazu die Reinigung von der Vermischung mit dem Materiellen, wodurch die sinnlichen Affektionen nicht bloß beschränkt, sondern ausgerottet werden. Mit der Abkehr vom Materiellen muß die Hinkehr zum Nus sich verbinden, wodurch die Seele erleuchtet wird und die in ihr schlummernden Abdrücke des intellektuellen Lebens zu Wahrheit und Wirklichkeit erhoben werden. Als Uebung zu dieser Erhebung in das intellektuelle Leben dienen die Wissenschaften, namentlich Mathematik und Dialektik. Im Besitze desselben ist der Mensch selig, es ist nichts Gutes, was er nicht darin hat, er hat nichts zu suchen, und was er sucht, sucht er nicht als ein Gut, wornach er trachtet, sondern als ein Nothwendiges etwa für Andere oder für den mit ihm verbundenen Körper, der sein eigenes Leben führt, was nicht eigentlich das Leben eines solchen geistigen Menschen ist, sondern es gleichsam nur wie ein Spiegel abbildet. Das letzte und höchste Ziel aber ist, zu dem Einen, Ersten sich zu erheben, wie ja das Wesen des Nus die Anschauung des Einen ist. Wenn Jemand nicht zur Anschauung strebt und kommt, so hat er in sich nicht die wahre Liebes-Leidenschaft, die den Liebenden nur Ruhe finden läßt in dem, was er liebt; er ist noch beladen durch das, was die Anschauung hindert, nicht gesammelt zu dem Einen; denn dieses ist Keinem fern. Die Seele muß nicht nur von dem Streben nach außen und den Bildern, welche von dort kommen, sondern auch von den Formen, in denen das intellektuelle Leben sich in ihr ausprägt, abstrahiren, sich selbst nicht denken und wissen. Indem sie so ganz in ihr Centrum sich vereinfacht (ἅπλωσις), gelangt sie zum Anschauen des höchsten Einen, Gottes, mit dem sie in ihrem Centrum verbunden ist, wie er das Centrum von Allem ist; sie ist in sich selbst ganz allein und damit ganz in Gott (ἔκστασις, ἐνθουσιασμός, ἕνωσις). Doch werden ihr diese Momente der mystischen Einigung hier nur als einzelne Lichtblicke zu Theil. Sie muß aus jener Höhe wieder herabsteigen; nur wenn sie erst ganz vom Körper gelöst ist, wird eine Anschauung ohne Unterbrechung stattfinden; aber freilich nimmt sie auch dahin das zum vergänglichen Werden geneigte Wesen, welches sie herabgeführt hat, und somit die Möglichkeit, auch wieder herabzukommen, hinauf.

Bei aller Verwandtschaft mit dem Christenthum, die sich in diesem Versuch, in der Dreiheit der Prinzipien die Einheit und das lebendige Walten Gottes in der Welt begreiflich zu machen, so wie in dem Streben, aus der Eitelkeit des irdischen Lebens zum Besitz des ewigen Gutes, zu dem Leben in Gott, welches innerlich gerecht ist, zu erheben, zeigt, bleibt der Neu-Platonismus doch seinem innersten Wesen nach heidnisch und der Weg, auf welchem er seine Aufgabe lösen will, dem Christenthum entgegengesetzt. Dieser ewige Prozeß des Ausgehens und der Rückkehr, in welchem auf gleich ewige Weise der Ursprung des Bösen und die Erlösung von demselben gefunden wird, läßt den Begriff der Schöpfung, den Ursprung des Bösen durch die Freiheit der Creatur, die Erlösung durch die freie Gnade in der Menschwerdung des Sohnes Gottes, die schließliche Welt-Umwandlung und Vollendung nicht zu. Das Christenthum mit seinen

Ansprüchen und Verheißungen erscheint auf diesem Standpunkte als unphilosophische Verkennung der ewigen Nothwendigkeit und Harmonie des Universums, als Verlästerung dessen, was die göttlichen Männer der Vorzeit schön und der Wahrheit vollkommen gemäß gesagt haben, als selbstgefällige Ueberhebung über das Göttliche, das von Alters her verehrt worden ist. Bei Plotinus findet sich zwar nicht eine direkte Polemik gegen das mit Namen bezeichnete Christenthum, sondern nur gegen die Gnostiker (Enneas II, 9); allein er bekämpft im Gnostizismus nicht nur das, was ihn vom Christenthum unterschied, sondern auch das, was er vom Christenthum in sich aufgenommen hatte; bei dieser Species des Christenthums hat er den Zusammenhang mit dem Genus nicht aus dem Auge verloren. (Siehe die genauere Nachweisung in meiner Schrift: Neuplatonismus und Christenthum, S. 137 ff.; vgl. auch Neander: über die welthistorische Bedeutung des Buches Plotin's gegen die Gnostiker in den wissenschaftlichen Abhandlungen. Berlin 1851. S. 22 ff.) So wandte Plotin sich aus innerer Neigung dem alten Götterglauben zu. Für den Begriff von der Offenbarung und Wirksamkeit des Göttlichen, nach welchem sie nothwendig durch vermittelnde Abstufungen bedingt ist, bot die große Reihe höherer und niederer Götter und Dämonen, welche der Volksglaube verehrte, bequeme Anknüpfungspunkte und Bilder. Für die mit dem heidnischen Cultus verbundenen magischen Wirkungen bot die Einheit des das All durchdringenden Lebens, für die Mantik die Erkenntniß des Gesetzes der Analogie, welches im Universum waltet, eine philosophische Begründung. Doch hielt sich Plotinus im spekulativen Gebiet als dem allein befriedigenden, war mehr geneigt, Aberglauben zu bekämpfen als zu begünstigen, und begnügte sich, in wohlwollender Herablassung in den Meinungen des Volksglaubens Hüllen für spekulative Ideen erkennen zu lassen.

Dagegen machten sich die nachfolgenden Anhänger und Vertreter dieser Philosophie zur Aufgabe, durch dieselbe im Kampfe gegen das Christenthum eine Restauration des heidnischen Cultus zu bewirken. Zunächst Porphyrius, der Schüler Plotin's (geb. im Jahre 233 zu Tyrus, gest. im J. 304 zu Rom), ein Mann von ausgebreiteter Gelehrsamkeit. Er bemühte sich zwar, den reineren philosophisch-ethischen Geist seines Meisters, dem er an spekulativer Lebendigkeit und Tiefe nicht gleichkam, zu bewahren und mit demselben belebend, aber auch veredelnd auf den Volksglauben und Cultus einzuwirken (s. seinen Brief an Anebo in Jamblich. de myster. Aegypt. ed. Gale. Oxf. 1678), bereitete aber damit doch, auch für chaldäische Weisheit empfänglich, abergläubischer Dämonologie und Theurgik Eingang, indem dieselbe nach seiner Ansicht zwar nicht für das intellektuelle Leben zur Vereinigung mit Gott, wohl aber, vorbereitend, für die empfindende Seele zur Reinigung und Vereinigung mit den vermittelnden Engeln und Dämonen dienen sollten; auch veräußerlichte er, dem entsprechend, die Ethik sehr zu leiblicher Ascese (περὶ ἀποχῆς ἐμψυχῶν, ed. Rhoer. Traj. ad Rhen. 1767). Indem er Christum wohl als einen frommen Mann gelten lassen wollte, dessen Seele in den Himmel erhoben, der aber den Unwissenden, die ihn göttlich verehrten, zu verhängnißvollen Irrthümern Veranlassung geworden sey (Augustin. de civit. Dei XIX, 23), bekämpfte er das Christenthum. In seinen 15 Büchern gegen das Christenthum (welche eben so wie die ausführliche Gegenschrift des Eusebius verloren gegangen sind) suchte er das Fundament desselben in der Autorität der heil. Schrift zu erschüttern, Widersprüche in dieser nachzuweisen, die Glaubwürdigkeit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Geschichte, die Aechtheit biblischer Schriften, namentlich des Propheten Daniel, zu widerlegen. Dagegen wollte er dem religiösen Glauben der Heiden einen Ersatz für das, was die Christen in ihren heiligen Schriften besaßen, verschaffen, durch allegorische Auslegung homerischer Mythen (de antro nympharum); durch Zusammenstellung alter vorgeblicher Orakelsprüche, welche dem Bedürfnisse nach einem auf göttlicher Autorität ruhenden Religionsunterricht entgegenkommen sollten (περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, Fragmente b. Euseb. praeparat. evang. I. IV. demonstratio evang. III, 6. Theodoret graec. affect. curat. X. Augustin, de civ. Dei XIX, 23); vielleicht sollte auch die

Darstellung eines Vorbildes der Frömmigkeit und Weisheit in dem Leben des Pythagoras (herausgegeben mit Jamblichus de vita Pythagorica v. Kiessling, Lips. 1815. S. 12), diesem Zwecke dienen. — Vgl. Luc. Holstenius de vita et scriptis Porphyrii in Fabricii Biblioth. graeca, Vol. IX. und Neander, Kirchengeschichte, Th. 1. Bd. 1. S. 291. — Bei dem Schüler des Porphyrius, Jamblichus aus Cölesyrien, und dessen Anhängern überwucherte das Streben, aus neu-platonischen Prinzipien eine phantastische polytheistische Theologie und abergläubische Theurgik und Mysteriosophie zu begründen, den spekulativen Sinn und die innerliche geistige Frömmigkeit. Doch sie vermochten, trotz der Anstrengungen ihres begeisterten Verehrers, des Kaisers Julianus (s. d. Art. im 7. Bde.), nicht, dem alten Götterglauben wieder zu Ansehen und Herrschaft zu verhelfen. Und man darf nur vergleichen, was z. B. ein Augustinus ihnen entgegenstellt, um zu fühlen: es war nicht bloß die Macht äußerer Umstände, es war die Lebenskraft und Frische des christlichen Geistes, der sie unterliegen mußten.

Nach dem Tode des Kaisers Julianus mußte sich unter den Verfolgungen der christlichen Kaiser der dem heidnischen Cultus und der Theurgie zugewendete Eifer der Neu-Platoniker in die Verborgenheit zurückziehen, um so mehr suchten sie nun durch die dialektische Ausbildung ihrem Systeme Stärke und Vollendung zu geben. Sie bewahrten sich so noch lange Einfluß auf die geistige Bildung. Dieß geschah in der Schule zu Athen, als deren Koryphäe Proklus (gest. 485) zu nennen ist. Der Karakter seiner Lehre ist schon in dem Artikel „Dionysius Areopagita" Bd. 3. S. 414 besprochen. Mit Recht sind diese Neu-Platoniker in ihrem Verhältniß zur früheren Philosophie und zur positiven Religion als Scholastiker bezeichnet worden; die platonischen Schriften, die Orakelsprüche, die orphischen Gedichte vertreten ihnen dabei die Stelle normativer Offenbarungsurkunden. Unter des Proklus Nachfolgern verfiel diese Schule mehr und mehr in hohlen Formalismus und innere Schwäche, bis sie durch den Befehl des Kaisers Justinian 529 geschlossen wurde.

Wie die neu-platonische Philosophie trotz ihres prinzipiellen Widerspruches gegen das Christenthum doch dem Einflusse desselben auf die Bildung ihrer Anschauungen, Probleme, ja einzelner Ausdrücke sich nicht hat entziehen können (vgl. z. B. Ullmann, „der Einfluß des Christenthums auf Porphyrius" in den theol. Stud. u. Krit. 1832. 2.); so hat sie, Jahrhunderte hindurch die vorherrschende philosophische Denkweise, wiederum auf die christliche Theologie und Kirche eingewirkt. Nicht nur, daß einzelne Männer durch sie zum Christenthume übergeleitet wurden*), die bedeutendsten Theologen haben sich an dieser Philosophie gebildet, z. B. Origenes, welcher den Ammonius Sakkas gehört hatte (s. Neander, Kirchengesch. I, 2. S. 1206); die kappadocischen Kirchenlehrer, Augustinus. Auch finden wir in ihren Büchern neu-platonische Schriften, namentlich Plotin's, im Einzelnen benutzt; so bei Basilius dem Gr. (vgl. A. Jahn, Basilius M. Plotinizans, Bern. 1838, wo die Benutzung Plotinischer Erörterungen über die Seele für die Lehre vom heiligen Geiste nachgewiesen wird; so bei Theodoretus (graec. affect. curat. disp. VI. ed. Schulze. T. IV. p. 868 sqq.) Anwendung der Ausführungen Plotin's über die Vorsehung, wobei er jedoch zugleich nachzuweisen sucht, daß Plotin aus christlicher Lehre geschöpft habe. Immer aber sind die kirchlichen Theologen bei aller Aneignung neu-platonischer Gedankenbildung sich des durchgreifenden Gegensatzes bewußt geblieben und haben, festhaltend an dem ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, zu einer im inneren Kern und Wesen selbständigen, dem Neu-Platonismus entgegenstehenden Lehre von Gott, der Welt, dem Heil sich durchgearbeitet. Den Kern des gegensätzlichen Verhältnisses fassen kurz die Worte Augustin's an Porphyrius zusammen: Praedicas

*) Augustin ad Dioscorum ep. CXVIII. Opp. ed. Bened. Paris 1836. Vol. II. p. 511. Plotini Schola Romae floruit, habuitque condiscipulos, multos acutissimos et solertissimos viros. Sed aliqui eorum magicarum artium curiositate depravati sunt, aliqui Dominum Jesum Christum ipsius veritatis atque sapientiae incommutabilis, quam conabantur attingere, cognoscentes gestare personam, in ejus militiam transierunt.

Patrem et ejus Filium, quem vocas paternum intellectum seu mentem; et horum medium, quem putamus te dicere Spiritum sanctum, et more vestro appellas tres deos. Ubi etsi verbis indisciplinatis utimini, videtis tamen qualitercunque, et quasi per quaedam tenuis imaginationis umbracula, quo nitendum sit: sed incarnationem incommutabilis Filii Dei, qua salvamur, ut ad illa quae credimus, vel ex quantulacunque parte intelligimus, venire possimus, non vultis agnoscere. Itaque videtis utcunque, etsi de longinquo, etsi acie caligante, patriam in qua manendum est; sed viam, qua eundum est, non tenetis (de civit. Dei l. X, c. 29). Ein Synesius (seit 410 Bischof von Ptolemais, s. Neander's Kirchengeschichte Bd. IV, S. 658 und 1303 ff.) fand wohl in den neu-platonischen Ideen den Kern der Wahrheit, in den kirchlichen Dogmen und Institutionen mehr nur die symbolische, exoterische Hülle, war sich aber der Abweichung seines Standpunktes von dem kirchlichen bewußt und nahm nur für denselben, als einen esoterischen, Duldung in Anspruch. Erst als der Glanz, welchen der Neu-Platonismus dem Heidenthum verleihen wollte, erloschen war, unternahm es der Pseudo-Dionysius Areopagita, die Ideen dieser Spekulation als den wahren ursprünglichen Inhalt christlicher Lehren und Institutionen darzustellen, welcher von den Apostelschülern schon als die tiefere geheime göttliche Wissenschaft überliefert worden sey. Durch diesen Kanal floß denn die Weisheit der platonischen Schule dem Mittelalter zu, einflußreich für scholastische wie für mystische Theologie (s. d. Art. „Dionysius Areop." Bd. 3.). Am Ende des Mittelalters wurde auf Anregung der nach Italien gekommenen griechischen Theologen, namentlich des Plethon, aufs Neue Begeisterung für neu-platon. Lehre angefacht und in der platonischen Akademie zu Florenz gepflegt. Ihre Wiedererweckung galt hier einem Marsilius Ficinus (s. d. Art. im 4. Bde.) als ein Werk der Vorsehung zur Hülfe für die sinkende Religion, und nicht ganz mit Unrecht. Vergl. Ritter, Geschichte der Philosophie. Th. IX. S. 230 u. 272 ff.

Zur Literatur überhaupt: Vogt, Neu-Platonismus u. Christenthum. Berl. 1836. Steinhart, die Artikel „Platonische Philosophie (Neoplatonismus)", „Plotinus", „Porphyrius", „Proclus" im 5. u. 6. Bande der Real-Encyklopädie der klassischen Alterthumswissenschaft von Pauly. Stuttg. 1848 ff. Ritter, Geschichte der Philosophie. Bd. IV. Zeller, die Philosophie der Griechen. Th. 3. Vogt.

Newton, Thomas, Bischof von Bristol und Domdekan von St. Paul's in London, war am 1. Januar 1704 zu Litchfield geboren, und in der dortigen sehr blühenden Freischule, hernach in der Westminsterschule erzogen. 1723 trat er in das Trinity-College in Cambridge ein und wurde nach vollendeten Studien zum Fellow desselben erwählt. Er trat nun als Hülfsprediger bei seinem Oheim, Dr. Trebeck, einem Geistlichen in London, ein und erhielt bald eine Stelle als Abendprediger, zugleich als Erzieher in Lord Carpenter's Familie, durch die er bei der Londoner Aristokratie und den bedeutendsten Theologen, wie Stillingfleet, Pearce, Chandler u. a. eingeführt wurde. Pearce ernannte ihn zum Frühprediger an der Springgardenchapel und der König gab ihm 1744 die wichtige Stelle eines Rektors von Marylebow, der Kirche, in welcher die Erzbischöfe von Canterbury consekrirt werden. Nach einigen Jahren wurde er auch noch zum Lektor an St. George's, Hanoversquare erwählt. Schon zuvor war er durch die Wittwe des Dichters Row bei Hofe vorgestellt worden. Besonders der Prinz von Wales und dessen Gemahlin wollten ihm wohl, und die Letztere machte ihn 1751 zu ihrem Kaplan. Er hatte nun die begründetsten Aussichten auf eine der ersten Stellen in der Kirche, zumal da er sich bereits nicht bloß durch seine Predigten, sondern auch durch seine schriftstellerischen Leistungen einen Namen gemacht hatte. Aber einflußreiche Männer standen ihm im Wege. Er wurde zweimal bei der Wiederbesetzung des Bisthums von London übergangen und erhielt nur das wenigst einträgliche Bisthum Bristol 1761 nebst einigen Präbenden, und 1768 das Domdekanat von St. Pauls. Er starb in hohem Alter auf seinem Landsitz bei Kew im Februar 1782.

Newton hat sich durch seine kritische Ausgabe von **Milton's Paradise lost** (ed. 1749) ein großes Verdienst erworben. Der von ihm kritisch hergestellte Text ist bis in die neuere Zeit der recipirte geblieben. Dem Texte gab er, wie bei Klassikern, sorgfältig ausgewählte Noten aus früheren Commentaren bei. Sein Werk war für die späteren Bearbeitungen allezeit die Grundlage. Auch sein Leben Milton's, aus guten Quellen geschöpft, hat großen Werth, nur sucht er zu sehr Milton's Orthodoxie zu beweisen. Von geringerer Bedeutung ist seine Ausgabe von **Milton's Paradise regained** und dessen kleineren Gedichten. — Als Theologe hat sich Newton besonders durch seine **Dissertations on Prophecies** (I. B. 1754; II, III. B. 1758) bekannt gemacht. Dieses Werk wurde in kurzer Zeit in mehreren Tausend Exemplaren verbreitet und in's Dänische sowie in's Deutsche übersetzt. Er geht davon aus, daß die Weissagungen des Alten und Neuen Testaments die stärksten Beweise für die geoffenbarte Religion seyen, zumal wenn dem Vorwurf eines vaticinium post eventum gegenüber gezeigt werden könne, daß viele Weissagungen erst lange nach Abschluß des Kanon, zum Theil eben in jüngst vergangener Zeit erfüllt worden seyen oder ihrer Erfüllung entgegengehen. Er nimmt nun alle Weissagungen von der Genesis bis zu der Apokalypse einzeln vor und sucht durch Beiziehung der Geschichte ihre Erfüllung nachzuweisen. Bei den apokalyptischen Stücken schließt er sich, was Deutung und Berechnung betrifft, meist seinen Vorgängern an. Die vierte Danielsche Monarchie ist ihm die römische, die zehn Hörner die Reiche, in welche dieselbe im 8. Jahrhundert gespalten war, das kleine Horn das Pabstthum. Das letztere findet er ebenso in dem siebenköpfigen Thier der Apokalypse, während ihm das zweiköpfige der römische Klerus ist. Die sieben Siegel umfassen die ganze Geschichte bis zur Wiederkunft Christi, und zwar die sechs ersten bis Theodosius M., das siebente die übrige Zeit bis zum Ende, wobei die zwei Zeugen noch zu erwarten sind. Der zweite Theil der Apokalypse (vom 12. Kap. an) ist nur Erweiterung und Erklärung des ersten Theils. Die Dauer der muhamedanischen Macht, welche mit 606 n. Chr. beginnt, wird auf 1260 Jahre festgesetzt. Mit ihrer Vernichtung beginnt das Ende, die Bekehrung der Heiden und das tausendjährige Reich. — Außer diesem größeren Werke hat Newton mehrere Abhandlungen, namentlich über alttestamentliche Fragen geschrieben, z. B. über die Aechtheit des Pentateuch, die Schöpfungsgeschichte, Patriarchenzeit u. s. w., und in diesen wie in dem obigen Werke keine geringe Gelehrsamkeit an den Tag gelegt. Newton gehört der supranaturalistischen Schule seiner Zeit an. Er ist positiver als Sam. Clarke, sucht aber wie dieser die höchste Aufgabe der Theologie darin, Vernunft und Offenbarungsglauben als übereinstimmend darzustellen. Im Kirchlichen, wie Politischen war er entschieden konservativ, ein erklärter Anhänger der anglikanischen Kirche und ihrer Liturgie, und ein abgesagter Feind der republikanischen Dissenter, rebellischen Katholiken und schwärmerischen Methodisten. Als Kanzelredner war er geschätzt. Er hatte mehrere Male bei der Parlamentseröffnung und ebenso bei der Thronbesteigung Georg's III. zu predigen. Seine Predigten sind übrigens mehr nüchterne Abhandlungen als lebendige Reden. Newton hat kurz vor seinem Tode eine Autobiographie verfaßt, die durch zahlreiche Bemerkungen über die hervorragenden Männer und Ereignisse seiner Zeit Interesse gewinnt. (Newtons Gesammelte Werke 1782, 3 Bde. 4.)

C. Schoell.

Newton, John, Rektor von St. Mary's Woolnoth in London, war einer von den Männern, durch welche am Ende des letzten Jahrhunderts die evangelische Richtung in der anglikanischen Kirche aufkam. Er wurde am 24. Juli 1725 in London geboren und war der Sohn eines Schiffskapitäns, der den kaum elfjährigen Knaben schon mit zur See nahm. Bis in sein 23. Lebensjahr führte er ein wildes, abenteuerliches Leben, diente längere Zeit unter Kapitänen, die Sklavenhandel trieben, und hatte zum Theil solch bittere Noth und grausame Behandlung zu erfahren, daß ihm sogar das Loos der Sklaven beneidenswerth erschien. Die wenigen religiösen Eindrücke, die er in der Kindheit erhalten, waren bald verwischt, zumal da er mit Freidenkern in Berührung kam

und deren Schriften las und zudem auf den Sklavenschiffen nur mit den rohesten Menschen Umgang hatte. Er wurde des wüsten Lebens bald satt, versank in Trübsinn und wollte seinem elenden Leben ein Ende machen. Nur seine feurige Liebe zu einem Mädchen, das er als 17jähriger Jüngling kennen gelernt hatte, bewahrte ihn vor diesem letzten verzweifelten Schritt. Durch die Vermittelung seines Vaters wurde er aus seiner elenden Lage befreit und nach England zurückgebracht. Auf der Reise dahin (1747) brachte ihn ein Seesturm, aus dem das Schiff nur durch ein Wunder gerettet wurde, zur Umkehr. Er begann nun eifrig die Bibel zu lesen, und setzte dieß fort, als er bald nachher wieder an Bord eines Sklavenschiffes nach Sierra Leone ging; zugleich nahm er das Studium des Lateinischen wieder auf. Nach seiner Rückkehr heirathete er (1750) und ging nun als Kapitän eines Sklavenschiffes aus, jetzt ein ganz anderer als früher. Er hielt fleißig Gottesdienst mit seinen Matrosen und ging ihnen überall mit gutem Beispiel voran. Nun erwachten bei ihm auch Bedenken über die Rechtmäßigkeit des Sklavenhandels und er war froh, daß er, durch Krankheit für ferneren Seedienst untüchtig gemacht, eine Stelle als Hafenaufseher in Liverpool erhielt, die ihm Zeit genug ließ, um Latein, Griechisch und Hebräisch für sich zu studiren, und sich — was sein höchster Wunsch war, für das geistliche Amt vorzubereiten. Er wurde dazu von frommen Geistlichen, mit denen er umging, aufgefordert. Zwar verweigerte ihm der Erzbischof von York (1758) die Ordination, aber er erhielt diese nach längerem Warten (1764) durch Dr. Green, Bischof von Lincoln, und wurde Hülfsprediger in Olney, wo er bis 1779 blieb. Durch die Freigebigkeit des trefflichen Thornton, der unter den Philanthropen jener Zeit eine der ersten Stellen einnimmt, wurde ihm nicht bloß sein kümmerliches Gehalt erhöht, sondern auch Gelegenheit gegeben, in mannichfaltigster Weise Gutes zu thun. Durch denselben erhielt er die Pfarrei St. Mary's Woolnoth in London, wo er bis zu seinem Tode, den 21. Dec. 1807, blieb. Newton war kein hervorragender Prediger. Seine Predigten waren nicht wohl studirt, sein Vortrag nicht angenehm. Und doch hatte er immer eine volle Kirche, da er als geistlicher Berather hochgeschätzt war. Sein Haus stand Allen offen. Jüngere Geistliche besonders stellten sich gerne unter seine Leitung. Mit väterlicher Liebe und Weisheit nahm er sich Aller an, die seinen Rath suchten. Mit den besten Männern seiner Zeit wirkte er zur Verbreitung des Evangeliums zusammen. Wilberforce wurde besonders auch durch ihn, der aus Erfahrung reden konnte, angefeuert, den Sklavenhandel zu bekämpfen. Newton hat mehrere Schriften veröffentlicht: Predigten 1760 (eine andere Sammlung 1767), Omicron's Letters 1762, Narrative 1764 (seine viel gelesene Autobiographie), Review of Ecclesiastic History (nach einem Plane, den Milner weiter verfolgte) 1769, Olney Hymnus 1779 (von ihm und Cowper; vielfach aufgelegt und in vielen Kirchen eingeführt); Cardiphonia 1781 (eine treffliche Auswahl aus seiner Korrespondenz, auch in's Deutsche übersetzt); Letters to a wife 1793; Predigten über den Text des Händelschen Messias 1786; Letters to the Rev. W. Ball, ed. 1847. Als Briefsteller zeichnet sich Newton besonders aus. Er legt in seinen Briefen große Originalität, seelsorgerliche Weisheit und tiefgehende Menschenkenntniß an den Tag. Beachtenswerth sind auch seine Tischreden, die Cecil gesammelt und in der Fortsetzung von Newton's Biographie herausgegeben hat. Newton's Schriften mit Cecil's Notizen sind die Quellen für sein Leben, das neuerdings in erweiterter Form erschienen ist unter dem Titel: Memoirs of J. Newton 1843. 2te Aufl. **C. Schoell.**

Nicänisches Concil, erstes und zweites. I. Das erste Concil zu Nicäa eröffnet die Reihe der allgemeinen Kirchenversammlungen. Mit Recht ist demselben eine welthistorische Bedeutung beigelegt worden, weil es einer metaphysischen Frage galt, wie sie nie zuvor Gegenstand großartiger gemeinschaftlicher Berathung geworden war, und weil es eine zwar nicht ewig gültige aber doch relativ anzuerkennende (s. d. A. Eunomius) und für viele Jahrhunderte maßgebende Entscheidung traf; es erhält aber auch durch seine Folgen und sonstigen Beschlüsse, sowie durch die mit ihm beginnende Ein-

wirkung der Staatsgewalt auf die Lehrangelegenheiten eine nicht geringe kirchen- und dogmengeschichtliche Wichtigkeit.

Im Vergleich mit vielen späteren hat dieses Concil keine verwickelte und langwierige innere Geschichte, auch kennen wir den Vorgang nicht genau. Nach Protokollen oder aktenmäßigen Aufzeichnungen sehen wir uns vergebens um; sie sind nicht verloren, sondern niemals vorhanden gewesen, wie theils an sich wahrscheinlich ist, da diese amtlichen Weitläuftigkeiten sich erst mit der Zeit als unentbehrlich erwiesen haben mögen, theils ziemlich sicher aus der Bemerkung des Eusebius (Vita Const. III, 14) hervorgeht, daß die gemeinsamen Beschlüsse (τὰ κοινῇ δεδογμένα), also nichts Anderes, schriftlich niedergelegt worden. Was wir an Quellen besitzen, sind zunächst Urkunden: die Glaubensformel, die Kanones, ein Synodalschreiben und eine Anzahl kaiserlicher Briefe. Dazu kommen mehrere Relationen und Zeugnisse, die theils von Mitgliedern der Synode herrühren, theils der späteren Geschichtschreibung angehören, und dieser Apparat läßt uns zwar in den inneren Stand und Geist der Synode einen lebendigen Blick thun, reicht aber keineswegs aus, um deren Verlauf bis in's Einzelne zu vergegenwärtigen. Voran steht Eusebius v. Cäs., seine Erzählung in der Vita Const. III, 6 sqq. ist grundlegend, dient aber dem Interesse des ganzen Werks, indem sie mit unrühmlicher Devotion in der Synode nur das Verdienst und die Großthat des Kaisers in's Licht zu stellen sucht. Dagegen in dem interessanten Sendschreiben (Epist. ad Caesar., vollständig bei Theodoret. I, 11) zeigt sich Eusebius um so mehr theologisch und subjektiv betheiligt, da er hier seine Stellung zu der Synode vor sich selbst und vor der Gemeinde, der er angehörte, rechtfertigen will. Ihm steht Athanasius (De decretis synodi Nic. und Epist. ad Afros, Opp. I, p. 1 ed. Montf.) zur Seite, ein nicht minder aus der Sache heraus redender und urtheilender, obwohl einseitiger Referent. Dieß die beiden Augenzeugen, zu denen man noch Eustathius v. Antiochia (dessen Fragment bei Theodor. c. 7) rechnen kann. Von den späteren Historikern liefern Sokrates 1, 8 ff. und Sozomenus 1, 17 ff. auf Eusebius gestützte nüchterne und glaubhafte, aber wenig eingehende Berichte, während Theodoret 1, 6 ff. (vgl. auch Rufini hist. eccl. I, 1 sqq.), obwohl sehr vollständig in der Mittheilung des Urkundlichen, schon einige ausschmückende Zuthaten wahrnehmen läßt. Der arianische Standpunkt wird durch Philostorgius I, 7. II, 14. vertreten. Verloren ist die von Maruthas, Bischof von Tagrit in Mesopotamien, am Ende des 4. Jahrhunderts verfaßte Geschichte des Concils, vorhanden, aber von untergeordneter Wichtigkeit das Σύνταγμα τῶν κατὰ τὴν ἐν Νικαίᾳ ἁγίαν σύνοδον πραχθέντων des Gelasius von Cyzikum (um 476) in drei Büchern, von denen sich das zweite mit unserem Gegenstande beschäftigt (Mansi II, f. 759, deutsch bei Fuchs, Biblioth. der Kirchenvers. I, S. 416). Durch jüngere Schriftstücke, Briefe, Sammlungen der bischöflichen Unterschriften (s. bes. Pitra, Spicileg. Solesmense, I, p. 509. Combefis. Nov. Auctuar. II, p. 547. 583), Erklärungen der Kanones sind diese Materialien noch sehr vermehrt worden (vgl. Mansi I, f. 635—1080): allein diese Zuthaten enthalten wenig Zuverlässiges und viel offenbar Erdichtetes, können daher bei der Feststellung des Thatsächlichen wenig in Betracht kommen. Unbedeutend sind auch die Notizen des Libellus synodicus und des Photius (Fuchs, a. a. O. S. 411), merkwürdiger der neueste Beitrag: Analecta Nicaena, fragments relating to the council of Nice. The syriac text from an ancient M. S. — by Harris Cawper, Lond. 1857.

Zur Hauptsache übergehend, setzen wir alle dem Concil vorangehenden Umstände als bekannt voraus (s. Arianismus). Nachdem sich der Kaiser umsonst bemüht, den in Alexandrien ausgebrochenen Glaubensstreit friedlich beizulegen, berief er im Jahre 325 — die Monate und Tage sind unbestimmbar — brieflich die Bischöfe seines Reichs nach Nicäa in Bithynien — ein glücklich gewählter Ort nach des Eusebius schmeichelnder Bemerkung, da der Name schon an Sieg erinnert — und erleichterte deren Herbeikommen durch Lieferung von Reisegeld und Fuhrwerk. Die Gerufenen erschienen in großer Anzahl und von allen Seiten, aus Syrien, Arabien, Phönizien, Persien, Libyen, Mesopo-

tamien, Kleinasien, Aegypten und Nordafrika, Griechenland, Pannonien, Einer sogar aus Spanien; das Abendland war schwach, der Orient sehr stark vertreten. Der Bischof von Rom, Sylvester I., nicht etwa Julius I., konnte seines vorgerückten Alters wegen nicht zugegen seyn; zwei Presbyteren, nach späterer Angabe Vitus und Vincentius, erschienen an seiner Stelle. Hervorgehoben werden aus dieser Menge Macarius von Jerusalem, Eustathius von Antiochien, Alexander von Alexandrien und dessen damaliger Diakon Athanasius, Paphnutius von Thebais, Spyridon von Cypern, und als arianische Häupter: Eusebius von Nicomedien, Theognis von Nicäa, Maris von Chalcedon, Secundus von Ptolemais, Theonas von Marmarica, denen Theodoret noch Menophantes, Patrophilus und Narcissus beifügt, endlich Arius selber. Im Allgemeinen wird gesagt, daß die Versammelten sehr ungleich an Jahren, aber durch Kenntniß, Wohlredenheit und Frömmigkeit ausgezeichnet gewesen; Eusebius vergleicht sie einer apostolischen Schaar, größer als die des Pfingstfestes, und Theodoret fügt ausschweifende Prädikate hinzu und weiß von Wunderthätern wie Jacobus von Nisibis und zahlreichen Confessoren unter ihnen, welche die Spuren der Verfolgung und die στίγματα τοῦ κυρίου an ihrem Leibe getragen. Sehr grell kontrastirt mit solchem Lobe das Urtheil des Macedonianers Sabinus von Heraclea, welcher nach Sokrates I, 8. die Mitglieder als rohe und unwissende Leute bezeichnet und nur den Kaiser und den Eusebius rühmt. Auch dieß ist eine Parteistimme, doch dürfen wir annehmen, daß die Versammlung bei vorherrschendem guten Willen und christlichen Eifer viele ganz unselbständige Elemente neben einzelnen Talenten und vordringenden Persönlichkeiten in sich getragen habe. Die Gesammtzahl läßt sich nicht genau feststellen. Eusebius nennt 250 Bischöfe nebst zahlreichen Presbyteren und Akoluthen, Sokrates über 300, Sozomenus etwa 320; nur Athanasius und Theodoret kennen die bestimmte Zahl 318, welche nachher die recipirte geblieben und durch allegorische Deutung noch mehr befestigt worden ist. Noch weniger lassen sich die nachherigen Unterschriften, deren wir in verschiedenen Texten mehr als 200 besitzen (vgl. auch die neuesten Analecta Nicaena), controliren. Doch genug von diesen Nebendingen. Daß die Sitzungen im Juni oder Juli des genannten Jahres stattgefunden haben, ist nur Vermuthung. Der feierlichen Eröffnung gingen einige Vorbereitungen voran. Es ist sehr glaublich, was Sozomenus I, 18. berichtet, daß die Bischöfe diese Gelegenheit auch zur Schlichtung ihrer Privatfehden benutzen wollten und daher dem Kaiser allerhand Beschwerdeschriften einreichten. Constantin benahm sich klug und taktvoll. Er bestellte die Kläger auf einen gewissen Tag und erklärte ihnen dann, daß er als kurzsichtiger Mensch in solchen Dingen sich keine Entscheidung anmaßen dürfe, daß er sie aber auf einen höheren Richter verweisen und übrigens zur Versöhnlichkeit und gegenseitigen Vergebung ermahnen müsse; die Klageschriften ließ er verbrennen. Unstreitig leistete Constantin damit der Sache den besten Dienst, indem er die Gemüther von ihren Sonderinteressen ablenkte. Ferner wurde die dogmatische Frage auch von redefertigen Laien erörtert, und unter den Bischöfen fanden zuvor Privatunterredungen und Disputationen mit dem Arius statt, in denen die Talente und verschiedenen Grundsätze offenbar wurden, und wo besonders der Diakon Athanasius eine hervorragende Stellung gewann. Selbst an Einmischung heidnischer Philosophen fehlte es nicht, und einer derselben, welcher der Bischöfe und ihrer Streitfrage unablässig spottete, soll von einem ungelehrten Bischof durch einfache Darlegung des christlichen Glaubens zum Schweigen gebracht, ja bekehrt worden seyn (Sozom. I, 18). Am festgesetzten Tage wurde der Kaiser von den im Palast versammelten Bischöfen und sonstigen Mitgliedern erwartet; er erschien — und hier drückt sich Eusebius, Vit. C. III, 10. wieder sehr hochtrabend aus — mit allen Abzeichen seiner kaiserlichen und persönlichen Würde, militärisch begleitet und von seinen christlichen Anhängern umgeben, in gebietender und doch frommer Haltung; er wurde stehend empfangen und von dem zur Rechten sitzenden Bischofe, nach Theodor. I, 6. von Eustathius, begrüßt. Dann hielt er selbst eine Anrede, deren Text wenigstens insoweit Glauben verdient, als er in allgemeinen Ausdrücken

sich bewegend, zum kirchlichen Frieden räth und die Nothwendigkeit einer Vereinbarung über die fragliche Lehre vorhält. Das lateinisch Gesprochene ward griechisch verdolmetscht. Hierauf überließ der Kaiser die Leitung der Verhandlungen den Vorsitzenden (*πρόεδροι*, Eus. c. 13). Wer aber waren diese Vorsitzer? das sagen weder Eusebius noch seine Fortsetzer. Wenn Vermuthungen hier der Mühe lohnen, so ist man weit eher berechtigt, mit Schröckh und Ernesti an die beiden Metropoliten Eustathius und Alexander zu denken (vgl. Theodor. I, 6. Sokr. I, 9), als der geringen Auktorität des Gelasius zu folgen, nach welchem Hosius von Corduba (s. d. A.) dieses Amt geführt und das Symbol zuerst unterschrieben haben soll, obwohl diese Angabe neuerlich von Hefele auf tendenziöse Weise vertheidigt worden (Schröckh V, S. 554). Den Einfluß des Hosius schlagen wir darum nicht gering an, beziehen ihn aber hauptsächlich auf den Kaiser. Denn Constantin dachte bekanntlich noch kurz vorher sehr geringschätzig über die ganze Angelegenheit wie über eine leere Grübelei (Euseb. Vit. C. II, p. 69—71); wenn er sie also jetzt anders beurtheilt und sich, so weit er des Griechischen mächtig war, zu Gunsten der strengeren Ansicht in die Debatte gemischt haben soll, wie Alle berichten, so muß er gestimmt worden seyn, und wir wissen Keinen, der ihn gestimmt haben könnte wie Hosius (vgl. Philostorg. I, 7 und Gfrörer, Kircheng. II, 1. S. 210). Wichtiger nun als diese Fragen ist die andere über den Gang und die Wendungen der Disputation, deren Ende die Bestätigung der Homousie und die Aufstellung der nicänischen Formel war. Vergleichen wir die Auffassungen des Athanasius und des Eusebius. Der Erstere ist sehr geneigt, seinen Standpunkt mit dem des christlichen Glaubens und der ganzen Kirche zu identificiren. Er stellt sich nur dem entschiedenen Arianismus gegenüber, welchen unweigerlich auszuschließen die Aufgabe der Synode gewesen sey. Er hebt daher in der Epist. ad Afros (Theodor. I, 7) hervor, daß man sich anfangs, um Wesen und Ursprung des Logos zu bezeichnen, an biblische Prädikate wie *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* und *εἰκών* gehalten, und erst als die Gegner diese sogleich aufgegriffen und in ihrem Sinne gedeutet, so daß sie auch auf den kreatürlich gedachten Sohn Gottes hätten Anwendung finden können, — dann erst habe die Synode die scharfen Ausdrücke *ὁμοούσιος* und *ἐκ τῆς οὐσίας* und die wesenhafte Zeugung in ihr Symbol aufgenommen. Diese letztere Wendung ist gewiß glaubhaft, erscheint jedoch bei Eusebius in anderem Zusammenhange. Wenn nämlich Athanasius von jenen Mittleren absieht, die, ohne Arianer zu seyn, doch die letzte gegentheilige Consequenz scheuten, weil sie fürchteten in Sabellianismus zu verfallen; so sind es gerade diese, zu welchen Eusebius gehörte und auf welche seine Darstellung Rücksicht nimmt. Er erzählt daher, daß er selbst zuerst sein cäsareensisches Symbol von origenistischer Fassung in Vorschlag gebracht, und dieses habe anfänglich keinen Widerspruch und von Seiten des Kaisers Beifall gefunden. Doch habe derselbe den Zusatz der Homousie für nothwendig erachtet, und demzufolge sey die Formel erst in der zweiten verschärften Fassung von der Mehrheit genehmigt worden, und zwar nach lebhaftem Streit über das *ὁμοούσιος*, welches Prädikat Eusebius selbst sich erst am zweiten Tage nach reiflicher Erwägung und um des Friedens willen habe aneignen können (Theodor. I, 11). Nach seiner Anschauung gab es also innerhalb der Versammlung drei Richtungen, während Athanasius nur das scharfe Dilemma zweier Standpunkte unterscheidet. Schon Neander hat KG. II, S. 792 dieses Verhältniß scharf beleuchtet. Gewiß werden wir darin von Eusebius auf das Richtige geführt, und er irrt auch nicht, wenn er das Gewicht der kaiserlichen Stimme in Anschlag bringt, obgleich wir den Grad dieser Einwirkung nicht mehr ermitteln können. Verbinden wir nun diese Gesichtspunkte und nehmen wir hinzu, was übrigens berichtet wird, so ergibt sich Folgendes als wahrscheinlich. Die Synode zählte nur wenige eigentliche Arianer, und diese Wenigen ließen sich, wie Eustathius bei Theodoret Kap. 7 bezeugt, theilweise von dem Ansehen der Mehrheit und des Kaisers einschüchtern und zur Verwerfung ihrer eigenen Meinung hinreißen. Zuerst scheint ein arianisches Bekenntniß — so verstehe ich l. c. *τὸ γράμμα τῆς Εὐσεβίου βλασφημίας*, d. h. des Euseb. von Nicomedien (vgl. das

Fragment bei Ambros. De fide, c. 7) — aufgestellt worden zu seyn, es ward zurückgewiesen; folglich wurde das erste negative Resultat ohne sonderlichen Kampf erreicht. Daraus erklärt sich die Aussage des Athanasius, daß die Erklärungen der Arianer nur mit Unwillen von der Synode aufgenommen seyen. Schwierigkeit aber hatte das andere positive und abschließende Moment, und an dieser zweiten Stelle denken wir uns Eusebius v. Cäs. auftretend. Durch ihn und seine leichter annehmbare Formel wurde die Disputation auch über den Standpunkt der Mittelpartei hinaus- und zur vollen Homousie fortgetrieben. Auch dieses Resultat ging durch, aber nicht ohne in Vielen einen Zweifel an der Haltbarkeit zurückzulassen. So verlief nach unserer Meinung der Streit in zwei aufeinander folgenden Hälften oder Stadien. Wir zweifeln nicht, daß der Ausgang der Verhandlungen durch menschliche Verhältnisse und Schwächen sehr bedingt war, weßhalb denn auch die nachherige Herrschaft des Dogma's zu Nicäa nur angebahnt und keineswegs bewirkt worden ist. Gleichwohl behauptet die Synode ihren Werth eben weil sie sich entschieden hatte, und das Gewicht der Entscheidung sollte sogleich offenbar werden. Fünf hatten außer Arius die Unterschrift der Glaubensformel verweigert; Eusebius von Nicomedien, Theognis von Nicäa (merkwürdigerweise der Bischof des Ortes), Maris, Theonas und Secundus. Das Concil verdammte sie, und der Kaiser fügte die Strafe der Landesverweisung hinzu. Da aber nur die beiden Letzten standhaft blieben, so verbannte er diese und den Arius nach Illyrien; die ersten Beiden, welche zurückgetreten, dann aber wieder von dem Symbol abgewichen waren, wurden nach Gallien exilirt. Constantin gab in mehreren Erlassen den Beschlüssen vollständige Sanktion und verbot bei Todesstrafe die Verbreitung arianischer Schriften. Die Synode aber erließ ein Schreiben, in welchem sie über das Geschehene berichtet und Gehorsam anbefiehlt. Dergestalt war das Selbstgefühl der Versammlung durch ihre eigene That erhöht worden, daß sie jetzt ihrem Dekret unbedingte Gültigkeit beilegen durfte (Sokr. Kap. 9. Sozom. Kap. 21. 24. Theodoret Kap. 8. 9).

Soviel von der wichtigsten dogmatischen Frage. Nach Erledigung derselben kamen daselbst noch zwei Hauptpunkte, welche die Zusammenberufung mit veranlaßt hatten, zur Sprache: die Meletianische Spaltung (s. d. A.) und der Osterstreit (s. d.). In ersterer Beziehung wurde Meletius mit Belassung seiner Würde zu bischöflichen Handlungen für untüchtig erklärt, der Paschastreit aber ganz zu Gunsten der römischen Praxis geschlichtet (Sokr. Kap. 9. Sozom. Kap. 21). Beide Beschlüsse haben die verlangte Anerkennung nicht sobald gefunden. Mit diesen Bestimmungen stehen nun auch die 20 von Nicäa ausgegangenen Kanones oder disciplinarischen Festsetzungen in nahem Zusammenhang. Auch dieses Urkundliche ist im Laufe der Zeit mit Massen unächter Zuthaten überschüttet worden. Die im 16. Jahrhundert bekannt gewordenen arabischen Sammlungen des Turrianus und Abraham Echellensis enthalten 80 oder 84 Kanones, ungerechnet die arabischen Umschreibungen, welche Beveridge, Pand. can. I. p. 681 aufgenommen hat. Die 20 unbestrittenen betreffen das Vergehen der Selbstverstümmelung bei Geistlichen, den Tauftermin der Kleriker, den Umgang derselben mit dem weiblichen Geschlecht, die Wirkung der Excommunikation, die bischöflichen Sprengel von Alexandrien und Antiochien, die Novatianer (cf. Sozom. c. 22), die Ketzertaufe, die Buße der Gefallenen und einiges Andere; alle sind Gegenstand weitläuftiger kirchenrechtlicher oder historischer Untersuchungen geworden. Wir heben nur hervor, daß can. 3 den Klerikern verboten wird, fremde Frauenspersonen im Hause zu haben, womit aber die Ehe nicht verboten, sondern stillschweigend freigegeben war. Allerdings wollte die Synode noch weiter gehen; sie wollte den Klerikern der drei oberen Grade auferlegen, sich nach der Ordination der früher geheiratheten Frauen zu enthalten. Allein der ehrwürdige Confessor Paphnutius, der mit durchstochenem Auge in Nicäa erschien, protestirte kräftig gegen diese neue Belastung, vertheidigte die Keuschheit der Ehe und erklärte es für hinreichend, wenn nur dem älteren Herkommen gemäß nach der Aufnahme in den geistlichen Stand keine Ehe mehr eingegangen werde, womit er denn auch durchdrang

(Sokr. I, 11). — Nach Beendigung aller Synodalgeschäfte veranstaltete der Kaiser unter Zuziehung der Bischöfe und zur Feier der Vicenalien seiner Regierung eine große Festlichkeit und vertheilte Geschenke in der Stadt und auf dem Lande (Euseb. Vit. Const. III, 22).

Zum Schluß haben wir noch Eine Bemerkung übrig. Es ist anerkannt, daß der Bischof von Rom auf die Synode von Nicäa und deren Ergebnisse gar keinen erheblichen Einfluß geübt; selbst die Entscheidung der Osterfrage wird nicht auf seine Auktorität zurückgeführt. Wie unangenehm diese Thatsache den römischen Historikern von jeher gewesen, erhellt aus den verschiedenen Versuchen sie zu läugnen oder zu verdecken. Um eine Abhängigkeit von Rom zu ermöglichen, wurde Hosius zum Vorsitzenden des Concils und zum Vertreter des römischen wie des kaiserlichen Willens gemacht. Zu demselben Zweck berief man sich auf die trullanische Synode von 680, welche Actio 18 erwähnt, daß Constantin und Sylvester das Concil berufen hätten — ein ganz unzuverlässiges und aus der Beschaffenheit jenes Concils erklärliches Zeugniß. Selbst Hefele (Conciliengeschichte I, S. 425. 426) traut solchen Argumenten, ja er geht so weit dem Baronius nachzusprechen, daß die Synode von Nicäa ihre Beschlüsse dem Sylvester zur „Bestätigung" (!!) vorgelegt habe, aus Gründen, die gar keiner Widerlegung werth sind. Es ist unzulässig, von dem Verfahren des chalcedonensischen Concils, oder von der Aussage des Dionysius Exiguus, die ohnehin anders lautet, oder von der Forderung des Bischofs Julius (Sokr. II, 17) auf unsern Fall zurückzuschließen.

Th. Ittigii, Historia concilii Nicaeni, Lips. 1712. Edm. Richerii, Histor. concil. general. I, p. 10. Walch, Entwurf einer Conciliengeschichte, S. 157. Fuchs, a. a. O. I, S. 350. Hefele, a. a. O. I, S. 249 ff.

II. Kürzer fassen wir uns über das zweite Concil zu Nicäa, nach gewöhnlicher Zählung das siebente ökumenische, welches uns mitten in das Zeitalter der Bilderstreitigkeiten (s. d. A.) der griechischen Kirche versetzt. Nach den bilderfeindlichen Regierungen des Leo und Constantin Kopronymus kehrte bekanntlich Irene als Regentin statt des unmündigen Constantin VII. zu den Grundsätzen des Bilderdienstes zurück. Die Verfolgten wurden Verfolger, die eben noch vollständig unterdrückte Partei gewann die Oberhand; List und Gewalt, Schlauheit und Wankelmuth bis zu vollständiger Gesinnungslosigkeit waren die schlechten Werkzeuge dieses Umschwungs. Dem Concil gingen einige wohlberechnete Schritte voran. Paulus, der bisherige Patriarch von Constantinopel, zog sich zurück, an seine Stelle trat ohne alle kirchlichen Vorstufen Tarasius, der jedoch im wahrscheinlichen Einverständniß mit der Irene zur Bedingung machte, daß der ketzerische Makel hinweggeräumt und das Einverständniß mit den übrigen Hauptkirchen wieder hergestellt werden möge. Allein es hatte große Schwierigkeit, den Bedingungen einer allgemeinen Synode gerecht zu werden. Zwar gab Hadrian I. mit stolzen Erklärungen seine Einwilligung und schickte zu seiner Stellvertretung einen Presbyter und einen Archipresbyter, beide mit Namen Petrus. Dagegen befanden sich die drei anderen Patriarchen von Jerusalem, Antiochien und Alexandrien damals unter der Herrschaft der Saracenen, welche sie vom Abendlande völlig absperrte; man war ihrer Zustimmung weder gewiß, noch konnte man sie durch Abgesandte befragen. Um nun der Sache den nöthigen Schein zu geben, war man unredlich genug, aus der Zahl der Mönche Zwei zu wählen, welche mit dem Lehrstande der syrischen und ägyptischen Kirche genau bekannt und Synkellen daselbst gewesen seyn sollten, und die darüber durch erdichtete Briefe legitimirt wurden. Die Gewählten waren Thomas und Johannes, sie wurden zu Stellvertretern (τοποτηρητής) der drei orientalischen Patriarchen erklärt, in welcher Eigenschaft sie im Laufe der Verhandlungen vielfach das Wort nahmen (vgl. Walch, Historie der Ketzereien X, S. 514 ff., woselbst auch die Frage über die damaligen Inhaber der drei genannten Patriarchate erörtert wird). Freilich konnte dieses täuschende Spiel nicht verborgen bleiben; es ist schon von dem Abt Theodorus Studita, einem eifrigen Beförderer der Bilderverehrung, der zur Anerkennung des Concils alle Ursache hatte, aufgedeckt worden (vgl. Theod. Epist. 38 und Neand., KG. III, S. 319).

Die Synode trat zunächst in Constantinopel am 1. Aug. 786 zusammen, sah sich aber sofort gewaltsam in ihrer Thätigkeit unterbrochen. Die Residenz zählte noch viele Gegner des Bilderdienstes, auch das Heer und die kaiserliche Leibwache hing derselben Partei an. Diese Leibwache, im Einverständniß mit vielen Bischöfen, erregte schon bei dem Einzuge der Kaiserin Unruhen und störte dann mit tumultuarischem Eindringen in die Apostelkirche die Verhandlung. Die Kaiserin auch auf diesen Fall vorbereitet, verlor die Besinnung nicht. Die Versammlung wurde aufgehoben, die Leibwache mit einer neuen vertauscht, das Concil aber auf ein Jahr hinausgeschoben und von Constantinopel entfernt, in der klugen Berechnung, daß es damit auch einen anderen Standpunkt gewinnen werde. Der Erfolg bestätigte diese Voraussicht vollständig. Nachdem in der Zwischenzeit zur Umstimmung der bilderfeindlichen Bischöfe Alles aufgeboten worden, eröffnete sich das Concil auf's Neue, und zwar dießmal zu Nicäa; es begann am 24. September 787 und endigte überraschend schnell am 13. Oktober mit der siebenten Sitzung. Die Zahl der Versammelten betrug 350, an der Spitze zwei kaiserliche Commissarien, der Patriarch Tarasius und die genannten Stellvertreter. Man braucht die Akten dieser Sitzungen, welche vollständig vorhanden sind, nur nachzuschlagen, um zu erkennen, wie wenig es hier auf freie Untersuchung oder Meinungsaustausch abgesehen war. Von vorn herein wurde das Resultat festgestellt und die Ansicht der Bilderstürmer zur Ketzerei gestempelt; die widerwilligen Bischöfe erlangten durch feierliches Bekenntniß und Abschwörung ihres Unrechts Wiederaufnahme. Man ging hierauf zum Gegenstand über, die folgenden Sitzungen lieferten zur Bestätigung des Bilderdienstes ein langes Verzeichniß von biblischen und patristischen Zeugnissen nebst Auszügen aus Legenden und Heiligengeschichten. Visionen und Wunder z. B. aus dem Leben des Symeon Stylites wurden zu demselben Zweck gedeutet und die fromme Kunst der Maler in Schutz genommen. Dabei ergab sich unter Anderem, daß von den Gegnern eine apokryphische Schrift von doketischer Richtung als Beweis gebraucht worden, es erhelle also um so mehr, daß das feindliche Prinzip zum Doketismus oder Manichäismus führe und den Irrthümern der Juden, Heiden und Samaritaner verwandt sey. Demgemäß wurde auch die unter Constantin Kopronymus gehaltene allgemeine Synode von 754 als häretisch verurtheilt. Alle diese Behauptungen ließen sich die früheren Bilderfeinde unter den Mitgliedern gefallen, und die Zustimmung Mancher, wie des Gregor von Neocäsarea, der früher eifrig für Kopronymus gewirkt hatte, glich vollständig dem si omnes consentiunt, ego non dissentio. Die siebente Sitzung sprach das Resultat aus (cf. Mansi T. XIII, p. 374 sqq.). Die Synode erklärt, der heiligen Geschichte und kirchlichen Ueberlieferung, welche die Anfertigung gottesdienstlicher Bilder anbefiehlt, weil dieselben den Glauben an die Wirklichkeit der Menschwerdung Christi und folglich an die Darstellbarkeit des Göttlichen in der sichtbaren Welt bestätigen, treu bleiben zu wollen. Es sollen daher die Bilder des heiligen Kreuzes, sowie die Abbildungen Christi, der Maria und der Heiligen, theils die gemalten theils die in Mosaik gearbeiteten, in den Kirchen fortbestehen und von den Besuchern zwar nicht wie Gott angebetet (λατρεία), wohl aber mit Gruß und Huldigung (ἀσπασμὸς καὶ τιμητικὴ προσκύνησις) verehrt werden. Denn je andächtiger dieß geschieht, desto mehr werden die Beschauer zu frommer Erinnerung und zum Verlangen nach den Urbildern angeregt. Wer aber dem zuwider lehrt oder handelt, den trifft Amtsentsetzung oder Excommunikation. Dieser Beschluß wurde endlich zu Constantinopel in der achten oder Schlußsitzung am 23. Oktober feierlich bekannt gemacht und der Kaiserin zur Unterschrift vorgelegt (Mansi l. c. p. 414).

Außerdem hat die Synode noch 22 Kanones (Mansi, p. 318. Beveridge, Pand. can. I, p. 289) erlassen, welche ihr besser als der Geist jener Verhandlungen zur Ehre gereichen. Außer der Bestätigung der früheren Concilien handeln sie von der Prüfung und Wahl bischöfl. Candidaten, von der Abhaltung jährlicher Provinzialsynoden, von der Ausstattung der Tempel mit Reliquien, vom Amt des Oekonomen im Bisthum und von der Klosterordnung, namentlich den Doppelklöstern und dem Verkehr der Mönche mit dem weibl. Geschlecht.

Blicken wir von der zweiten auf die erste nicänische Kirchenversammlung zurück, so ergibt sich ein beträchtlicher Abstand. Jene erscheint, ungeachtet ihrer inneren Schwächen, im Vergleich mit der anderen noch ehrenhaft, aufrichtig und frei. Jene ist mit einer wichtigen Lehrfrage, diese mit einer Angelegenheit des Cultus beschäftigt, die nur durch langwierige Feindschaft und verkehrte Uebertreibung zur Glaubenssache gemacht werden konnte. In jener beginnt der kaiserliche Einfluß auf die Lehrverhältnisse, in dieser ist er zur äußersten despotischen Willkür fortgeschritten. Jene eröffnet die Reihe der allgemeinen Concilien und führt zur Befestigung katholischer Kircheneinheit; die andere gehört einer Zeit an, wo diese Einheit schon sehr wankend geworden war. Auf das Ansehen der späteren Concilien kann es nur ein bedenkliches Licht werfen, wenn man erwägt, daß das zweite nicänische die beanspruchte Allgemeinheit nur dem Scheine nach besaß und daß es bei verschiedener Zählung als das sechste, siebente oder achte aufgeführt worden ist.

Die Akten nebst den zugehörigen kaiserlichen, bischöflichen und päbstlichen Sendschreiben finden sich Harduin T. IV. und vollständiger Mansi XII, p. 951, XIII, p. 820. Auf diese und die Berichte des Theophanes und Cedrenus gründen sich die Forschungen von Richer., Histor. concil. gen. lib. I, c. 2. Spanhem., Histor. imagin. restit. sect. 6 et 7 in Opp. II. Cramer, Betrachtungen über die andere nicän. Kv. in der Fortsetzung des Bossuet, und bes. Walch, Historie der Ketzereien, X, S. 419 ff. Kurz aber treffend ist die Darstellung Neander's, KG. III, S. 318. **Gaß.**

Nicephorus, Callistus, Sohn des Callistus Xantopulus, beschließt die Reihe der griechischen Kirchenhistoriker und ist im Mittelalter der Einzige unter den Griechen, welcher diesen Namen im engeren Sinne verdient. Er lebte in Constantinopel, vielleicht als Mönch im Kloster der Sophienkirche, deren Bibliothek ihm zu Gebote stand. Nach eigenem Zeugniß (Hist. eccl. I, c. 1) begann er seine Arbeit frühzeitig und endigte sie mit 36 Jahren. Er dedicirte das Werk dem Andronikus Paläologus senior, als dieser schon in höherem Lebensalter stand, und da derselbe 1327 gestorben ist, so mag Nicephorus bis um 1356, also noch in die Regierung des Johannes Cantacuzenus gelebt haben, womit auch das ihm zugeschriebene Patriarchenverzeichniß übereinstimmt. Als Blüthezeit wird 1320 oder 1330 angenommen; Geburtsjahr und sonstige Lebensverhältnisse sind unbekannt. Nicephorus hat sich bekanntlich mit seiner Kirchengeschichte keinen großen Namen gestiftet. Gute Sprache und gewandte Darstellung erwarben ihm das Lob eines kirchlichen Thucydides, während der Inhalt einer Sammlung von Fabeln und Unmöglichkeiten gleichgeachtet wurde, so daß Casaubonus sagt: historia eius non pluris quam folia farfari facienda est. (Exercitt. in Baron. I, sect. 17, cf. Joh. Gerhard, Method. stud. theol. p. 238). Dieses geringschätzige Urtheil muß jedoch zu seinen Gunsten modificirt werden. Aller Leichtgläubigkeit ungeachtet hat er nicht vergeblich gearbeitet, und gewiß wollte er Besseres leisten als er geleistet hat und als er in einer Zeit leisten konnte, wo Aberglaube und Mangel an Kritik nicht dem Einzelnen zur Last fallen. Die Einleitung des Ganzen (Kap. 1) spricht für den Ernst seiner Bestrebungen. Er schildert zuerst den Nutzen und die moralische Fruchtbarkeit der Geschichtskunde und zählt dann seine Vorgänger von Eusebius bis Prokop und Agathias mit Angabe ihrer Mängel und Tugenden auf, wobei freilich Eusebius ketzerisch und Sokrates unrein gescholten wird. Von allen diesen seyen nur einzelne Zeitalter beschrieben, auch ihre Erkenntniß des Rechten durch Abweichungen von der gesunden Lehre getrübt worden. Keiner gebe ein umfassendes Ganze, wie er es beabsichtige, indem er jene Vorarbeiten und einzelnen Geschichtswerke zusammenzufassen, zu ergänzen oder nach eigenem Urtheil abzukürzen, überall aber der Wahrheitsliebe sich zu befleißigen gedenke. Diese Ankündigung erregt weit größere Erwartungen, als sie das Folgende zu befriedigen im Stande ist. Der Verfasser theilt nun sein Werk in achtzehn Bücher, in welchen die äußere und innere Entwickelung mit besonderer Rücksicht auf Dogma, Lehrstreitigkeit, Mönchthum und Episkopat verfolgt wird. Er hat das Verdienst einer angemessenen Eintheilung und

gleichmäßigen Darstellung, in solchem Zusammenhange war das Material noch nicht bearbeitet worden. Allein er endigt schon mit dem Tode des Phokas (611), von fünf anderen Büchern, die bis zum Tode des Leo Philosophus (911) führen sollen, findet sich nur die Inhaltsanzeige, auch diese allem Anschein nach von späterer Hand. Ist nun Nicephorus wirklich nicht weiter gekommen, oder sind die späteren Theile verloren? Ein Widerspruch liegt jedenfalls vor, da er am Anfang verspricht, das Werk bis nahe zu seinem Zeitalter herab fortsetzen zu wollen, während doch die von ihm ausdrücklich aufgezählten achtzehn Bücher nur sechs Jahrhunderte umfassen. Man muß annehmen, daß sein Vorhaben weiter reichte, daß er also in diesem Prospektus nur den ersten Haupttheil von achtzehn Büchern als vollendet bezeichnen will, welcher ihn bei einem Alter von 36 Jahren füglich an eine Fortsetzung denken lassen konnte. Schwerlich ist jedoch eine solche Fortsetzung von ihm ausgeführt, wenigstens von einem weiter führenden Codex bisher nicht das Geringste bekannt worden. Zur inneren Karakteristik genüge Folgendes. Nicephorus hat Eusebius und dessen Nachfolger reichlich ausgebeutet, insoweit ist seine Arbeit nur eine abrundende, wenn auch vielfach willkürliche Compilation. Er hat aber auch die ältere griechische Literatur stellenweise benutzt, aus politischen Quellen geschöpft, Vieles aus der Sagen- und Heiligengeschichte unbesehen eingeschaltet und dadurch seinem Werk ein buntes und völlig kritikloses Ansehen gegeben. Doch nimmt dessen Werth in den letzten beiden Jahrhunderten zu, und aus dem Zeitalter der Kaiser Justin, Justinian und der folgenden finden sich auch historisch brauchbare Abschnitte und mancherlei dankenswerthe und nur hier vorliegende Nachrichten. Der griechisch-kirchliche Standpunkt beherrscht den Schriftsteller dergestalt, daß er vom fünften Jahrhundert an zwar noch einzelne römische Bischöfe berücksichtigt, im Ganzen aber die Entwicklung der lateinischen Kirche auf sich beruhen läßt, während er auf die der griechischen großen Fleiß verwendet. Er spricht von Anastasius Sinaita, von Johannes Philoponus und den Häuptern der Monophysiten ausführlich, aber die Pelagianischen Streitigkeiten übergeht er. Wichtig sind die Berichte über die Züge der Hunnen und Gothen, der Burgunder, Vandalen und Alanen. Sagen und Fiktionen finden sich in Menge, zumal in der ersten Hälfte, z. B. über die wahre nicht durch Menschenhand entstandene Abbildung Christi (lib. II, c. 7), über die letzten Schicksale der Apostel, über Simon Magus in Rom, über göttliche Weissagungen zur Zeit des Irenäus, über die Bekehrung der Inder unter Constantin, dazu viele Mönchs-, Märtyrer- und Heiligengeschichten in mährchenhafter Gestalt.

Von dieser Kirchengeschichte ist bis jetzt nur eine einzige griechische Handschrift bekannt, und diese wurde von einem türkischen Soldaten aus der ungarischen Bibliothek zu Buda (Ofen) unter Matthias Corvinus geraubt und nach Constantinopel gebracht, daselbst von einem Christen angekauft und gelangte nach mancherlei Schicksalen in die kaiserliche Bibliothek zu Wien, woselbst sie noch heute aufbewahrt wird. Aus dieser Handschrift wurde zuerst lateinisch von Johann Lange in Erfurt Nicephori Hist. ecclesiastica, Basil. 1853, fol., herausgegeben und dann häufig wiederholt Basil. 1560, Ant. 1560, Par. 1562. 73, Francof. 1588. 1618. Der griechische Text folgte später: Graece et lat. cura Frontonis Ducaei, Par. 1630. 2 voll.

Außerdem werden dem Nicephorus noch zugeschrieben: Catalogus imperatorum C Politanorum versibus jambicis gr. in Labbei Protreptico histor. Byzant. p. 34. — Catalogus patriarcharum C Polit. apud Labbeum ibid. p. 35, reicht bis Calliatus unter Joh. Cantacuzenus). — Excidium Hierosol. versibus jambicis in Morelli Exposit. memorabilium quae Hieros. sunt, Par. 1620. — Synopsis totius script. sacrae ad calcem Epigrammatum Theodori Prodromi, Par. 1536. — *Σύνταγμα* de templo et miraculis S. Mariae ad fontem, dieß Letzte nur handschriftlich, doch gewiß von ihm herrührend, s. Hist. eccl. XV, 26. und Lambec. Comment. VIII, p. 119. — Uebrigens vgl. Oudini, Comm. de script. III, p. 710. Fabric., Bibl. Gr. ed. Harl. VII, p. 437 sqq. Stäudlin, Geschichte und Literatur der Kirchengeschichte, S. 111 ff. Gaß.

Nicephorus, Patriarch von Constantinopel, nimmt unter der Zahl der byzantinischen Schriftsteller und Kirchenfürsten einen namhaften Platz ein. Er war um 758 geboren und stammte aus einer streng kirchlichen und dem Bilderdienst eifrig ergebenen Familie. Sein Vater Theodorus, Staatssekretär des Constantinus Kopronymus, fiel eben der Bilder wegen in Ungnade, wurde gegeißelt, abgesetzt und exilirt. Nicephorus, talentvoll und von ungewöhnlicher wissenschaftlicher Bildung, machte ebenfalls am Hofe sein Glück und erhielt das Amt seines Vaters; unter Irene erlebte er den völligen Umschwung der kirchlichen Angelegenheiten, und durch die zweite nicänische Synode wurde 787 die Partei der Bilderverehrer zur herrschenden. Dennoch scheint er an den Schwankungen des Hoflebens ein starkes Mißfallen gefaßt zu haben, weßhalb er sich in ein Kloster des thrazischen Bosporus zurückzog. Seine kirchliche Thätigkeit beginnt 806. Im April dieses Jahres wurde er, ähnlich wie sein Vorgänger Tarasius, aus dem Mönchsstande unmittelbar zum Patriarchen der Residenz erhoben, ein Fall der bekanntlich in der griechischen Kirche oft genug vorgekommen ist. Der Sitte gemäß richtete er 811 an Bischof Leo III. von Rom ein begrüßendes Sendschreiben. Bald darauf trat ein abermaliger kirchlich politischer Wechsel ein, der deutlich bewies, wie zweideutig die Resultate von Nicäa gewesen waren. Kaiser Leo Armenius bestieg 813 mit entgegengesetzten Grundsätzen den Thron. Als der Patriarch ihn aufforderte, durch ein schriftliches Bekenntniß der Kirche die nöthige Bürgschaft zu geben, verschob Leo diesen Akt bis nach der Krönung, um ihn nachher ganz zu unterlassen. Schon im folgenden Jahre wurde der Bilderdienst verboten, und Nicephorus hatte einen schweren Stand. Ungeachtet des kaiserlichen Edikts verband er sich mit den gleichgesinnten Bischöfen und Aebten. An den Hof richtete er dringende Abmahnungsschreiben, um das eingeschlagene Verfahren aufzuhalten; aber es war vergeblich, ebenso vergeblich wie umgekehrt der Kaiser ihn durch Bitten, Drohungen und Machtgebote zu erschüttern suchte. Zu den Gehorsamen gehörte Nicephorus nicht, er ließ das Loos der Standhaften über sich ergehen. Der Kaiser untersagte ihm die Predigt, setzte ihn dem Muthwillen der Soldaten aus und schritt 815 zur Absetzung. Nun trat Nicephorus in sein früheres Leben zurück und wählte das von ihm gegründete Kloster St. Theodorus zum Aufenthalt, woselbst er 828 starb.

Als Schriftsteller hat Nicephorus großes und zum Theil verdientes Lob davongetragen. Er ist ein Byzantiner im besseren Sinn, zugleich von umfassender historischer und dogmatischer Kenntniß. Seine historische Darstellung und Sprache ist, wie Phot. cod. 66 rühmt, wohlgewählt ohne schwülstig zu seyn. In Lehrfragen war er allerdings von der Tradition ganz abhängig, und es ist wunderbar, in welchem Grade er sich in das Lieblingsthema der Bilderverehrung vergrübelt hatte. Dasselbe wurde unter seinen Händen zu einer schwierigen religiös-philosophischen und ästhetischen Theorie. Nicht genug, daß das allgemeine Symbol des Kreuzes mit den höheren Eigenschaften der Bilder verglichen wird, welchen deßhalb auch größere Verehrung zukomme, sondern er stellt die Bilder auch mit allen Arten der Vergegenwärtigung oder sinnlichen Darstellung und selbst mit dem körperlichen Schatten zusammen, um auf alle Weise zu ermitteln, daß sie ein inneres Verhältniß zur Sache haben. Bild und Sache gehören dergestalt zusammen, daß Ehre oder Unehre der einen auch die der anderen nach sich zieht. Die ganze Lehre von der Ebenbildlichkeit wird in die Streitfrage verflochten. Daß aber Christus bildlich vergegenwärtigt werden kann, erhellt daraus, weil er durch die Einigung der Naturen ein Erfaßbares und in seiner Thätigkeit ein Umschriebenes (*περίγραπτον*) und Begrenztes geworden ist; es ist nur nöthig, die Wirklichkeit seiner Erscheinung nicht doketisch zu verflüchtigen. Nicephorus urtheilt daher sehr ungünstig über Eusebius, ja er erklärt dessen Irrthum, daß er jene Darstellbarkeit bestritten und das *περίγραπτον* geläugnet habe, für schlimmer als den Arianischen (Canis. Lectt. antiq. II, part. 2, p. 3 sqq.).

Das Leben des Nicephorus kennen wir aus der Erzählung des Ignatius (polit. in Actis dd. 13 Mart.) und aus der Fortsetzung des Theophanes.

Wir fügen das Verzeichniß der Schriften hinzu: Breviarium historicum, vom Tode des Kaisers Mauritius bis zur Vermählung Leo IV. mit der Irene, 602—770, zuerst ed. Petav. Par. 1616, dann übergegangen in die Ausgaben der Byzantiner, z. B. Venet. 1729. — Chronologia compendiaria tripartita von Anbeginn bis zum Zeitalter des Verfassers, schon von Anastas. Bibliothec. übersetzt, dann mehrfach edirt Par. 1648, ibid. 1652 cum notis Goari, ein mit Irrthümern angefülltes Werk. Antirchetici libri adversus Iconomachos opuscula IV apud Canisium l. c. et in Bibl. Patr. Lugd. T. XIV, unvollständig. Dazu gehörig Disputatio de imaginibus cum Leone Armeno ed Combefis. Paris 1664. — Stichometria librorum sacrorum in opp. Petri Pithoei, Par. 1609, item in Criticis sacris Anglis, T. VIII. — Confess. fid. ad Leonem III in Baron. Annall. ad a. 811 et apud Harduin. T. IV, p. 978. — Canones ecclesiastici XVII in Harduini T. IV et in Coteler. Monum. T. III, p. 445. — Fragmentum de sex synodis in Combefis. Auctar. nov. Bibl. T. II, p. 603. Einiges Andere ist nie gedruckt worden, so wie auch Combefis und Banduri größere Ausgaben verheißen, aber nicht zur Ausführung gebracht haben. Der literarische Apparat findet sich: Combefis. Origin. Constant. p. 159, Cave, II, p. 4, Oudini Comm. II, p. 2. Hamberger III, S. 561. Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. VII, p. 603 sqq. Vgl. Neander, KG. IV, S. 373. Gaß.

Nicetas, nach seiner Vaterstadt Choniates (Chonae, das alte Kolossae) oder mit seinem Familiennamen Akominatos genannt, war der jüngere Bruder des Michael Akominatos und Beide bilden ein in der griechischen Literaturgeschichte des 12. Jahrhunderts wohlbekanntes Brüderpaar. Ihr Vater muß ein wohlhabender Mann gewesen seyn, er ließ unter der Regierung des Manuel Komnenus seine Söhne in Constantinopel sorgfältig erziehen und stellte den neunjährigen Nicetas unter die Obhut des älteren Michael. Der Letztere zeigte große Liebe und treue Anhänglichkeit für seinen Bruder, er setzte ihm in der *Μονῳδία εἰς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ* (Bibl. Patr. Lugd. XXV, p. 180) ein ehrendes, wenn gleich allzu lobpreisendes Denkmal. Doch war ihre Laufbahn verschieden. Während sich Michael zum praktischen Kleriker und Bischof ausbildete, ergab sich Nicetas außer der Theologie besonders historischen und juristischen Studien, welche ihn zu bedeutenden Staatsämtern befähigten. Er wurde unter Isaak Angelus kaiserlicher Schreiber (*ὑπογραμματεὺς βασιλικός*), dann geheimer Logothetes, Oberrichter, Oberschatzmeister, endlich Statthalter der Provinz Philippopolis und in dieser letzten Eigenschaft hatte er 1189 während des Durchzuges des Kaisers Friedrich Barbarossa große Schwierigkeiten zu bestehen. Noch Härteres war ihm vorbehalten. Denn als 1203 die Lateiner unter wilden Gewaltthaten Constantinopel eroberten, mußte er mit vielen Anderen nach Nicaea fliehen, woselbst er auch nach 1206 gestorben ist. Sein Geburtsjahr mag in die dreißiger Jahre des zwölften Jahrhunderts fallen.

Nicetas gehört zunächst in die Reihe der byzantinischen Historiker. Seine Histor. Byzant. libri XXI. umfassen den Zeitabschnitt von 1118 bis 1205 und zeichnen sich bei schwülstiger Darstellung durch gutes Urtheil und Zuverlässigkeit aus; die persönliche Theilnahme des Verfassers an vielen Ereignissen gibt ihnen einen bedeutenden Quellenwerth. Seine theologischen Studien hat Nicetas aber in den 27 Büchern eines *Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας*, welche er zur Belehrung eines Freundes niederschrieb, gewiß aber auf ein größeres Publikum berechnete, niedergelegt. Ullmann stellt dieses Werk mit der Panoplia des Euthymius zusammen, da Beide den Standpunkt der dogmatischen Kritik und dogmenhistorischen Gelehrsamkeit in diesem Zeitalter der griechischen Kirche repräsentiren, gibt ihm aber mit Recht vor jenem den Vorzug. Nicetas, obwohl durchaus byzantinisch und kirchlich geschult, theilt doch nicht die mönchische Beschränktheit des Euthymius, er verfährt selbständiger, denkender und genetischer in der Begründung der Lehre und in der Herleitung der Häresieen und bezeugt große Achtung vor der Philosophie. Er beginnt mit der Darstellung des Juden- und Griechenthums und seiner mythologischen und philosophischen Erzeugnisse. Dann folgen die kirchlichen Hauptlehren, zwar

wesentlich gebaut auf die dogmatische Ueberlieferung der griechischen Väter, aber nicht ohne eigenthümliche Gesichtspunkte, namentlich in der Anthropologie und Psychologie. So vertheilt z. B. der Verfasser, was Ullmann hervorhebt, die geistige Thätigkeit des Menschen unter die drei Funktionen der *νόησις*, *δοκή* und *διάνοια* dergestalt, daß mit dem ersten Namen die höchste Stufe der Anschauung, mit dem zweiten die niedrigste der Vorstellung oder Meinung, mit dem dritten das Verbindende zwischen beiden, also das verstandesmäßige Denken bezeichnet werden soll. Als Stufen der Tugend weiß Nicetas sechs aufzuzählen, die natürliche, sittliche, bürgerliche, reinigende, contemplative (*θεωρητική*) und theurgische (*θεουργική*), d. h. diejenige, in welcher die Verähnlichung mit Gott gegeben ist, — Eintheilungen die an das psychologische Schema der lateinischen Mystiker erinnern. Das vierte Buch eröffnet die Polemik gegen die Häretiker von Simon Magus an, und dieser kritische Bericht führt nicht allein durch die bekannten Regionen, sondern berührt auch dunkle und erwähnt schwer verständliche und sonst unbekannte Ketzernamen. In den letzten Büchern kommen der Gegensatz zum Islam, die Controversen mit den Lateinern und die Meinungskämpfe innerhalb der griechischen Kirche zur Sprache. Verglichen mit den älteren häresiologischen Schriften ist es also der Umfang, welcher diesem „Schatze der Rechtgläubigkeit" einen Werth verleiht. — Uebrigens ist unsere Kenntniß des Werkes eine sehr unvollständige. Nur die ersten fünf Bücher sind in lateinischer Uebersetzung von Petrus Morellus edirt worden: Paris. 1561. 1579. Genev. 1629. Bibl. Patr. Lugdun. XXV, p. 54, dazu griechisch ein Fragment des 20. Buches gegen die Agarener in Sylburgi Saracenicis, Heidelb. 1595. p. 74 und öfter. Inhaltsangaben und Beschreibungen finden sich außerdem bei Montfauc. Palaeogr. Gr. p. 326 und Fabric. Bibl. Gr. VI, p. 429. Ob der Grundtext des Ganzen noch einmal vollständig an's Licht treten wird, ist zweifelhaft; vielleicht würde der Aufwand nicht ganz zu dem Ertrage im Verhältniß stehen. Höchst wünschenswerth und sehr wohl ausführbar wäre es dagegen, wenn die lehrreichen Abschnitte besonders der späteren Bücher von kundiger Hand aus den vorhandenen Handschriften griechisch herausgegeben würden. Und vielleicht geht durch den thätigen Fleiß Oehler's, der ja schon mit der Herausgabe der Häresiologen einen Anfang gemacht hat, dieser Wunsch in Erfüllung.

Vergl. bes. Ullmann's Charakteristik in der Abhandlung: die Dogmatik der griech. Kirche im 12. Jahrhundert, Stud. u. Krit. 1833 und bes. abgedr. S. 30 ff., woselbst auch die literar. Notizen von Cave, Oudin, Fabricius, Vossius, Hancke 2c. vollständig zusammengestellt sind. Dazu einige Bemerkungen bei Ellissen, Michael Akominatos von Chonae, S. 7 ff. **Gaß.**

Nicetas, David, wird gewöhnlich Paphlago zubenannt, weil er entweder nur in Paphlagonien geboren oder auch daselbst Bischof gewesen ist, und erhält das dreifache Prädikat eines Redners, Historikers und Philosophen. Er lebte um 880 und ist darum wichtig, weil er eine Lebensbeschreibung des Patriarchen Ignatius, der 878 gestorben war, verfaßt hat. Zwar fehlt es diesem Werke gänzlich an historischer Gerechtigkeit; Ignatius wird in den Himmel erhoben, sein Gegner Photius möglichst tief herabgesetzt, mit verdienter und unverdienter Schmach überhäuft, und da sich der Verf. damit auf die Seite der lateinischen Partei schlägt: so erklärt sich leicht, warum katholische Schriftsteller den Nicetas jederzeit lobend hervorgehoben haben. Gleichwohl bildet diese Biographie einen werthvollen Beitrag zur Geschichte des Patriarchenstreits. Sie ist mehrfach herausgegeben: Gr. et lat. ed. Matth. Raderus, Ingolstad. 1604, dann in den Concilienakten, z. B. Harduin V, p. 955. Eine andere Streitschrift Liber pro synodo Chalcedon. adv. epistolam regis Armeniae gr. et lat. apud Allat. Graec. orthod. I, p. 663, ist von zweifelhafter Aechtheit.

Außerdem werden demselben Hymnen und Gedichte und Lobreden auf Heilige und Märtyrer in den Handschriftenkatalogen beigelegt: Laudatio s. Barbarae, Encomium in mart. Theodorum, in Nicolaum, in Panteleemonem etc., woselbst aber bei der großen

Anzahl von Schriftstellern dieses Namens leicht Verwechselung möglich ist. Einige Reden (Apostolorum encomia, oratio in Marcum evangel. etc.) hat Combefisius mitgetheilt: latine in Biblioth. Concionatoria, gr. et lat. in Auctar. Biblioth. patrum noviss. Par. 1672. et in Illustrium Christi martyrum triumphis, Par. 1660.

Als Philosophen bezeichnet ihn der Historiker Nicephorus lib. XIV, cap. 28, doch können wir diesen Namen mit Nichts belegen. Denn die von Gesner erwähnten Quaestiones in philosophiam et commentarii in Aristot. categor. et quinque voces Porphyrii sind, wie Fabricius nachweist, jüngeren Ursprungs.

Vergl. Allat. De Simeon. p. 102. 111. Idem De Psellis, §. 13. — Oudinus, II, p. 215. Fabric. Bibl. Gr. ed Harl. VII, p. 747. Hanckius, De script. Byzant. p. 261. Brucker, Hist. philos. III, p. 543. — Neander, K. G. IV, S. 409 ff.

Gaß.

Nicetas, Pectoratus (ὁ στηθατός), war zur Zeit, als der Patriarch Michael Caerularius (s. d. A.) sich von der römischen Kirche lossagte, Mönch und Presbyter im Kloster Studium bei Constantinopel; er wird als Schüler eines Abts Simeon zu St. Mamas bezeichnet. Als geschworener Feind der Lateiner ergriff er mit Leidenschaft die Partei des Patriarchen und fügte zu dessen Invektiven seinerseits eine heftige Gegenschrift, welche den Gebrauch des Ungesäuerten, das Fasten am Sabbat und die Priesterehe betraf. Im J. 1054 erschien die bekannte römische Gesandtschaft, den Cardinal Humbert und Archidiakonus Friedrich an der Spitze. Der Erstere antwortete schriftlich auf die beiderseitigen Beschuldigungen, und so sehr er auch bei Michael, der allen Verhandlungen auswich, scheiterte: so wurde doch seine Gegenschrift in's Griechische übersetzt und in Gegenwart des Kaisers und des Nicetas vorgelesen. Es kam mit dem Nicetas zu einer Disputation im Kloster Studium und Nicetas wurde durch die lateinische Gesandtschaft und den kaiserlichen Willen dergestalt eingeschüchtert, daß er Alles zurücknahm, alle Feinde der römischen Kirche verurtheilte und in die Verbrennung seiner Schriften willigte. Zwar schweigen die griechischen Quellen von diesem Vorfall gänzlich und nur die lateinische Darstellung berichtet ihn (cf. Canis. Lectt. antiquae III, p. 1, p. 325 et Wibertus in Vita S. Leonis II, 5): aber dergleichen Unbeständigkeit kam zu häufig unter den Griechen vor, als daß wir darum schon an der Richtigkeit der Sache zweifeln dürften. Auch braucht Nicetas nicht für immer seinem Standpunkt untreu geworden zu seyn.

Die noch vorhandene Hauptschrift des Nicetas ist: Liber adv. Latinos de Azymis, de Sabbatorum jejuniis et nuptiis Sacerdotum latine apud Canis. l. c. p. 308, ed. Basnage (cum refutatione Humberti, cf. Allat. De Missa praesanctific. §. 2. 16. De purgator. p. 870). — Außerdem sind zu nennen: Carmen Jambicum in Simeonem juniorem graece in Allat. De Simeon, p. 168. Tractatus de anima in Fragmenten bei Allat. De synodo Photian. cap. 14. — Mehreres Andere: Capita ascetica, capita de sanctis patribus, contra blasphemam Armeniorum haeresim, de processione sp. s., de coelesti hierarchia, de paradiso terrestri, epistolae, wird handschriftlich nachgewiesen bei Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. VII, 753. 54. — Vergl. auch Allat. De perp. consens. II, 9. §. 6. Cave, Hist. lit. II, p. 136. Schröckh, K. G. XXIV, S. 219. Neander, K. G. IV, S. 445.

Gaß.

Nicole, Peter, lange Jahre die rechte Hand Dr. A. Arnauld's (s. diesen Artikel Band I, Seite 531), Personifikation der mehr literarischen, trockenen zweiten Generation von Port-Royal; er hat St. Cyran nie gesehen und ist literarisch sein Gegentheil. — Im J. 1625 in Chartres in einer parlamentarischen, humanistischen Familie geboren, wurde er wegen seiner frühen Talente zu der glänzenden theologischen Laufbahn bestimmt, blieb aber stets Baccalaureus, besonders weil er durch eine Tante, Nonne in Port-Royal, 1650 veranlaßt wurde, sich den „Einsiedlern von P.-R." anzuschließen. In der Kirchengeschichte gelehrt, ein guter Lateiner, rascher, ausdauernder,

glatter Arbeiter, trug er einen guten Theil zu den meisten Schriften bei, welche seit 1654 von dieser Richtung ausgingen, namentlich auch an Pascal's lettres à un provincial, welche er als Wendrok mit Noten in's Lateinische übersetzte und so im ganzen gebildeten Europa bekannt machte. Die feine Wendung, welche die ersten derselben dem Streit als einem Streit nicht sowohl über Theologie als unter Streittheologen gegeben hatten, schlug er mit mäßigem Witze in seinen Imaginaires 1664 und seinen Visionaires 1665 breit. Der Versteck, worin er in diesen Jahren mit Dr. A. Arnauld lebte, war besonders fruchtbar, wobei wohl auch die Nöthigung von der Feder zu leben, diese etwas breiter machte. Ob er gleich mehr zum Moralisten als zum Theologen angethan war, ist von ihm großentheils die Streitschrift gegen die Reformirten: la perpetuité de la foi de l'église catholique touchant l'eucharistie (Band I, S. 533). Arnauld und Nicole lebten im Hotel der Herzogin von Longueville in Paris verborgen nach der Tagesordnung von P.-R., sahen sich des Tages nur Morgens bei der Messe, beim Breviersprechen und bei Tische; nach Tisch besprachen sie sich über ihre Arbeiten; verlangte man es, so gab er Arnauld seinen Rath, machte Entwürfe für Andere oder sah die Arbeiten von Freunden durch und vollendete sie. So finden sich denn seine meisten Schriften aus diesen Zeiten in der Lausanner Riesenausgabe der Werke Dr. A. Arnauld's. Seltsam klingt es, daß Terenz ihm das Ideal eines Schriftstellers war. Abgesehen von der Latinität dürfte es kaum zwei ungleichartigere Geister geben. Indeß hatte die später vermehrte perpetuité einen solchen Erfolg, gab den Vorwand zu so vornehmen Bekehrungen (Turenne's, der Marschälle de Lorgues und Duras), daß die Jesuiten im Verdacht standen, den reformirten Hauptgegner Claude, welcher die Veränderung der alten Kirchenlehre zu Gregor's VII Zeit behauptete, auf jede Weise zu begünstigen. Arnauld brachte mit Hülfe der französischen Gesandtschaften im Orient zweideutige Zeugnisse der Uebereinstimmung der dortigen Kirche mit der römischen bei.

Sekundirten damit die Jansenisten den Vorbereitungen zur Aufhebung des Edikts von Nantes, so hatte Nicole eine unglückliche Hand, indem er die Anklagen gegen die laxen Beichtmaximen, gegen die Moral der Jesuiten erneute, für welche der König Ludwig XIV doch Ursache hatte, ganz besonders Partei zu nehmen. Es half nichts, daß Nicole 1676 diese Anklage beim Pabste im Auftrage einiger Bischöfe erhob, denn diese läugneten ihren Auftrag dem König gegenüber ab.

Seit 1671 recht in die Einsamkeit von Port-Royal auf dem Lande zurückgezogen, schrieb er bis 1678 seine Aufsätze über die Moral, wozu er den meisten Beruf hatte. Fr. v. Sevigné ist von dieser Anatomie des menschlichen Herzens und seiner Gefühle entzückt; Jeder finde sich selbst darin. Dieses kommt wohl zum Theil daher, daß Nicole bei der Abfassung sich nicht das Publikum, sondern sich selbst oder eine bestimmte Person vorstellte, für welche er schreibe; z. B. beruht die Abhandlung über den Nutzen vom Anhören schlechter Predigten auf Nicole's persönlicher Erfahrung, daß ein guter Redner zwei von Nicole verfaßte Predigten pünktlich vortrug. Der unter den Zuhörern stehende Nicole hörte viele scharfe Bemerkungen und Niemand ging gedemüthigter aus der Kirche als er. — Dieser sein essai de morale ist öfters aufgelegt worden, auch deutsch in Bamberg 1776 und wiederholt, nebst andern seiner Schriften unter dem trefflichen vorletzten Fürstbischof von Würzburg und Bamberg, Franz Ludwig von Erthal.

Seine Beschützerin, die Herzogin von Longueville, starb; um der Rache der Jesuiten zu entgehen und wohl auch um sich den theologischen Streitigkeiten zu entziehen, flüchtete er im Juni 1679 in die spanischen Niederlande; allein es war anders über ihn verfügt. Dr. A. Arnauld flüchtete eben dahin, und der Kampf für die Lehre Augustin's, für die Freiheit der Kirche den Regal-Anmaßungen Ludwig's XIV gegenüber, sollte von dem Verstecke in Brüssel aus noch rücksichtsloser geführt werden. Nicole, der keinen Bedienten zanken, sondern ihn nur entlassen konnte, machte es jetzt auch Arnauld gegenüber so. Er wollte von der Partei nicht über sich verfügen lassen, fühlte in sich keinen Beruf zum Märtyrer, noch dazu ein bloßes Werkzeug fremder Meinungen zu werden, sondern

Gewissensangst für sein Seelenheil; sollte er denn wegen seines guten Lateins prädestinirt seyn, Arnauld's Schatten zu bleiben? So brach denn Nicole die 24jährige Verbindung mit Arnauld ab, die er indeß friedensdürftig schon 1668 absichtlich gelockert hatte. Er zog sich noch denselben Sommer in's Luxemburgische. Ein Hagel von Vorwürfen und Verdammungen fiel nun von Seiten der jansenistischen Partei auf den kränklichen Heimathlosen. Die dadurch verursachte Schlaflosigkeit heilte er durch Niederschreiben seiner guten Gründe. Er nahm die Gewissensfreiheit, das Recht in Anspruch auch seine, von fremden abweichende Ansichten zu haben, obgleich diese Verschiedenheit ein Gebrechen der menschlichen Natur sey. Nach Umständen und für den, welcher sich nicht für berufen achte, jederzeit für die Oeffentlichkeit zu schreiben, sey Schweigen eine Pflicht. Nicole zeigte in dieser Noth, nachdem er einmal seinen guten Namen verloren gegeben, eine wahrhaft philosophische Ruhe, ja feine Skepsis, wahren Humor (s. meine Geschichte von Port-Royal, Band 2, Seite 494 u. 773). Er erkennt, daß die jansenistische Partei ihre ursprünglichen Grundideen, die Ehrfurcht vor dem nationalen Episkopat, vor der persönlichen Berufung ganz aus den Augen setzte und durch Hartnäckigkeit den König zur Zerstörung P.-R.'s reize; es sey ein ganz hoffnungsloser Kampf. Ihm als bloßem Clerc stehe es durchaus nicht zu gegen die höchsten Autoritäten anzukämpfen; während so viele beeidigte Priester schweigen und nur ihn in die Arena stoßen; auch wolle er nicht immerfort der Prügelbube seyn. Er habe ein ängstliches Gemüth und Gewissen; solche polemische Schriften seyen für ihn, welchen seine Arbeiten ganz erfüllen, keine Früchte der Sammlung in Gott. Gott habe ihm den „Instinkt“ dazu nicht gegeben, ihn also auch nicht dazu prädestinirt. Es sey von ihm nicht zu verlangen, daß er ohne eigene feste Ueberzeugung seiner göttlichen Berufung dazu sich in so schwere innere und äußere Anfechtungen stürze, „sich ohne Halt auf die Spitze eines Thurmes stelle“. Er wolle sich durchaus nicht die Rolle eines Cato aufdrängen, dessen Naturell er einmal nicht habe, noch sich zu einem Sklaven der Partei machen lassen, denn auch er habe eine Seele und einen Leib für sich und Jeder stehe in unmittelbarem Verhältnisse zu Gott. Der von allen bisherigen Freunden mit Hohn Gepeinigte erklärte von seiner Irrfahrt aus, er habe wohl Steine genug, um die ganze Welt von sich abzuwehren, allein er werde keinen Einzigen eines Steinwurfs würdigen, es sey denn, daß dieser einen Kopf habe, der für seine Steine gemacht zu seyn scheine.

Nicole vertheidigt damit die Reichsunmittelbarkeit des Gewissens und das heilige Recht der persönlichen Ueberzeugung nicht bloß gegen die Jansenistenpartei, sondern nimmt Jeden unter seinen Schild gegen herrische, seyen es religiöse oder politische Majoritäten und Minoritäten. Er sagt, Niemand sey so herrisch gegen ihn gewesen, wie Leute, die auf Reißigbüschcheln schliefen. Nicole wird wahrhaft groß, indem er unter dieser Mißhandlung ganz objektiv und doch so fein treffend sagt: Man muß ja nicht glauben, die Frömmigkeit mache die Menschen immer biegsamer. Es geschieht oft vielmehr das Gegentheil, wenn ihr Geist durch die Einbildungskraft „ein wenig“ beherrscht wird. Das Gefühl, frei von Eigennutz zu seyn, benimmt ihnen das Mißtrauen (gegen ihre herrischen Aufwallungen); ihre Frömmigkeit macht sie empfindlicher, ihre Eindrücke sind lebhafter und tiefer; und wenn es sich trifft, daß sie dieselben auf eine wenig geprüfte Einbildung (Vorurtheil) hin aufgefaßt haben, so ist ihre Geistigkeit gleichsam das Siegel, das dieselben fest und dauerhaft macht. Alles ist dann bei ihnen hermetisch verschlossen; man muß das Glas zerbrechen oder es lassen, wie es ist. Das Letztere ist das Beste; es wäre ja Schade es zu zerbrechen, da es für andere Dinge so schön und gut ist. Die Vorurtheile der Weltleute sind — leidenschaftlich, oberflächlicher und vorübergehender. Bei den Leuten von Religion aber empfängt die Einbildungskraft tiefe Wunden und diese Wunden sind kostbar für sie, da sie dieselben für ein Zeichen ihrer Empfänglichkeit für die Interessen der Wahrheit ansehen. Es thut ihnen wohl, daß diese Wunden nicht heilen und das bildet eben das hermetische Siegel, wovon ich gesprochen.

Solche klassische Daguerreotype des Menschenherzens machen es begreiflich, wie

Frau von Sevigné durch seine essais so sehr an Pascal erinnert wurde, welcher jedoch selten so genau zeichnet. — Wie herzlich sich dabei Dr. A. Arnauld gegen Nicole benahm und wie er die Ungerechtigkeiten gegen diesen zurecht wies, siehe meine Geschichte von P.-R., Band 2, Seite 496—498.

Da ihm Lüttich keinen Schutz mehr gewährte, besuchte Nicole den Arnauld in Brüssel und lebte von 1683 an leidend aber sicher in und um Paris im Umgange mit ausgezeichneten Männern. Er hatte dieß durch eine gewisse Unterwerfung unter die Ansprüche des Erzbischofs erkaufen müssen.

Jetzt nahm Nicole eine Idee auf, welche er schon 1656 mit Pascal getheilt hatte, nämlich durch Entfernung gewisser Härten in der Darstellung der Augustinischen Lehre von der Gnade das Aergerniß zu entfernen, welches so viele Gläubige und Philosophen an dieser nahmen; als Moralist mußte er besonders dazu sich gedrungen fühlen. Deßhalb stellte er eine allgemeine Gnade fest, welche aber ohne das Hinzukommen der wirksamen nur eine leere und kraftlose wäre. Sie sollte namentlich die Zurechnung der Sünden der Heiden, der Wilden rechtfertigen. Er schrieb diesen deßhalb, wenn auch unklare Vorstellungen von den göttlichen Geboten zu. Dr. A. Arnauld stieß sich namentlich daran, daß eine so kraftlose Kraft doch noch „Gnade" wolle genannt werden. Seltsam lautet es, daß diese allgemeine Gnade Nicole's ein Verdienst Christi sey, aber daß man sie besitzen könne, ohne von Christo gehört zu haben. War sie also nicht eine Brücke zum Pelagianismus? — Man schrieb hin und wieder. Nicole äußert sich nach Arnauld's Tod so darüber: „Ich weiß nicht, ob es in Wirklichkeit solche allgemeine Gnaden gibt, ich weiß auch nicht, ob St. Augustin sie zugelassen hat; ich habe keine Ueberzeugung weder für, noch wider. Ich behaupte nur, daß man mit der Vernunft die Falschheit der Meinung, welche diese allgemeine Gnade zuläßt, nicht beweisen kann und daß also die zehn geometrischen Beweisführungen Arnauld's dagegen nicht absolut gültig sind. Das ist meine ganze Behauptung darüber. So wollen wir denn all' diese spekulativen Differenzen gehen lassen! Ich kann mich täuschen, auch Ihr könnt Euch darin täuschen; das sind Prozesse, die man dem Urtheile Gottes überlassen muß." Diese humane Skepsis fehlte dem großen Haufen der jansenistischen Theologen. Auch in einen Streit des löwener Doktors Huygens und des Mauritianers Lami mit Arnauld war Nicole durch seine Behauptung verwickelt worden: die Liebe der Heiden („Irokesen") zur Gerechtigkeit, welche sich von der Liebe zu Gott nicht unterscheiden läßt, kann man nur durch die allgemeine Gnade erklären.

Unser Anatom des Menschenherzens hätte wohl auch ohne Bossuet's Zusprechen den Quietismus und seine „confusen Ideen" bekämpft, — welcher sich mit Verzicht auf eigene Thätigkeit, auf die erprobten Gnadenmittel in die göttliche Unendlichkeit zu versenken suchte. Es ist merkwürdig zu beobachten, wie Ludwig XIV, indem er alle freie Thätigkeit im bürgerlichen und kirchlichen Leben unterband, für alle möglichen Abnormitäten des Aberglaubens und des Unglaubens die Furchen zog.

Mehr Interesse als diese scholastischen, polemischen Arbeiten haben auch für uns noch seine 1687 in vier Bänden erschienenen réflexions morales über die Evangelien und Episteln der Fest- und Sonntage des Kirchenjahrs, über deren beabsichtigte Uebersetzung in's Deutsche Arnauld mit dem Landgrafen von Hessen-Rheinfels correspondirte. Auch die Schriften seines mystischeren Freundes Hamon, des Arztes von Port-Royal, gab er heraus, welche feinen Stoff zu einer Monographie böten (sie finden sich auf der tübinger Univ.-Bibliothek). Am meisten Ausbeute bieten seine später von ihm gelegentlich vermehrten essais; so wurde der neue Abschnitt über le procès injuste und des arbitrages durch einen drohenden Prozeß seiner Familie veranlaßt. — Der arme, in äußeren Dingen zerstreute, mehr feine als mannhafte Nicole mußte auch darin der Sündenbock seyn, daß unter Andern namentlich die (jüngere) Angelika von P.-R. ihn — gewiß sehr mit Unrecht — für den Urheber der scholastischen Richtung Dr. A. Arnauld's ansah und seinen Einfluß auf diesen zu brechen suchte. Nichts desto weniger

wünschte er, daß sein Herz neben dem von Arnauld in Port-Royal beigesetzt werde. Er starb in Folge von Schlaganfällen 16. November 1695, also 70 Jahre alt.

Reuchlin.

Niederlande, s. Holland und Belgien.

Niem, s. Dietrich von Niem.

Niemeyer, Dr. August Hermann, ist geboren in Halle am 1. Septbr. 1754 als Sohn des Archidiakonus an der Marienkirche, als Urenkel Aug. Herm. Francke's (seine Mutter war eine Tochter Freylinghausens); studirte ebendaselbst von 1771 an Theologie unter Semler, Nösselt, Griesbach; habilitirte sich 1777 als Privatdocent an der philosophischen Fakultät, wurde 1779 als Prof. extraord. und Inspektor des Seminars an die theologische Fakultät berufen, erhielt 1784 das Ordinariat in derselben und die Inspektion des Pädagogiums, 1792 den Titel als Consistorialrath, 1799 die Direktion der sämmtlichen Francke'schen Anstalten, wurde 1804 wirklicher Oberconsistorialrath, 1808 Kanzler und Rector perpetuus der Universität, von welchen beiden Würden er die erste bis an seinen Tod behielt, wogegen er die zweite mit der Herstellung der Universitätsordnung nach den Befreiungskriegen niederlegte. Er ist am 7. Juni 1828 als „glücklicher Greis“, wie er sich selbst nannte, gestorben. Ohne in der theologischen Wissenschaft eine selbständige Stellung einzunehmen, verdient er dennoch theils wegen der Vielseitigkeit seines Wirkens als Lehrer und Schriftsteller, theils wegen seiner aufopfernden Bemühungen für die Universität Halle und für die Francke'schen Stiftungen in der allerschlimmsten Franzosenzeit, überdieß aber als derjenige Theolog, der die Pädagogik durch eine mit allen Mitteln der Gelehrsamkeit ausgestattete Bearbeitung zum Rang einer vollbürtigen Wissenschaft erhoben hat, einen Ehrenplatz in der Geschichte deutscher Theologie. Als Privatdocent las er über Homer, griechische Tragiker, Horaz &c., besorgte auch eine selbst von Wolf anerkannte Ausgabe der Ilias, wie später von Sophokles; auch als Inspektor des Seminars lagen ihm noch philologische Vorlesungen ob. Als Professor der Theologie las er über Moral, Homiletik, „biblisch-praktische Theologie“, Einleitung in die theol. Wissenschaften und Encyklopädie; überdieß zog er die Pädagogik in den Kreis seiner Vorlesungen und richtete 1787 ein pädagogisches Seminar ein. Der Schwerpunkt seiner Thätigkeit lag in der praktischen Theologie, das Wort in weiterem Sinne genommen; dahin gehören auch seine wichtigsten schriftstellerischen Produkte: ein Handbuch für christliche Religionslehrer, 1790 u. 1792; Briefe an christliche Religionslehrer, 1796; ein Lehrbuch für die oberen Gymnasialklassen, 1801; Charakteristik der Bibel (freilich ein nicht ganz genauer Titel für die dort enthaltene Galerie von Karakterschilderungen der biblischen Personen), 1775; Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts, 1796; Entwurf der wesentlichen Pflichten christlicher Lehrer nach den verschiedenen Theilen ihres Amts, 1786; pädagogisches Handbuch für Schulmänner und Erzieher, 1790; Grundriß der unmittelbaren Vorbereitungswissenschaften zur Führung des christlichen Predigtamts, 1803; Religion und Kirche — über Verbesserung des protestantischen Cultus, 1815; Schriften, von welchen die meisten eine Menge von Auflagen erlebt haben, die sich fast Jahr für Jahr folgten. So unglaublich fruchtbar — man wird wohl sagen dürfen: so schreibselig — seine Feder war (das Verzeichniß der Titel seiner Schriften, die Fortsetzungen und wiederholten Auflagen mit eingeschlossen, füllt im Anhange der Biographie von Gruber beinahe zwanzig Octavseiten), so war es doch kein diffuses Arbeiten; außer dem Philologischen und vielen durch Zeit- und Ortsverhältnisse herbeigeführten Flugschriften (hat er doch als aufklärender Volkslehrer im J. 1783 eine Zuschrift an die Halloren und Fischer zu Halle erlassen „über den Aberglauben bei Ertrunkenen“) gehen alle seine Produkte jenes Hauptgebiet mehr oder weniger nahe an. Nicht nur verschiedene, zur Erbauung bestimmte Werke (akademische Predigten, wovon 1819 eine Sammlung erschien, nachdem viele andere einzeln ausgegeben waren; ein Gesangbuch für höhere Schulen, 1785; Sammlung neuer geistlicher Lieder, 1790; geistliche Lieder, Oratorien und vermischte Gedichte, 1818; Timotheus, eine religiöse Zeit-

schrift, seit 1784; Beschäftigungen der Andacht und des Nachdenkens für Jünglinge, 1787; Betrachtungen und Gebete, als Anhang zum glauchaer Gesangbuch, 1801), sondern auch Biographisches und Geschichtliches schlägt dahin ein (die Biographie Freylinghausen's, 1786; John Wesley's, 1793; die Geschichte der evangel. Missionsanstalten, 1826 u. 1828); selbst das hallische patriotische Wochenblatt, das er vom J. 1800 an bis an seinen Tod gemeinschaftlich mit Wagnitz herausgab, stand mit seinem Beruf, wie er ihn auffaßte, in enger Beziehung.

Haben wir ihn hiernach vorzugsweise in seinen Beziehungen zur praktischen Theologie zu betrachten, so genügt freilich, was er geleistet, jetzt so wenig, daß man in den Lehrbüchern und auf den Lehrstühlen kaum mehr in anderem, als nur in geschichtlichem Zusammenhang darauf zu sprechen kommt, ausgenommen seine „Grundsätze der Erziehung", die, wer diesem Fache überhaupt näher kommen will, aufmerksam gelesen haben muß. Es ist der Standpunkt eines milden und ehrlichen Rationalismus, den er einnimmt; eines Rationalismus, der eigentlich bloß in seiner zeitgemäßen Ausdrucksweise vom biblischen Christenthum zu differiren glaubt, der die Kirchenlehre nicht antasten, sondern nur Eins und Anderes auf sich beruhen lassen will (cf. z. B. in seinem Lehrbuch für die obern Klassen rc. §. 124: „Nach Jesu Abschied fühlen sich die Apostel mit solchem Muth und solcher Kraft erfüllt und dadurch zur Ausführung seiner Aufträge noch geschickter gemacht, daß sie darin den von Jesu verheißenen Geist erkennen." §. 141. „Jesus ist (außer durch Lehre und Beispiel) drittens Wohlthäter der Menschen als Erlöser von der Furcht und als der Grund ihrer Beruhigung.") Wie Niemeyer in der Pädagogik die Humanität zum Prinzip macht, so ist ihm auch an Christus und Christenthum die humane Seite die Hauptsache. In dieser Beziehung ist die „Charakteristik der Bibel" besonders von Interesse. Während die alte Orthodoxie und deßgleichen auch der Pietismus auf die Karaktere der biblischen Personen, sofern sie sich in feineren Zügen unterscheiden, wenig Acht hatte, weil dort die Menschheit einfach in Kinder Gottes und Weltkinder getheilt wird; während auch ein Mann, der nach andern Seiten hin scharfe Sinne hatte, wie Oetinger, in seinem „historisch-moralischen Vorrath" (1762) das ganze in der biblischen Geschichte auftretende Personal nur in „Weibessamen" und „Schlangensamen" (und noch eine dritte Klasse von ungewisser Farbe S. 238) zu theilen weiß: trägt sich Niemeyer schon als Jüngling mit dem Gedanken, die Karaktere jener Personen schärfer zu zeichnen, was ihm auch im Ganzen unstreitig in einer Weise gelungen ist, die das Buch immer noch nützlich macht. Bezeichnend ist aber dieses Studium für Niemeyer darum, weil 1) klar ist, daß ihm die Bibel, so wenig er ihre Göttlichkeit antasten will (vergl. Vorrede S. X in der Aufl. von 1830, 1. Bd.), doch vornehmlich als Material zur Menschenkenntniß dient und an die darin vorkommenden Personen ein rein menschlicher Maßstab gelegt wird; aber auch 2) weil ihm dieß zugleich für apologetische Zwecke dienen soll (s. ebend. S. 13 ff.), indem die Möglichkeit, aus den biblischen Erzählungen ein in sich wahres Karakterbild zu gewinnen, die geschichtliche Wahrheit derselben wesentlich mit verbürge. Dabei ist aber hervorzuheben, daß er (s. die Biographie von Gruber S. 75), trotz öfteren Aufforderungen hiezu sich nie entschließen konnte, unter diese Karakterbilder auch den Herrn selbst mitaufzunehmen; ein deutlicher Beweis, daß er, ob auch seine Theologie hiegegen nichts zu erinnern haben konnte, persönlich doch ein Höheres und Höchstes in der Person Jesu erkannte und heilig hielt. — Auch auf dem engeren Boden der praktischen Theologie verläugnet sich jener wissenschaftliche Standpunkt seiner Zeit nicht. Der Geistliche ist ihm Religionslehrer; statt bloßer Kopfgelehrsamkeit soll er „das ächte Humanitätsgefühl" (Handbuch II, Vorr. S. XXVIII) statt der Anmaßung, Vermittler zwischen Gott und Menschen zu seyn, reinen Pflichteifer haben; was der savoyische Vicar in Rousseau's Emil über das Schöne des geistlichen Amtes sagt, hat seine volle Zustimmung. Um populär zu seyn, soll der Prediger und Katechet die vielen Orientalismen der Bibelsprache — Ausdrücke, wie „Christum anziehen", „Kinder des Lichts", „Kräfte der zukünftigen Welt" u. s. w. in landesübliche Münze um-

prägen (ebend. II, S. 184), auch Zweiflern gegenüber „historische, kritische, dogmatische Streitfragen vorerst ganz bei Seite lassen, um über die Hauptwahrheiten mit ihnen einig zu werden, die sich auf's Praktische beziehen" (S. 314). Demgemäß war es kein Wunder, daß beim Ministerium Wöllner auch Niemeyer in's schwarze Buch kam und jene Visitation im J. 1794, die von den hallenser Studenten durch Fenstereinwerfen im Quartier der Visitatoren in's Stocken gebracht wurde, auch ihm galt. Ebenso begreiflich ist es, daß Niemeyer's geistliche Poesien, so gerne man sie in die Gesangbücher der abgewichenen Periode aufnahm, in unsern Tagen nahezu sämmtlich den Laufpaß erhielten; waren sie gleich seiner Zeit den Liederkastrirern und Gesangbuchsfabrikanten noch viel zu warm und zu christlich, so daß an ihnen dasselbe Messer operirte, wie an Gerhard's und Schmolck's Liedern (s. die Belege bei Weis, Kirchenlied S. 273 ff.): so sind doch auch die Originale, in Klopstock'scher Manier, nur noch ziemlich gefühlt, im Munde einer gottesdienstlich versammelten Gemeinde nicht mehr denkbar. Besser paßte jener Ton noch zu seinen Oratorientexten, die von Rolle in Magdeburg in Musik gesetzt wurden, obgleich auch dort der Verkehr z. B. zwischen Abraham, Sara und Isaak mehr in einen sentimentalen Zirkel als in das Zelt eines Patriarchen paßt. — Nicht minder ungenügend ist auch die wissenschaftliche Form, die Niemeyer der praktischen Theologie gegeben hat. (Eine bündige Kritik über diesen Punkt s. bei Nitzsch, Prakt. Theol. I, S. 85 u. bei Moll, S. 25.) Es ist schon nicht entsprechend, daß Alles unter den Begriff eines „Handbuchs für christliche Religionslehrer" subsumirt wird, als ob die praktische Theologie nur den Geistlichen zu instruiren hätte und als ob dieser auch in Liturgie und Seelsorge nur Religionslehrer, so wie als ob außer ihm sonst Niemand Religionslehrer wäre. Schief ist es ferner, als ersten Theil dieser Wissenschaft eine Dogmatik und Moral, in dem Umfang und in der Form, wie Beides für den Volksunterricht zu behandeln sey, einzureihen und diese „Materialien" die „populäre und praktische Theologie" zu nennen; so wie auch die übrigens nicht weiter ausgeführte Ascetik (II, S. 20) ganz ungehöriger Weise in eine Reihe mit Homiletik, Katechetik, Pastoralwissenschaft und Liturgik gestellt ist.

Und dennoch müssen wir uns wohl hüten, über diesen Mängeln theologischen Inhalts und theologischer Form das Tüchtige zu übersehen oder zu unterschätzen, was Niemeyer in sich trug und geleistet hat. Er gehörte unter die nicht wenigen Männer jener Zeit, in denen mehr Christenthum war, als sie zu sagen wußten; die eine lederne Sprache führten in Prosa und Poesie, aber dabei einen Ernst in der Ueberzeugung und eine sittliche Entschiedenheit des Karakters hatten, wie sich dieß, auch wo man von allen himmlischen Dingen mit überschwenglicher Salbung zu reden weiß, nicht immer findet. Und daß unter der flachen Decke nüchterner Verständigkeit eine tiefere religiöse Innigkeit fast unbewußt ruhte, davon geben einzelne Laute — wie Niemeyer's Lied: „ich weiß, an wen ich glaube &c.", wenn es auch dogmatisch den eilften Artikel des Symbolums nicht vollständig repräsentirt — ein immerhin schönes Zeugniß. Was aber die Systematisirung der praktischen Theologie anbelangt, so muß, um Niemeyer's Leistung zu würdigen, im Auge behalten werden, daß sich zu seiner Zeit die praktische Theologie noch gar nicht aus der Pastoraltheologie, d. h. der für den Pfarrer bestimmten Pastoralanweisung herausgewunden hatte; derselbe wissenschaftliche Trieb und ordnende Verstand, der Niemeyer zum Vater wissenschaftlicher Pädagogik gemacht, hat auch dort, nur weniger glücklich, doch einmal etwas einigermaßen Abgerundetes, Ganzes und Gegliedertes von praktischer Theologie zu Stande gebracht; hat namentlich für die gottesdienstliche Funktion (freilich auch nur mehr mit dem Zwecke der „Veredlung" in damaligem Geiste) einen selbständigen Ort, die Liturgik, ausgemittelt.

Höher indessen, als die wissenschaftliche Bedeutung des Mannes ist jedenfalls das zu stellen, was er für Halle und seine Institute gethan. Nach der Schlacht bei Jena hatte Napoleon am 20. Oktober 1806 die Universität aufgehoben und die Studirenden ausgewiesen. Niemeyer hatte sofort einzig seinen Studien gelebt, als plötzlich im Mai 1807 der Befehl kam, ihn mit vier andern angesehenen Männern nach Paris zu depor-

tiren, weil man ihre gut preußische Gesinnung kannte. Seinen dortigen Aufenthalt benützte er, um an maßgebender Stelle für die Wiederherstellung der Universität und für die Francke'schen Stiftungen, die unter den letzten Katastrophen sehr gelitten hatten, vorläufige Schritte zu thun. Als er im Oktober desselben Jahres nach halbjährigem Exil heimkehren durfte, war inzwischen durch den Frieden von Tilsit Halle von Preußen abgerissen und zum Königreich Westphalen geschlagen worden. Nach dem, was N. schon in Paris vorgearbeitet, gelang es um so eher, daß von Kassel aus die Herstellung der Universität und Hülfe für die Francke'schen Stiftungen zugesagt wurde; Niemeyer selbst war bei Jerome so empfohlen, daß er von diesem zum Kanzler und Rector perpetuus eingesetzt wurde. Das Gehässige der letztern, mit dem Geiste der deutschen Universitäten schlechthin unverträglichen Würde konnte damals, wo vor der Barbarei der welschen Räuber nichts sicher noch heilig war, nicht wie zu andern Zeiten gefühlt werden; jedenfalls wußte man, daß Niemeyer seine Stellung nie anders, als zum Besten der Universität anwenden werde. So war es auch Treue gegen die ihm anvertrauten Institute, daß er, so sehr er Preußen zugethan war, doch den ehrenvollen Ruf nach Berlin an die neu errichtete Universität ablehnte. Allein die Gunst des kasseler Hofes währte nicht lange. Man merkte wohl, wohin die Herzen sich neigten; und als dem Rufe Preußens im Februar 1813 eine Menge Studirender von Halle folgte, als persönliche Verleumdungen das Ihrige gethan hatten, so verhehlte der Schattenkönig bei einer Durchreise seinen Groll nicht mehr; er hatte die Stirn, Niemeyer'n mit dem Galgen zu drohen. Dennoch gelang es diesem, noch gute Worte für Halle von Jerome zu bekommen; allein der kaiserliche Bruder war weniger gnädig und geruhte die abermalige Aufhebung der Universität zu befehlen. Der Oktober kam heran, es erschienen preußische Truppen in Halle, die mit Jubel aufgenommen wurden; vor der leipziger Schlacht logirte Blücher bei Niemeyer und lud sich, falls er verwundet würde, zur Pflege in dessen Haus ein. — Die spätern Maßregeln, die man wegen Demagogie gegen die Universitäten zu nehmen für gut fand, trafen auch Niemeyer insofern, als ein außerordentlicher Kommissär die ihm zustehenden Funktionen zu besorgen erhielt. Sein Jubiläum im J. 1827 ward dadurch besonders ausgezeichnet, daß ihm der König am Vorabende desselben die Kunde zugehen ließ, daß zum Neubau einer Aula, den N. längst gewünscht und betrieben hatte, die erforderliche Summe angewiesen sey. — Daß das Bewußtseyn der Stellung, die er einnahm, und der Verehrung, die ihm allenthalben entgegen kam, in seiner äußern Haltung, die noch würdevoller gewesen seyn muß, als nöthig und angenehm war, etwas zu merklich wurde, läßt sich als menschliche Schwäche wohl begreifen; es wird aber von denselben, die diesen Zug erwähnen, auch beigefügt, daß den näher mit ihm Verkehrenden bald nur ein reines Wohlwollen fühlbar gewesen sey — jene Humanität, deren Prediger er als Theolog und als Pädagog gewesen ist. **Palmer.**

Nikodemus, ein zur Partei der Pharisäer haltender *νομοδιδάσκαλος* des Synedriums, der *νυκτερινὸς μαθητής* der Kirchenväter, der zum *ἡμερινός* geworden, gehört zu den Wenigen, die, ähnlich dem Paulus, aus der Werkheiligkeit und dem Buchstabendienst des Pharisäismus zum Glauben an Christum durchgedrungen sind. Wir begegnen ihm nur im Evangelium Johannes, und zwar in drei sehr verschiedenartigen Momenten der Geschichte Jesu, welchen eben so viele Phasen seiner inneren Entwickelung von der ersten Glaubensregung bis zum Hervorgang der vollen Glaubensfrucht entsprechen.

Das erstemal ist der Stern der Erlöserwirksamkeit Christi eben im schönsten Aufgang begriffen. In rascher Aufeinanderfolge wenden sich ihm auf das Zeugniß des Täufers erst dessen gereifteste Jünger und Freunde, bald nachher aus Anlaß seiner Anwesenheit auf dem sogenannten ersten Passahfeste in Jerusalem viele seiner Volksgenossen zu, unter denen als frühester Repräsentant der Pharisäer und der Hochgestellten Nikodemus erscheint (Joh. 3, 1—21). Durch seine Wunderthaten wenn nicht entschieden von seiner göttlichen Sendung überzeugt, so doch gleich anderen Parteigenossen

(οἴδαμεν, V. 2.) zu ihrer Anerkennung disponirt, tritt der greise, die Wahrheit suchende, aber durch irdische Rücksichten noch gebundene Rathsherr bei dem galiläischen Rabbi zur Nachtzeit ein. Das Gespräch über die Nothwendigkeit der Neugeburt V. 2 bis 10, das sich zwischen ihm und Jesu entwickelt, und in gewaltigen Gottessprüchen vorwärts eilt bis zu den tiefsten Enthüllungen der „himmlischen Dinge“ vom Liebesrathe Gottes zur Erlösung der Welt durch den eingebornen Sohn (V. 11—21), bildet eine der reichsten Perlen des Evangeliums, voll unerschöpfter Geistesfülle. Wiewohl die diplomatisch exakte Ueberlieferung der nächtlichen Verhandlung sich nicht behaupten läßt, so verbürgt dagegen die Eigenthümlichkeit ihres Ganges die wesentliche Ursprünglichkeit des Ganzen. Ob nach Erasmus' Vorgang die Ausführung von V. 16. an auf Rechnung des Evangelisten zu setzen sey, mag die Kritik zu entscheiden suchen.

Das zweitemal, fast dritthalb Jahre später, ist die Situation schon weit ernster. Der Kampf um die Erscheinung Jesu und die dadurch sich anbahnende Krisis hat in weiten Kreisen bereits begonnen. Die Gährung der Gemüther ist eine allgemeine. Auf dem Laubhüttenfest in Jerusalem, nachdem er im Tempel seinen Lehrstuhl aufgeschlagen, sollte Jesus nach dem Willen des Raths gegriffen werden. Jetzt wagt Nikodemus, wenn auch etwas schüchtern, wenigstens das Recht des audiatur et altera pars (5 Mos. 1, 16.) für ihn in Anspruch zu nehmen, und ladet damit den ersten Verdacht der Zuneigung zu ihm auf sich. Joh. 8, 45 ff.

Wieder ein halbes Jahr später ist Jesus äußerlich dem verknöcherten Judenthum erlegen. Bis auf ganz wenige sind selbst seine nächsten Freunde vom Eindruck des Schreckens beherrscht. Nikodemus dagegen, gelehnt an den unerschrockenen Muth seines Collegen Joseph von Arimathäa, bereitet ihm im Bunde mit diesem die ehrenvollste Bestattung Joh. 19, 38—42. Denn „wer die Wahrheit thut, der kommt zu dem Lichte“ (3, 21). Gerade der Tod Christi hatte die letzten Hemmungen seines alten Lebens vollends gesprengt und vermochte ihn, alle zeitlichen Interessen zum Opfer zu bringen.

Der Tradition zufolge wäre Nikodemus später durch Petrus und Johannes getauft, des Bekenntnisses wegen aus dem Synedrium gestoßen und aus Jerusalem verbannt, von seinem Verwandten Gamaliel aber bis an seinen Tod in einem Landhause beherbergt worden. Phot. cod. 171. Ihn mit Lightfoot, Alting und Wettstein wegen einiger dazu sehr allgemeiner Berührungspunkte in den beiderseitigen Lebensschicksalen für die nämliche Person mit dem vom Talmud (Taanith f. 20. c. 1. und Gittin f. 56. c. 1.) genannten נַקְדִּימוֹן zu halten, der eigentlich Bonai geheißen, liegt kein zureichender Grund vor. Otho, lexic. rabb. p. 459 sqq. Das apokryphische Evangelium Nikodemi (Fabricius, Cod. apocr. I. 213 sqq. Thilo, Cod. apocr. I, 487 sqq. und die Prolegomena), diese erweiternde Bearbeitung der Schlußtheile des Lebens Jesu, welche sich unter Anderem die bereits von Justinus Martyr, Apol. I. c. 76.84 erwähnten Epistolae und Acta Pilati zu Nutzen gemacht hat und nach dem griechischen Vorredner von Nikodemus in hebräischer Sprache verfaßt seyn soll, liefert wenigstens den Beweis, daß seine bedeutsame Stellung zu Christo in der Kirche von Alters her nicht unrichtig gewürdigt worden ist. — Die Literatur und die abweichenden Beurtheilungen, welche sowohl der Karakter als die johanneischen Relationen über Nikodemus bis auf die jüngste Zeit erfahren, s. bei Hase, Leben Jesu. §. 54. 86. 122.

Güder.

Nikolai aus Münster, s. Familisten.

Nikolai, Dr. Philipp, geb. 1556 im Waldeck'schen, von 1576 an als Pfarrer in mehreren Gemeinden wirkend, bis er 1596 nach Unna in Westphalen und zuletzt 1601 als Pastor zu St. Katharina nach Hamburg berufen wurde, wo er 1608 starb. Eine Gesammtausgabe seiner Werke ist 1617 erschienen, besorgt von Dedekenn, vier Theile deutscher und ein Band lateinischer Schriften, deren Volumen zum wirklichen Werthe nicht in ganz genauem Verhältniß steht. Die Historia des Reichs Christi, die

er noch als Pfarrer zu Unna lateinisch geschrieben, worauf sie 1598 von Ortus verdeutscht wurde, enthält eine Construktion der Welt- und Kirchengeschichte aus Hesekiel, Daniel und der Apokalypse, wornach z. B. die Heuschrecken (Apok. 9, 7.) „die Calvinianer“ sind und auf's Jahr 1670 der Weltuntergang anberaumt wird. Es erregt ein gewisses Bedauern, hier so viel Kraft einer feurigen Phantasie und so viel saure Mühe des combinirenden Verstandes an eine Arbeit gerückt zu sehen, die auch bei vorgeschrittener Exegese und Geschichtsforschung noch wenig gelungen ist. Erquicklicher ist der „Freudenspiegel des ewigen Lebens“, 1598, wo der Verfasser es nicht mit Geschichte, sondern mit malerischer Darstellung der Herrlichkeit des ewigen Lebens zu thun hat, wozu ihm die heilige Schrift das Material liefert. Die Exegese steht freilich auch dort mehr im Dienste frommer Phantasie, als unter der Zucht des Geistes, aber in den Gebeten und den oratorischen Theilen ist eine Gluth der Andacht, wodurch sie dem Besten nahe kommen, was die kirchliche Literatur in diesem Fache kennt. Doppelt merkwürdig wird diese Schrift dadurch, daß sie die Frucht einer furchtbaren Pestzeit ist, in welcher zu Unna wie in ganz Westphalen die Menschen massenweise hinstarben. Unter diesen Eindrücken, während ein allgemeines Entsetzen die Gemüther beherrschte, hatte Nikolai sich in jene Meditationen über die Herrlichkeit der himmlischen Welt vertieft und darin reichen Trost gefunden. Diese Dinge erfüllten ihn so sehr, daß im Jahre 1606 noch ein Werk ähnlichen Inhaltes, theoria vitae aeternae, erschien. Was übrig ist, sind theils Predigten, die sich weder durch den Inhalt, noch durch die blümelnde Form von den damals üblichen in bemerkenswerther Weise unterscheiden, theils theologische Controversschriften in namhafter Zahl. Der Herausgeber seiner Werke hält ihm deßhalb die Lobrede: „Unter den Kindern des Unglaubens hat dieser theure Held insonderheit die Calvinianer mit großer Freudigkeit seines reichen Geistes, mit herzlichem Ernst und wahrem Eifer für Gottes Wort und Ehre bestritten, daß sie auch ihm und seinen Schriften Gottlob! sonderlich feind sind. Neben diesen sind auch die töckmeuserischen (sic) heimlichen Calvinianer“ ꝛc. Die bedeutendste unter jenen Schriften ist die „Grundfeste der Ubiquität“ 1604; es ist ihm darin wenigstens gelungen, den spinosen Gegenstand durch Mitaufnahme von Ideen, die nicht der damaligen Scholastik, sondern der Mystik angehören, in anziehenderer Weise zu behandeln, als es gewöhnlich geschah; das Nähere s. bei Dorner, Christologie, 2. Aufl. 2. Thl., letzte Abth. S. 779—787, und Thomasius, Christi Person und Werk, 2. Thl. S. 451—472; diese Beiden vindiziren ihm auf Grund dieser Schrift einen Ehrenplatz in der Geschichte der Christologie. — Der Vollständigkeit halber mag noch eine Jugendarbeit des Verfassers genannt werden: „de rebus antiquis germanicarum gentium“, 1578, ein Exercitium in alter Geschichte, wobei viel Wissen, auch einiges kritische und combinatorische Talent, im Ganzen aber wenig wissenschaftlicher Ertrag zu finden ist.

Was den Namen Nikolai's im Gedächtniß der evangelischen Kirche unvergeßlich, ja unsterblich macht, das sind zwei im Zusammenhange mit den Meditationen des „Freudenspiegels“ entstandene, aus seiner Begeisterung hervorgequollene Lieder, die zu dem Allervortrefflichsten gehören, was der Schatz des Kirchenliedes besitzt: „Wachet auf! ruft uns die Stimme“ und „Wie schön leucht't uns der Morgenstern“. Mit beiden beginnt eine neue Periode des Kirchenliedes insofern, als einerseits die Gluth subjektiver Glaubens- und Liebesinnigkeit, andererseits der poetisch-musikalische Schwung, der sich schon in den neuen Versmaßen ankündigt, namentlich auch die farbenreiche Schilderung überirdischer Zustände den Liedern der Reformationszeit selbst, auch denen, die viel mehr als gereimte Katechismushauptstücke waren, noch fremd ist. Cunz nennt daher treffend (Gesch. des Kirchenl. I. S. 429 ff.) Nikolai mit Valerius Herberger die Propheten einer neuen Zeit. Jene beiden Lieder erschienen (mit zwei weiteren, aber minder bedeutenden) als Anhang zum Freudenspiegel; beide fanden bald den ihnen gebührenden Platz in den evangelischen Gesangbüchern, nachdem sie 1604 in dem von den vier Hamburger Organisten Jakob und Hieronymus Prätorius, D. Scheidemann und

J. Decker herausgegebenen „Melodeyen-Gesangbuch“ zum erstenmal mit ihren an Hoheit und Feuer ihnen ebenbürtigen Melodien in der Reihe mehrstimmig gesetzter Kirchenchoräle erschienen waren. Das Versmaß des Liedes „Wie schön leucht't uns der Morgenstern“ — und freilich nicht bloß das Versmaß, sondern auch der geistlich-erotische Ton mehrerer Strophen, die deßhalb in den neueren Gesangbüchern einer Castigation nicht entgehen durften — war einem weltlichen Volkslied („Wie schön leuchten die Aeugelein“ ꝛc.) nachgebildet, und so ist auch die überaus festlich klingende Melodie von diesem entlehnt. Das Versmaß von „Wachet auf“ dagegen ist neu und unzweifelhaft Nikolai's eigene Erfindung. Winterfeld vermuthet sogar (Ev. K.-Gesang I. S. 427), daß auch die Melodie ihm angehöre; dem steht jedenfalls die Ueberschrift in dem genannten Choralbuche: J. Praetorius composuit, nicht im Wege, da man unter componere nicht die Erfindung einer Melodie, sondern wörtlich den kunstmäßigen mehrstimmigen Satz zu derselben verstand. Nur sollte man meinen, ein musikalisches Talent, das zu solch einer Melodie, der prächtigsten im gesammten Choralschatze, den Zeug hat, würde auch Kraft und Trieb zu weiterer musikalischer Produktion haben; ein Schluß, der in Bezug auf Musik viel mehr berechtigt ist, als er es in Bezug auf Dichtung eines Volksliedes seyn würde. Winterfeld glaubt, der Sänger der Melodie habe sich an den sogenannten fünften Ton des Magnificat angelehnt; aber diese Aehnlichkeit beschränkt sich auf ein Paar Anfangsnoten, während der musikalische Gedanke dort ein ganz anderer ist; wenn je irgend ein Vorbild dazu vorhanden war, so mag es viel eher die Weise irgend eines Wächterhorns gewesen seyn, die er in idealisirter Gestalt zum Anfang dieser Liedweise verwendete. — Einiges Nähere über Dichter und Lied gibt Weis, Theorie und Gesch. des Kirchenlieds, S. 140, und Koch, Gesch. des KL. 2. Aufl. I. S. 184. Palmer.

Nikolai, Christoph Friedrich, und die allgemeine deutsche Bibliothek. Die Ansichten und Grundsätze der „Aufklärung“ (vgl. diesen Artikel) durch die genannte Zeitschrift und seine übrige literarische Thätigkeit auf allen Gebieten der Wissenschaft und Kunst zu allgemeinerer Herrschaft gebracht zu haben, ist das von Nikolai in der Literaturgeschichte in Anspruch genommene Verdienst. Nur von Seiten des Einflusses auf Religion und Theologie kann jene Zeitschrift und ihr Verfasser an diesem Orte in Betracht gezogen werden. Das Richteramt, welches sie auf anderen Gebieten, der Aesthetik, Philosophie, Rechtswissenschaft, Politik u. s. w. ausübte, war von nicht geringerem Einfluß.

Nikolai wurde im J. 1733 in Berlin geboren, wo bereits sein Vater eine Buchhandlung gegründet hatte — vielleicht damals die ansehnlichste, da sie auch von Friedrich d. Gr. als Kronprinzen öfters besucht zu werden pflegte. Der Unterricht in der Hallischen Waisenhausschule, wohin der junge Nicolai 1748 gebracht wurde, diente, was die Religion betrifft, nur dazu, einen tiefen Widerwillen gegen die „Kopfhängerei des Pietismus“ in ihm zu erwecken; der Erbauungsstunden und des Dringens auf den „Durchbruch in der Gnade“ wurde er überdrüssig, das Lesen weltlicher deutscher Bücher war untersagt; als die zu seiner Geschmacksbildung von ihm gelesenen „Bremer Beiträge“ bei ihm gefunden wurden, wurden sie mit Beschlag belegt. Zur Erlernung des Buchhandels nach Frankfurt a. O. geschickt, fing er an, die griechischen und englischen Schriftsteller, auch die Wolf'sche Philosophie, Cartesius, Locke zu studiren; mit Gebet und Lesen des griechischen neuen Testaments fängt er damals noch seinen Tag an und beschließt ihn damit, gesteht indeß selbst, daß die Religion auf sein Leben ohne Einfluß geblieben. Im Jahre 1772 kehrte er nach Berlin in das väterliche Haus zurück und kommt hier bald darauf mit Lessing und Mendelssohn in Verbindung. Erst 23 Jahre alt, gibt er bereits das mit Theilnahme aufgenommene Werk heraus: „Briefe, den jetzigen Zustand der schönen Wissenschaften betreffend.“ Im J. 1758, wo die Buchhandlung in die Hände des älteren Bruders übergeht, zieht er sich mit einem beschränkten Erbtheil ganz auf die Studien und literarischen Beschäftigungen zurück, wird jedoch durch den 1759 erfolgten Tod des Bruders genöthigt, die Handlung selbst zu übernehmen. Nun

wurde im Verein mit Lessing und Mendelssohn die Herausgabe der „neuesten Literaturbriefe" unternommen, nach deren Eingehen im Jahre 1765 der Plan zur „Allgemeinen deutschen Bibliothek" zur Ausführung gebracht wird.

Ein solches kritisches Institut, welches, von tüchtigen Kräften im ganzen Umfange des deutschen Reichs und der Schweiz unterstützt, alle Gebiete der Literatur umfassend, nicht bloß eine neue Richtung in denselben zur Herrschaft zu bringen unternimmt, sondern im Namen des schon zur Herrschaft gelangten neuen Zeitgeistes über alle hinter demselben zurückgebliebenen, später noch über die demselben vorangeeilten Produkte zu Gericht sitzt, war in Deutschland noch nicht dagewesen. Gleich das erste Stück mußte in dem Jahre seines Erscheinens auf's Neue abgedruckt werden. Mit 40 Mitgliedern begonnen, unter welchen ein Heyne und Kästner zu den thätigsten gehörten, war die Zahl im J. 1792 auf 133 gestiegen. Die Namen sämmtlicher Mitarbeiter von 1765 bis 1805 gibt aus Nikolai's Nachlasse Parthey: „Die Mitarbeiter an der allgemeinen deutschen Bibliothek nach ihren Namen und Zeichen 1842". Wegen Censurschwierigkeiten in der Periode des Wöllner'schen Ministeriums war das Werk 1792 mit dem 106. Bande von Nicolai beschlossen worden und unter dem Titel „Neue allgemeine deutsche Bibliothek" eine Fortsetzung desselben in Kiel erschienen, deren Herausgabe jedoch vom 56. Bde. an im J. 1800 von Nikolai wieder übernommen und im J. 1805 mit dem 256. Bde. beschlossen wurde.

Es war nicht die Gründlichkeit und Tüchtigkeit der Recensionen, welche diesem Werke jene beispiellose Autorität verschafften, daß durch nicht wenige derselben spezielle Gegenschriften, ja Kanzelpredigten hervorgerufen, daß offizielle Beschwerden der Höfe beim preußischen Ministerium eingereicht wurden, eine z. B. von Kurmainz; unter den Theologen finden wir zwar berühmte Namen jener Periode: Herder (bis zum 35. Bde.), Henke, Martini in Rostock, Tittmann in Dresden, Teller, aber die späteren Recensionen sind meist kurz, im Ganzen wenig gründlich und eingreifend, oft nur referirend. Auch war es namentlich in der ersten Periode des Journals nicht der diktatorisch-todtschlägerische Karakter desselben — dieser Ton ist mehr einer späteren Periode der Journalistik eigen — weit häufiger als die Keulenschläge auf die Persönlichkeiten sind die Ausrufungszeichen der Verwunderung über den Unverstand der Behauptungen und Ansichten. Noch weniger verdankt das Journal einem Extrem des Unglaubens die allgemeine Beachtung, die ihm zu Theil wurde: nur nach dem Kanon der praktischen Brauchbarkeit wird in der Regel über die Glaubenslehren entschieden und nach diesem allerdings die kirchlich-orthodoxe Lehre meist als unbrauchbare Erudität verworfen, indeß ebenso auch das Extrem eines Bahrt und der französischen Spötter. Der umfassende Plan des Instituts, alle in Deutschland erschienenen Schriften zur Anzeige zu bringen muß als der nächste Grund seiner weiteren Verbreitung angesehen werden. In der Vorrede zum 105. Bde. weist Nicolai nach, wie das Journal bei seinem ersten Erscheinen als das einzige seiner Art auftrat. Demnächst wirkt allerdings mit die festgehaltene Consequenz der Richtung durch alle Gebiete der Literatur hindurch und die Tüchtigkeit einzelner Kritiken. Ein Umstand ist überdieß noch zu erwähnen, welcher auch dem besten protestantischen Journal der Gegenwart nicht zu Gute kommen würde, damals aber den Leserkreis um Vieles erweiterte: die Josephinische Richtung des Katholizismus. In Folge derselben war die Theilnahme des katholischen Deutschlands daran um nichts geringer als die des protestantischen. Geistliche Kurfürsten, Bischöfe und Mönche, katholische Gymnasial- und Klosterbibliotheken machten einen Ehrenpunkt daraus, zu den Subskribenten zu gehören. Es trat unter den Rubriken verschiedener Disciplinen seltsamerweise eine eigene Rubrik auf: „Wiener Schriften", von 1800 an erhält auch die katholische „Gottesgelahrtheit" eine eigene Rubrik, und Portraits der aufgeklärtesten Kloster- und Weltgeistlichen schmücken die Titel der einzelnen Jahrgänge! — Mit dem Anwuchs der Literatur wuchs auch die Ausdehnung des Werkes. Während 1765 nur jährlich zwei Bände erschienen wa-

ren, wuchsen die letzten Jahrgänge zuweilen bis auf 18 Bände. Es muß eingestanden werden, daß ein Journal von solcher Ausdehnung und solcher sich gleichbleibender relativer Tüchtigkeit der Artikel zu redigiren ein nicht geringes Maß redaktorischen Talentes des Herausgebers erforderte und bewährte.

Im Jahre 1773 gab Nicolai den theologischen Roman Sebaldus Nothanker heraus. In 12000 Exemplaren wurde durch drei Auflagen hindurch das Original in Umlauf gesetzt und erlebte Uebersetzungen in das Französische, Englische, Holländische, Schwedische und Dänische. Selbst in den höchsten Kreisen fand es Bewunderer, von der Kaiserin von Rußland wurde dem Verfasser eine goldene, 36 Dukaten schwere Denkmünze übersandt, auf deren Umschlage von der eigenen Hand der Kaiserin zu lesen war: „Au Sr. Fr. Nicolai, Libraire à Berlin; et il est prié, d'envoyer à St. Petersbourg tout ce qui pourrait sortir de la plume de l'Auteur de Sebaldus Nothanker." Der Held dieses Romans, bei welchem dem Verfasser Thümmel's Wilhelmine als Vorbild gedient, ist ein weichherziger Crusianer, den zwar sein weiches Herz zum Gegner der ewigen Verdammniß und zum Freunde ausgedehntester Toleranz gemacht hat, dem indeß von Crusius her noch der Zopf der Apokalyptik anhängt: indem nun derselbe zum unglücklichen Opfer hartherziger Orthodoxen und gefühlloser Pietisten wird, erhält der Verfasser Gelegenheit, die Karikaturbilder dieser beiden Genres von Aftertheologen nach allen ihren Schattirungen dem Leser vorzuführen. Ist auch der Roman als solcher kein Kunstwerk, so ist er doch lebhaft und gefällig geschrieben, besser als andere Produktionen von Nikolai. Wie allgemein der Eindruck, zeigen die zahlreichen Gegenschriften, Seitenstücke und Nachahmungen, die er hervorgerufen.

Von 1781—1796 folgt die Herausgabe der zwölf Bände seiner „Reise durch Deutschland und die Schweiz", ein Buch, welches ebenfalls die theologische Welt des katholischen wie des protestantischen Deutschlands nicht wenig in Harnisch brachte; in katholischen wie in protestantischen Ländern werden nämlich die theologischen und Schulanstalten wie die Persönlichkeiten mit rücksichtsloser Dreistigkeit nach dem Richtmaße der Berliner Aufklärung der Censur unterworfen.

Bis in die achtziger Jahre stand die deutsche Bibliothek mit der von ihr vertretenen Richtung auf der Höhe der Zeit. In Berlin selbst fand Nikolai sich von einem Kreise gleichgesinnter Männer umgeben und sah seine Bestrebungen von dem wärmsten Antheil begleitet. Es gehörte insbesondere hierzu einmal der Kreis der schon 1749 von einem Schweizer in Berlin gegründeten Montagsgesellschaft, unter deren Mitgliedern bedeutende Namen wie Lessing, Ramler, Sulzer, Biester, Gedicke — auch Wöllner, sodann die 1783 von dem O.-C.-Rath von Irwing gestiftete Mittwochgesellschaft, deren bestimmter Zweck war, sich selbst über die Mittel zur Volksaufklärung zu verständigen und durch Vermittelung einflußreicher Beamten, Lehrer und Buchhändler sie in allen Sphären zur Herrschaft zu bringen; unter den 24 Mitgliedern dieser Gesellschaft, deren geheimer Name „die Freunde des Lichts", finden sich drei Oberconsistorialräthe, Teller, Spalding, Dietrich, auch Mendelssohn, Ramler, Gedicke u. A. Seit der Mitte der achtziger Jahre beginnt jedoch ein neuer Zeitgeist sich zu regen, durch welchen Nikolai sich genöthigt sieht, nicht weniger gegen die über ihn Hinausschreitenden, als gegen die hinter ihm Zurückgebliebenen den Kampf zu eröffnen. In diesem Kampfe nun wird — wie später bei dem Röhr'schen Rationalismus, als er gegen die über ihn Hinausschreitenden in das Feld zu treten sich genöthigt sieht — die Impotenz des Mannes, zugleich aber auch jene grenzenlose Selbstüberschätzung und Dummdreistigkeit offenbar, welche ihn am Ende zu der von ganz Deutschland verhöhnten Vogelscheuche der Aufklärung macht. Er wagte zuerst mit Göthe anzubinden, indem er meinte, dem schädlichen Einflusse der Ueberschwenglichkeiten von Werther's Leiden durch seinen Wisch „die Freuden des jungen Werther's 1775" vorbeugen zu müssen. Von da an führt er fort, Feldzüge gegen Alles zu führen, was in der schönen Literatur, in der Theologie und auf allen anderen Gebieten über den Gesichtspunkt praktischer Nüchternheit und Phili-

sterei hinausgeht. „Nun hatte er es mit Göthe und Lavater, mit Jakobi und Hamann, mit Wieland und Jung, mit Schiller und Zimmermann, mit Bürger und Blumauer, von Klopstock's bis zu Schlegel's Schule (in den Briefen der Adelaide) mit Allen verdorben; Theologie und Geschichte, Natur und Genie, Kritik und Dichtung, die Poesie der Imagination wie Klopstock's und des Humors wie Hippel's, Alles war ihm nicht recht, und nun mußte auch noch die Spekulation dran“ (Gervinus).

Was die Theologie insonderheit betrifft, so war das Gespenst, mit dem er von nun an zu kämpfen hatte, die fixe Idee einer durch ganz Deutschland verbreiteten katholischen Ligue, welche die zu mächtig gewordene Aufklärung niederzukämpfen suche. Seine Reiseerfahrungen in Oesterreich und Bayern von der noch immer bedeutenden Macht der Hierarchie hatten ihn in dieser seiner Meinung bestärkt; er klagt über die Zähigkeit der katholischen Vorurtheile selbst noch bei den am weitesten in der Aufklärung Fortgeschrittenen, wie z. B. bei einem Oberthür. Schon 1786 band er mit Lavater wegen seines Katholizismus an in Folge eines Gebetbuches Sailer's, des nachmaligen Bischofs von Regensburg, welches von Lavater und seinem Freunde Pfenninger in 700 Exemplaren in der Schweiz verbreitet worden. Bald darauf that Lavater ihm den Gefallen, seine drei Lobgedichte auf den katholischen Gottesdienst herauszugeben, welche Nikolai, mit Anmerkungen begleitet, abdrucken ließ. Mit richtigerer Spürung erhob die Berliner Monatsschrift und später Nikolai in demselben Jahre die Anklage auf Krypto-Katholizismus gegen den 1781 zum darmstädtischen Oberhofprediger berufenen Johann August Stark, und überhaupt ging nun die seit 1783 von Nikolai's eng verbundenen Freunden Gedike und Biester herausgegebene Monatsschrift, die Lärmtrommel rührend, seinen eigenen Angriffen auf den geheimen Katholizismus zur Seite. Von diesem Feinde sollte sich Nikolai bald persönlich noch empfindlicher berührt sehen. Wöllner — früher Mitarbeiter an der Allgem. deutschen Bibliothek, obwohl nur im Fache der Oekonomie — war 1788 an die Spitze des geistlichen Ministeriums getreten, Hermes und Hilmer waren durch ihn berufen worden, das Religionsedikt wurde erlassen, die Glaubenscommission, später die Examinationscommission, wurden in Berlin errichtet, eine Maurerloge, die Rosenkreuzer alten Stiles, an deren Spitze Wöllner als geheimer Oberer stand, war der Ausgangspunkt dieser dem schwachen König abgenöthigten Maßregeln. In dem mystisch-magischen Karakter der Geheimlehre jenes Ordens, von welcher zwei Dokumente an die Oeffentlichkeit gelangten, fand Nikolai die Bestätigung seines Verdachtes, daß keine andere als katholische Tendenzen auch hier im Hintergrunde stünden, wofür auch noch politische Kundgebungen Wöllner's für das katholische Interesse von Nikolai angeführt werden. Seitdem begegnete die Allg. deutsche Bibliothek immer zunehmenden Schwierigkeiten. Die Gesinnung des Herausgebers wurde dem Könige als jakobinisch und religionsfeindlich verdächtigt; N. that sich Gewalt an und gab seinen Mitarbeitern auf, der politischen Meinungsäußerungen sich ganz zu enthalten, religiöse Materien mit möglichster Schonung zu behandeln. Immer aber schwebte die Censur der Examinationscommission als Damoklesschwert über ihm. So faßte er denn 1792 den Entschluß, der ferneren Herausgabe seiner Zeitung zu entsagen und dieselbe einem außerpreußischen Verleger, dem ihm befreundeten Buchhändler Bohn in Hamburg, zu übertragen. Dennoch war er hiemit fernerer Anfechtung nicht entgangen; die scharfe Recension der das Religionsedikt betreffenden Schriften, und namentlich des Schema examinationis von Henke in Braunschweig im 115. Bande, rief erneuerte Anklagen der Examinationscommission bei dem Könige hervor, in Folge deren der Verkauf des gesammten Werkes von Anfang an in den preußischen Landen verboten wurde — allerdings nur für kürzere Zeit, indem 1795 die Aufhebung des Verbots erfolgte. Erst mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelm III. entschloß sich Nikolai, die nur unfreiwillig niedergelegte Redaktion aufs Neue zu übernehmen.

In dieser zweiten Periode der Zeitschrift schien nun das Gespenst von der im Finstern schleichenden katholischen Ligue immer mehr Realität zu erhalten; die romantische

Schule streute dem Katholizismus mit vollen Händen Weihrauch, der katholisirende Novalis hatte i. J. 1799 seinen Aufsatz, „die Christenheit oder Europa“, geschrieben, Adam Müller, Stolberg, später Fr. Schlegel, traten zur römischen Kirche über. Gegen allen diesen „katholischen Alfanz“ verfehlte die Allg. deutsche Bibliothek nicht, kräftiges Zeugniß abzulegen. Dazu nahm auch die Philosophie eine Wendung, welche mit jener eudämonistisch hausbackenen Religion des gesunden Menschenverstandes, den die Bibliothek bisher vertreten hatte, in Widerspruch trat. Zu den orthodoxen Dickköpfen und den „ästhetischen Brauseköpfen“, mit denen es Nicolai bisher zu thun gehabt, kam eine neue Klasse hinzu, „die philosophischen Querköpfe“, wie er diejenigen zu benennen beliebte, denen der Kopf anders stand als ihm. Schon Kant war ihm nicht recht; er fand das Wahre bei ihm nicht neu und das Neue nicht wahr, dazu seinen Styl unerträglich. Gegen seine Kritik der reinen Vernunft hatte er eine Rezension von Garve in die Bibliothek aufgenommen, die verändert und verkürzt schon in dem Göttinger Anzeiger gestanden hatte und auf lauter Mißverständniß des Autors beruhte. Garve, Feder, Nikolai und die Gleichgesinnten, die von Wolf ausgegangen waren, waren zu einem Eklektizismus übergegangen, der am Ende, wie es Nikolai in seinen Reisen ausspricht, alle Spekulation nur als gymnastisches Exercitium betrachtete, welches die Vorsehung der Menschheit gestattet — was indeß nicht hinderte, daß Nikolai 1799 zum Mitgliede der philosophischen Klasse der Berliner Akademie der Wissenschaften ernannt wurde! Wie Nikolai von sich versichert, hat er 12 Jahre lang gezögert, bevor er selbst gegen den Kantianismus auftrat. Dieser Kampf wurde von ihm 1794 mit einem Plänklergefecht in seiner „Geschichte eines dicken Mannes“ eröffnet; 1796 äußerte er in einem anonymen Aufsatze der deutschen Monatsschrift Bedenklichkeiten gegen das Kantische Moralsystem, in demselben Jahre erfolgte auch der Hauptangriff, in dem alle Trümpfe grober Dummdreistigkeit in dem 11. Bande der Reisen ausgespielt wurden, nämlich gegen Kantianer, gegen Fichte und gegen „Magister Schelling II.“. Im J. 1799 wurden „Neue Gespräche zwischen Wolf und einem Kantianer“ mit einer Vorrede von ihm herausgegeben, als Beilage seiner Streitschrift gegen Kant, Ehrhart und Fichte: „Ueber meine gelehrte Bildung“, und in demselben Jahre erschien seine Satire auf die Kantianer in seinem „Sempronius Gundibert“.

Es war natürlich, daß namentlich von der Schule der „brausenden Genialität“, wie Nikolai sie selbst nennt, die Befehdung von einem solchen bornirten Standpunkte aus nicht ungeahndet hingenommen wurde. Verhältnißmäßig gemäßigt war noch Kant's Entgegnung 1798 in den zwei Briefen über Buchmacherei ꝛc., die empfindlichsten unter den Geißelschlägen, die aber nun auf den dummdreisten Mann herabregneten, waren die in den Xenien, in Fichte's „Leben und sonderbare Meinungen des Nikolai“, und in dem ersten Hefte des poetischen Journals von Tieck in dem „Gesichte des Weltgerichts“. Das Aeußerste, was je einem noch lebenden Schriftsteller unter die Augen gesagt worden, waren die Cynismen Fichte's, von denen wir nur folgende ausheben: „Es ist zu beklagen, daß Nikolai nicht unmittelbar, nachdem er die Widerlegung gegen mich zu Ende gebracht hatte, aufgehenkt worden, damit er im Bewußtseyn des glorreichen Arguments seine spekulative Laufbahn beschlossen hätte.“ — „Wir würden ein großes Mißtrauen auf die Penetration unseres Lesers setzen, wenn wir nöthig fänden, nach allem Gesagten hinzuzusetzen, daß wir Nik. für den einfältigsten Menschen seines Zeitalters halten und nicht glauben, daß irgend etwas Menschliches in ihm gewesen, außer der Sprache.“ — „Es ist kein Zweifel, daß auch ein Hund, wenn man ihm nur das Vermögen der Sprache und Schrift beibringen könnte, und die Nikolai'sche Unverschämtheit, mit demselben Erfolge arbeiten würde, als N.“

Im Jahre 1804 sollte derselbe „Weltweise“ neben Nikolai Mitglied der Berliner Akademie werden; durch die in dem Votum von Nikolai ausgesprochene Provocation an die Ehre dieser Akademie wurde indeß der Antrag rückgängig gemacht. Nachdem die

Großen mit solchen Ungezogenheiten vorausgegangen, folgte auch die ganze Schaar der Kleinen. „Er kam in seinen letzten Tagen nach dem Jahre 1803 so herab, daß jeder Muthwillige, der gerade keinen spaßhafteren Zeitvertreib hatte, den alten Steinbock zu Berlin neckte und am Barte zupfte, um sich an seinen Capriolen zu belustigen.“

Die N. Allg. D. Bibliothek hatte Nikolai für gut befunden, 1805 aufzugeben — in Folge des Verlustes eines seiner Augen; auch seine literarische Thätigkeit cessirte seit dieser Zeit, obwohl er sich noch bis in sein 78. Jahr einer ungestörten Gesundheit erfreute — mit Ausnahme jener Tagesvisionen in wachem Zustande, von denen er in der Berliner Monatsschrift 1799 selbst eine Beschreibung gibt. Die vertrautesten unter seinen Freunden blieben, seiner eigenen Aeußerung nach, bis an sein Ende Biester und Göckingk. Er starb im Jahre 1811. — Bei allem Widerwärtigen in der Art seines Auftretens kann doch seinem Karakter das Lob der Offenheit, der Festigkeit und der Wahrheitsliebe nicht versagt werden, nur daß die blinde Selbstüberschätzung ihn allerdings die ihm gesetzten Schranken ganz und gar verkennen ließ. Das Maß seines Wissens auf den verschiedensten Gebieten war ein sehr ausgedehntes und meistentheils exakt, sein Urtheil, wo er sich nicht in die höheren Sphären verstieg, praktisch und vielfach treffend, seine Thätigkeit und Arbeitskraft beispiellos, seine schriftstellerischen Leistungen leiden fast sämmtlich an Weitschweifigkeit — eine Folge der Ueberbürdung mit Geschäften. — Die religiöse Tendenz der Allg. deutschen Bibliothek wird allerdings von Fichte richtig gezeichnet: „Die Allg. D. Bibliothek war allerdings ein der Religiosität der Nation höchst schädliches Unternehmen. Religiosität ist Tiefe des Sinnes und geht aus ihr hervor; die ganze Tendenz jenes Unternehmens geht auf Oberflächlichkeit; Religion deutet auf das übersinnliche, höhere Leben; der ganze Zweck jenes Unternehmens ist unmittelbare Brauchbarkeit und Nützlichkeit für das Gröbste dieses Lebens. Die von dieser Clique haben die Religionsaufklärung und einen Volkslehrer sattsam gelobt, wenn sie erzählt haben, daß die Bauern weniger Prozesse führen, sich seltener betrinken und die Stallfütterung eingeführt haben.“ An denen jedoch, welche die durch diese Zeitschrift repräsentirte Richtung mit Füßen treten, läßt sich unschwer nachweisen, daß dieselbe ein integrirendes Moment ihrer Bildung geworden ist.

Quellen. Nikolai's Schrift: „Ueber meine gelehrte Bildung“, und seine übrigen Schriften, welche großentheils Personalien enthalten. Jördens Lexikon deutscher Dichter und Prosaisten. IV. S. 32. Göckingk, Nikolai's Leben und literarischer Nachlaß. 1820.

Tholuck.

Nikolaiten. So werden zunächst in der Offenbarung Johannis gewisse Menschen genannt, welche in den Kirchen Kleinasiens ihr Wesen trieben. Sie suchten in die Kirche zu Ephesus sich einzuschmuggeln, wurden aber abgewiesen; dieß wohl der Sinn der Worte 2, 6. *ὁτι μισεις τα ἐργα των νικολαιτων*. Hingegen in der Gemeinde in Pergamum fanden sie Eingang 2, 14. 15. Offenbar sind hier die *κρατουντες την διδαχην βαλααμ* und die *κρατουντες την διδαχην των Νικολαιτων* dieselben, daher die Worte: *οὑτως ἐχεις και συ κ. τ. λ.* (wie de Wette ad h. l. sagen kann, daß diese Auffassung dem Wortsinne entgegen sey, begreife ich nicht — *ὁμοιως* gehört zu *μετανοησον* und bildet eine Parallele mit V. 5). Jene *διδαχη* bestand übrigens nur in der Uebertretung der den Heiden gegebenen Speisegesetze und des Verbotes der Unzucht, Apgesch. 15, 29 (*φαγειν ἐιδωλοθυτα και πορνευσαι*). In der Gemeinde zu Thyatira kamen dieselben praktischen Verirrungen vor; sie werden aber nicht mit demselben Namen benannt, und es wird hinzugesetzt, daß die betreffenden Leute vorgeben, *τα βαθη του σατανα* zu kennen, 2, 24; das ist keine ironische Bezeichnung der Gotteserkenntniß, deren sie sich rühmten, wie Schaff meint (Gesch. der apostol. Kirche, S. 667), sondern es zeigt sich darin die gnostische Richtung dieser Leute; die Hauptfrage der Gnosis betraf ja, wie bekannt, den Ursprung des Bösen: Tertullian de praescript. haeret. c. 7. unde malum et quare? Eus. H. E. v. 27. *πολυθρυλλητον παρα τοις ἁιρεσιωταις ζητημα το ποθεν ἡ κακια*; — Sind aber die Anhänger der Lehre des Bileam

und die der Lehre der Nikolaiten identisch, wie aus dem einfachen Wortsinne der Stelle 2, 14. 15. hervorgeht, so empfiehlt sich um so mehr die von vielen neueren Gelehrten, auch von Hengstenberg in seiner Schrift über Bileam (doch nicht von de Wette ad h. l. noch von Schaff a. a. O.) vorgetragene Vermuthung, daß der Name Nikolaiten von Bileam herrührt (Bileam, zusammengesetzt aus בָּלַע, absorpsit, perdidit, עָם, Volk, daher Bileam, Volksverderber, Volksbesieger, i. q. *Νικολαος*.) Demnach wäre der Name „Nikolaiten" vom Apostel Johannes aufgebracht worden, um durch Anspielung auf den Volsverderber Bileam Num. 31, 16. (s. diesen Artikel) die irreligiöse und unsittliche Richtung dieser Leute zu brandmarken. Nichts ist natürlicher, als daß sehr bald aus dem symbolischen Namen ein wirklicher Name gemacht, und daß jener Klasse von Leuten ein Haupt gegeben wurde. Wenn aber Irenäus II, 27. III, 11. u. Clem. Alex. Strom. III, 4., denen andere K. V. folgen, den Diakon Nikolaus, den Proselyten aus Antiochia Apgesch. 6, 5. als Haupt der Sekte angeben, so ist dieß auffallend, um so mehr, da Irenäus anzudeuten scheint, daß das ausschweifende Leben der Nikolaiten aus dem schlechten Beispiel des Nikolaus entstanden sey. Wie kam man dazu, dieser so unsittlichen Sekte einen apostolischen Mann als Haupt vorzusetzen und selbst einen Verdacht auf seine Sittlichkeit zu werfen? Man begreift das vollkommen von den Häretikern, aber daß die K. V. so etwas annehmen, das ist schwer zu begreifen. Nach der Darstellung des Clemens a. a. O., wobei er sich nur auf unbestimmte Sagen (*φασι*) bezieht, verhält sich die Sache freilich etwas anders: „da Nikolaus eifersüchtig auf seine schöne Frau war, so hätten ihm die Apostel deßwegen einen Verweis gegeben, worauf er seine Frau in die Versammlung der Christen geführt und erklärt habe, es stehe Jedem frei, sie zu heirathen; das sey gemäß dem von ihm angeführten Worte: *ὅτι παραχρησασθαι τῃ σαρκι δει*. Dieses Wort hätten die Anhänger seiner Sekte mißverstanden und sich der Unzucht ergeben, indem sie jenes Wort so aufgefaßten, daß man die Lüste, indem man sich ihnen hingebe und sich durch sie nicht affiziren lasse, besiegen müsse. Nikolaus selbst aber soll davon gänzlich frei gewesen seyn, und gerade aus Abstinenz sich von seinem Weibe getrennt und in diesem streng ascetischen Sinne jenes Wort verstanden haben." — (*παραχρασθαι* heißt nämlich Beides, mißbrauchen, nach Suidas namentlich de concubitu immodico, dann auch tödten, i. q. *διαχρασθαι* so bei Just. M. apol. I. c. 49.) Haben wir in der Erzählung des Clemens eine Fiktion der kirchlichen Sage behufs der Ehrenrettung des Nikolaus oder die Darstellung des eigentlichen Sachverhaltes?

Für die erste Annahme spricht die erwähnte Gleichstellung der Lehre Bileam's und der Nikolaiten, die Ableitung des Wortes selbst von Bileam, so wie der Umstand, daß nach Eus. H. E. III. 29. die Sekte selbst es war, die den apostolischen Nikolaus als ihr Haupt ansah. Da liegt die Vermuthung nahe, daß die kirchliche Sage ihn auf die genannte Weise rein zu waschen suchte. Aber immerhin bleibt es auffallend, daß sie nicht jede auch indirekte Verbindung des Nikolaus mit diesen garstigen Leuten läugnete; doch um deßwillen können wir nicht der zweiten Annahme beitreten, wonach wir in der Erzählung des Clemens die Darstellung des wahren Thatbestandes hätten. Die Sache sieht etwas apokryphisch aus.

Eine andere Frage ist die, ob Irenäus wirklich die Nikolaiten der Offenbarung Johannis kannte. Er behauptet es zwar, führt aber Züge an, die zu dem Bilde, das wir von ihnen durch die Offenbarung erhalten, nicht passen, daß sie nämlich die Irrlehre des Cerinth angenommen hätten. Sollte dieß der Fall seyn, so begreift man nicht (wie Mosheim mit Recht bemerkt in seiner Abhandlung über d. Nikolaiten und in dem Commentare de rebus christianorum ante C. M. p. 195.), das Stillschweigen der Offenbarung über diesen wichtigen Punkt. Möglich bleibt es immerhin, daß die Nikolaiten der Offenbarung, d. h. die Klasse von Menschen, die im apostolischen Zeitalter jene unsittlichen Grundsätze hegten, späterhin auch cerinthische Irrlehren sich angeeignet haben. Mosheim zwar a. a. O. ist geneigt, eine Verschiedenheit der Nikolaiten in der Offen-

barung und derjenigen, welche die K. V. erwähnen, anzunehmen; Neander aber (apost. Z. A. II. 620) vermuthet, daß die Nikolaiten des 2. Jahrhunderts ihrem ersten Keime nach von jenen ersten herrühren.

Wie dem auch seyn möge, so zeigt sich uns auch in den Nikolaiten, wie sehr die erste Kirche mit dem unreinen Geiste des Heidenthums zu kämpfen hatte. Es ist ein Gesetz der Geschichte, daß, wo das Gute glänzend sich zeigt, auch das Böse energisch auftritt, gewöhnlich als Karrikatur des Guten. — Insbesondere ersehen wir daraus, mit wie großen Gefahren die völlige Emanzipation vom mosaischen Gesetze verbunden war. Um so eher begreift man das hartnäckige Festhalten desselben von Seiten eines Theiles der Christen. Dasselbe erschien ihnen als heilsame Schutzwehr und Umzäunung der christlichen Offenbarung gegen heidnische Verderbniß in Lehre und Leben. Auf jeden Fall aber sind die mit jenem Namen bezeichneten Leute gering an Zahl und Einfluß gewesen. Beachtung verdient, daß auch die im 2 Briefe Petri und im Briefe Judä geschilderten unsittlichen Menschen mit Bileam zusammengestellt werden. 2 Petri 2, 15. Judä V. 11.

Nikolaiten ist auch der Name einer böhmischen Sekte des 15. Jahrhunderts, aus der hussitischen Bewegung hervorgegangen. Sie heißen auch Mikulasenci, Wlasenicer, Pecinower und die Weinenden. Palacky a. a. O. ist unsere Quelle darüber. „Es waren dieß“, sagt er, „eine Art Vorläufer der Quäker, indem sie den geistlichen Stand als solchen gänzlich verwarfen und ihren Glauben nicht bloß auf die heilige Schrift, sondern auf eine besondere Offenbarung gründeten, womit, wie sie sagten, der heil. Geist die Glieder ihrer Gesellschaft unmittelbar erleuchtete. Der Urheber dieser Sekte, Niklas von Wlasenic, einem Dorfe bei Pilgram, ein ungebildeter und gemeiner Bauer, rühmte sich der Gnade Gottes, vermöge welcher es ihm vergönnt sey, mit den Engeln zu verkehren und von ihnen Belehrung zu erhalten; aber auch Andere, die an ihn glaubten, wähnten, den heil. Geist in sich zu haben. Von seinen Schriften blieb nur eine übrig, „der Streit über Gottes Blut“, den er mit den Priestern der römischen Kirche auf der Burg Chaustnik im J. 1471 hatte; seine Hauptwerke: „Gottes Offenbarung, ergehend an die Diener Gottes“, und die „Prophezeiung“, die im J. 1455 gedruckt wurde, in welchem er starb, sind uns aus dem Index bekannt, der sie zu verbrennen befahl. Anhänger fand diese Sekte in den unteren Klassen des Volkes; man weiß von keinem Gliede derselben, das durch Gelehrsamkeit, durch ein Amt oder durch Frömmigkeit sich ausgezeichnet hätte. In Prag begann ein Kürschner, Matthias Slama, diese Lehre zu verbreiten; als er aber deßhalb 1486 bestraft wurde, ließ er von ihr sammt seinen Anhängern. An anderen Orten jedoch in Böhmen und Mähren erhielten sich die Nikolaiten bis in's 17. Jahrhundert, indem sie sich der weltlichen Aufmerksamkeit und Gewalt am meisten durch ihre geringe Zahl entzogen, obwohl sie in dem Dorfe Pecinow im Rakonicer Kreise zusammenzukommen pflegten. Sie sollen auch in der Gewohnheit gehabt haben, viel zu weinen, woher sie ihren Beinamen erhielten. — Eine Art Confession dieser Sekte erschien 1676 im Druck, doch ist kein Exemplar davon aufzufinden.“ Palacky, Geschichte von Böhmen. 4. Bd. 1. Abth. S. 463.

Nikolaitische Ketzerei hieß mit Beziehung auf die Nikolaiten des apostolischen Zeitalters im kirchlichen Styl des Mittelalters jede Abweichung des Geistlichen vom Cölibatgesetz, sey es durch Ehe, durch Concubinat oder auf andere Weise; es war bequem, die Gegner des Cölibats mit diesem verhaßten Namen (Offenb. 2, 5.) zu bezeichnen. Zugleich zeigt sich darin, wie sehr der Begriff der Häresis sich erweitert hatte, so daß man ihn zuletzt auf rein disciplinarische Punkte anwendete: ein ächt mittelalterlicher Zug. **Herzog.**

Nikolaus, Diakon, s. Nikolaiten.

Nikolaus I. Bald nach Karl's d. Gr. Tode hatten die Päbste angefangen, das Joch abzuschütteln, das ihnen der Kaiser aufgelegt. In der Person Nikolaus' I. ist dieses Streben auf seinen Gipfel gelangt. War Gregor d. Gr. der eigentliche Gründer des weströmischen Stuhls gewesen, so hat Nikolaus die römische Kurie von der welt-

lichen Obergewalt des Kaiserthums befreit und noch kühneren Entwürfen die Bahn geebnet, wie sie in Gregor VII. und Innocenz III. auftauchten. Durch Geist und Karakter gleich ausgezeichnet, erschien er schon dem Chronisten Regino als eine so bedeutende Persönlichkeit, daß er nur mit Gregor dem Großen verglichen werden könnte. Die Gewalt, die er über Könige und Fürsten übte, sein Gebahren, wie wenn er Herr und Schiedsrichter über die ganze Welt wäre, machte einen überwältigenden Eindruck schon auf seine Zeit. Seine Art mit dem Klerus zu verfahren, milde und freundlich mit den Gehorsamen, schrecklich und hart gegen die Verirrten, ließ ihn in dem Lichte eines zweiten Elias erscheinen. Dabei erfüllte er die strengen Sittenforderungen, die er an Andere stellte, zuerst an sich selbst und wußte der Welt auch durch seine wissenschaftliche Befähigung Achtung abzugewinnen.

Im Jahre 858 folgte er dem Pabste Benedikt III. auf dem römischen Stuhle. Man hatte die Mitwirkung des Kaisers bei der Wahl nicht abgewartet, nachdem schon bei der Erhebung Benedikt's der kaiserliche Einfluß Ludwig's II. in Rom keine Bedeutung gehabt hatte. Zwar wurde die Krönung des neuen Pabstes erst im Beiseyn des Kaisers vorgenommen, aber die Einführung dieses Aktes war für das Pabstthum überhaupt etwas Neues, und man konnte daraus auf die Intention des neuen Kirchenfürsten schließen. Der Pabst sollte hierin den Kaisern künftig gleichstehen. Und in den verschiedensten Kreisen hat er dann mit großer Consequenz seine Intentionen durchzuführen gesucht. Er ist der erste Pabst gewesen, der die Grundsätze des falschen Isidor benutzt und sie in das Staatsrecht der römischen Kirche und der damaligen Welt faktisch eingeführt hat. Die Idee der Zeit war in ihm lebendig, die Idee von der Einheit der Kirche und des Staats und von der Einheit der christlichen Welt. Die weltliche Gewalt war nicht mehr Trägerin dieser Idee, sie hatte ihre Aufgabe vergessen. Die Gedanken Karl's d. Großen waren nicht mehr mächtig in seinen Nachkommen. Wie Jener sie geltend gemacht hatte unter Voranstellung des Staatsbegriffs, so sollte nun der der Kirche voraustreten. Die Kirche trat ein in das Erbe Karl's d. Gr., das seine Söhne und Enkel nicht zu halten vermochten.

Zuerst ward die Macht der römischen Kirche in Italien erweitert. Hatten die fränkischen Herrscher ihre Stellung in der Stadt Rom darauf gegründet, daß sie den römischen Adel in's fränkische Interesse zogen, so stützte sich Nikolaus nach dem Beispiele Gregor's auf die Menge. Nicht ohne die politische Absicht sind die Maßregeln zu denken, durch die er seine Sorge für das Volk an den Tag legte: die ausgedehnteste Organisation öffentlicher Wohlthätigkeit. Mit derselben Taktik ging er in Ravenna sicher auf sein Ziel los; er nahm sich der Unterdrückten an. Man weiß, daß der Stuhl dieser Stadt ein alter Nebenbuhler des römischen war. Willkürliches Verfahren des Erzbischofs Johannes gegen die Einwohner gab Veranlassung zu Klagen in Rom. Hier ergriff man die Sache mit Eifer. Nikolaus hatte die öffentliche Meinung in Italien für sich, Johannes den Kaiser Ludwig II., der in ihm ein Mittel sehen mochte, den Pabst von hier aus im Schach zu halten. Trotz diesem hohen Schutze unterlag der Ravennate, seine Kirche unterwarf sich; künftig sollte kein Bischof in der Provinz Aemilia geweiht werden von Johannes ohne Zustimmung von Rom, keinem sollte der Zutritt nach Rom verwehrt seyn, der Erzbischof selbst sich alle Jahre in Rom stellen. Und daß diese Zustände bleibend würden, hatte man durch den Vertrag die Bischöfe für denselben zu interessiren gewußt, ihre Rechte waren besonders gewahrt worden. Roms und Italiens war der Pabst sicher.

Aber auch die Oberhoheit der römischen Kirche im fränkischen Reiche auszubreiten und zu befestigen, war seine Absicht. Schon die Vereinigung des Bisthums Bremen mit dem Erzbisthum Hamburg gab ihm Veranlassung auf diesem Boden einzugreifen. Ludwig der Fromme*) hatte den letztgenannten Stuhl im J. 834 gestiftet. Bremen

*) Ich bemerke hier gelegentlich, daß in dem Artikel „Ludwig der Fromme“ Otfrid's Evangelienbuch aus Versehen unter diese Regierung statt unter die Ludwig's des Deutschen gesetzt wurde.
Der Verfasser.

gehörte bisher zur kölnischen Provinz. Ludwig der Deutsche wollte den durch Leuterich's Tod eröffneten bremischen Stuhl an Anskar, den Apostel des Nordens übergeben, um ihn mit Hamburg zu verbinden und von der lothringischen Kirche loszureißen. Günther von Köln widerstrebte. Beide Parteien wandten sich nach Rom. Nikolaus entschied sich für Anskar und die Idee Ludwig's des Deutschen, und bestätigte den ersteren als päbstlichen Legaten für den Norden bei Dänen, Schweden und Slaven durch eine Bulle vom J. 858.

Weit wichtiger aber und größer waren seine Absichten und Erfolge im Innern der westfränkischen Kirche, durch den langen Kampf mit Hinkmar von Rheims. Dieser Metropolit gab dazu Veranlassung durch sein Verfahren gegen Rothad, Bischof von Soissons, seinen Suffraganen. Es ist schwer zu entscheiden, wer in dem zwischen Beiden ausbrechenden Streite Recht hat, Hinkmar oder Rothad. Sie gehörten von vornherein verschiedenen politischen Standpunkten an. Rothad zählte zur Partei des Kaisers Lothar, Hinkmar war einst durch deren Unterliegen und den damit verbundenen Fall Ebbo's auf seinen Stuhl gekommen. Rothad arbeitete mit denen, die den Sturz der Metropolitangewalt im Auge hatten. Diesen tieferen Grund hat Hinkmar's heftiges Verfahren gegen den Gegner der alten Ordnung. Auf sein Betreiben wurde Rothad 861 auf einer Synode zu Soissons von der bischöflichen Gemeinschaft ausgeschlossen, weil er seinem rechtmäßigen Metropolitan nicht gehorchte. Schon 862 beruft er sich auf den Pabst, er will selbst nach Rom. Hiermit ist die Sache in ein neues Stadium getreten. Zwar stellte sich der Appellant 862 ex. oder 863 in. auf einer Synode zu Senlis, hatte somit thatsächlich auf die Appellation verzichtet, wurde dort auch wirklich abgesetzt und mit einer Abtei abgefunden; nichtsdestoweniger besann er sich bald eines Anderen und kam wieder auf die Appellation zurück. Die Sache war für Hinkmar und den König gleich unangenehm. Beiden mußte daran liegen, das Recht, die Bischöfe in der Heimath zu richten, aufrecht zu erhalten. Hinkmar besonders war in gefährdeter Lage, da er schon gegenüber von Benedikt III. die Beschlüsse von Sardika über das Appellationsrecht der Bischöfe an den Pabst anerkannt hatte, während sie noch in dem Staatsrechte Karl's d. Gr. keinen Platz fanden. Er selbst erzählt, die Partei Lothar's II., dem er in seinem Ehehandel entgegengetreten war, und deutsche Kirchenhäupter, die ihm zürnten, weil er den Absichten Ludwig's des Deutschen auf das westfränkische Reich Widerstand geleistet hatte, hätten Rothad von Neuem angestiftet. Durch solche Machinationen auf politischem Grunde, durch den Eifer der karolingischen Könige gegen einander ist dem Pabst die Gelegenheit geboten worden, seine Macht im fränkischen Reiche zu erweitern. Es erschien alsbald ein förmlicher Befehl von Nikolaus; Rothad sollte vorläufig wieder eingesetzt werden, Kläger und Beklagter in Rom sich vor Gericht stellen. Auf Hinkmar's Weigerung schreibt Nikolaus an ihn, an Rothad, an die Bischöfe von Neustrien, an den König selbst, macht die Beschlüsse von Sardika geltend, legt den Bischöfen nahe, wie sehr es in ihrem Vortheile sey, eine solche Stütze gegen willkürliches Verfahren ihrer Metropolitane an dem römischen Stuhle zu besitzen, und verlangt abermals, daß die Sache in Rom abgemacht werde. Die ernstesten Drohungen waren beigefügt, selbst gegen den König. Aber man verhinderte Rothad, seine Reise zu vollenden. Noch hat Hinkmar im Jahre 864 die Wiedereinführung Rothad's nicht vorgenommen, aber er weigert sich nicht, die Grundsätze der Synode von Sardika anzuerkennen, auch gegenüber von Nikolaus. Endlich in der Mitte des Jahres 864 trifft Rothad in Rom ein, und am Tage vor Weihnachten erklärt sich der Pabst öffentlich für ihn, hebt das Urtheil der Synode von Senlis auf, bekleidet ihn am 21. Januar 865 mit dem bischöflichen Gewand und läßt ihn die Messe lesen. Zugleich wird Hinkmar für den Fall des Ungehorsams mit Entsetzung bedroht. Aber jetzt ist auch ein neuer Wendepunkt eingetreten. Seit Rothad's Ankunft zu Rom werden vom Pabst unerhörte Ansprüche geltend gemacht: allen päbstlichen Dekretalen als solchen gebührt Gehorsam, von einem höheren Gericht darf nicht an ein niederes zurückgegangen werden, ohne Befehl

des römischen Stuhls ist keine Synode zu berufen, alle bischöflichen Angelegenheiten sind der Entscheidung der römischen Kurie vorbehalten als causae maiores. Den ersten Punkt hat Nikolaus schon 864 gegenüber von Anskar für dessen Nachfolger bei Empfang des Palliums geltend gemacht. Mit diesen Sätzen aber war entschieden über die Beschlüsse von Sardika, die Appellation betreffend, hinausgegangen, es wird hier der erste amtliche Versuch gemacht, den Sätzen des Pseudo-Isidor praktische Geltung zu verschaffen. Mit Recht hat Gfrörer die Vermuthung aufgestellt, daß es Rothad gewesen sey, welcher dem Pabst die Waffen der pseudoisidorischen Dekretalen in die Hände geliefert habe. Wir dürfen annehmen, daß sich Nikolaus über den Ursprung dieser Schriftstücke nicht getäuscht hat, wie denn derselbe auch von Hinkmar, obwohl man dieses Verhältniß lange verkannt hat, sehr wahrscheinlich durchschaut worden ist (vgl. J. Weizsäcker, Hinkmar und Pseudo-Isidor, in Niedner's Zeitschrift für historische Theologie. Jahrg. 1858). Aber es lag im Interesse Beider, sich auf die Sammlung zu berufen, und Beide haben es gethan, Nikolaus, um mit dieser Waffe die Metropolitangewalt zu brechen, Hinkmar, um die Idee von der über dem Archiepiskopate aufzuwölbenden Primatialgewalt für sich zu verwenden. Und es gelingt dem Pabste, 865 wird Rothad von dem römischen Legaten Arsenius wieder in sein Amt eingesetzt. Die auf die falsche Sammlung gestützten Ansprüche der Kurie haben gesiegt.

Hinkmar hatte sich gefügt. Mit ihm war sein König, war die neustrische Kirche unterlegen. Aber noch scheint dem Pabste mit diesem vorübergehenden Siege der Gegner nicht hinlänglich gebeugt. Noch schwebte ein alter Handel: der Streit des Rheimser Metropolitans mit den einst unter Ebbo während seiner zweiten Amtsführung geweihten Klerikern. Die Synode von Soissons im J. 853 hatte die Absetzung der von dem unrechtmäßig wieder eingesetzten Ebbo unrechtmäßig geweihten Priester bestätigt. Benedikt III. hatte diese Beschlüsse sanktionirt, aber nur mit dem Beisatz: wenn Alles wirklich so sich verhalte, wie Hinkmar es dargestellt habe. Dieselbe Bestätigung, aber auch mit demselben Beisatz und mit der weiteren Bedingung, daß Hinkmar durchaus gehorsam bleibe, hatte 863 Nikolaus auf die Bitten des Letzteren ergehen lassen. Nun aber, 866, verlangte er plötzlich, die abgesetzten Kleriker sollten von Hinkmar restituirt werden, und dann sollte ihre Sache einer neuen Untersuchung unterliegen. Es war damit auf nichts Geringeres abgesehen, als auf Hinkmar's Sturz. Entschied die zu berufende Synode für die Kleriker, so war Ebbo's zweite Einsetzung gesetzlich und Hinkmar's Stuhlbesteigung ungesetzlich gewesen; entschieden sie gegen dieselben, so konnten letztere nach Rom appelliren, und Rom konnte dann immer noch den Erzbischof verurtheilen. Das Concil zu Soissons vom August 866 gab in der Sache, der Wiedereinsetzung der Abgesetzten nach, hielt aber den Rechtsstandpunkt aufrecht. Aber eben den letzteren bestritt Nikolaus. Daran hing Hinkmar's Schicksal. Nur der Streit der römischen Kirche mit Photius, über Bulgarien, wandte das drohende Verhängniß von Rheims ab. Nikolaus bedurfte des Beistandes der fränkischen Kirche. Er wandte sich an Hinkmar. Die Versöhnung schien gewonnen. Neue Hoffnung auf völligen Sturz des Metropolitans aber eröffnete sich, als Hinkmar und Karl der Kahle zerfielen. Da stirbt Nikolaus zu einer Zeit, wo Hinkmar selbst seine Sache schon verloren gegeben hat. Immerhin aber ist das große Ergebniß gewonnen, daß die pseudo-isidorische Tendenz auf Vernichtung der dem Pabstthum hinderlichen Metropolitangewalt im fränkischen Reiche gelungen war.

Aber wie Nikolaus die Metropolitangewalt gebrochen und dadurch dem päbstlichen Einfluß einen ungemessenen Spielraum eröffnet hatte, so erhöhte er diesen Einfluß im ganzen Occident auch durch sein kühnes Auftreten gegen das entartete Fürstenthum. Und wie es dort gelungen war durch Begünstigung des unterdrückten Episkopats, der in das päbstliche Interesse gezogen wurde, so gelang es auch hier durch Unterstützung der Leidenden und Gedrückten. Lothar II. lebte neben seiner Gemahlin Teutberga mit einer Beischläferin Waldrada. Sie wollte Königin seyn, und deßhalb mußte Teutberga verstoßen werden. Erzbischof Günther von Köln und Thietgaud von Trier wurden ge-

wonnen. Im Jahre 859 ward die Königin eines früheren Incests mit ihrem Bruder beschuldigt, begangen vor ihrer Heirath. Ihr Gatte war ihr Ankläger vor einer Versammlung von Laien und Priestern. Konnte die Sache bewiesen werden, so war die Ehe ungültig, die sie mit Lothar eingegangen hatte. Es ist begreiflich, daß die Königin läugnete. In der That erscheint sie als durchaus unschuldig. Aber es war umsonst, daß einer ihrer Diener die Probe mit siedendem Wasser glücklich für sie bestand. Man zwang sie vor zwei Synoden zu Aachen im Januar und Februar 860, ihre eigene Anklägerin zu machen. Da sie aber dennoch nach ihrer Verurtheilung floh und sich zu Karl dem Kahlen begab, so wurde auf einer dritten Synode zu Aachen 862 die Ehe abermals für ungesetzlich erklärt und die Möglichkeit einer zweiten Verheirathung für Lothar ausgesprochen. Waldrada wurde auch bald mit dem Könige vermählt und gekrönt. Die Freunde Teutbergen's wandten sich an den rechtsgelehren Hinkmar von Rheims. Sein Gutachten erklärte sich entschieden gegen Lothar. Aber auch die Entscheidung des Pabstes wurde angerufen, und zwar von beiden Parteien. Er entschied für Abhaltung eines Concils zu Metz 863. Hier sollte das Urtheil über König Lothar gesprochen werden, bei Strafe des Bannes hatte er sich hier vor seinen kirchlichen Richtern zu stellen. Sich selbst behielt Nikolaus die Bestätigung der zu fassenden Beschlüsse vor. Aber seine beiden Gesandten ließen sich durch des Königs Gold bestechen, und die Synode bestätigte die Aachener Beschlüsse von 862. Jetzt war es Zeit für Nikolaus. Mit großartigem Ernste tritt er für die gekränkten Rechte der Königin ein. Er kassirt die Metzer Synodalbeschlüsse und entsetzt die Erzbischöfe Günther und Thietgaud. Damit übte der Pabst eine Gewalt in Lothringen über König und Geistlichkeit, wie sie bis jetzt von Rom aus noch nicht geübt worden war. Die Entsetzung erfolgte allein durch seinen Spruch ohne Einwilligung des Königs, ohne Befragung eines provinzialen Gerichts. Auch dieser Streit also, zunächst gegen den Fürsten geführt, endigte nicht bloß mit der Demüthigung der weltlichen Macht, sondern auch mit dem Siege des Pabstthums über die bisherige Stellung der Metropolitangewalt. Aber die Kurie hatte hier die öffentliche Meinung und das absolute Recht der Sittlichkeit auf ihrer Seite. Kurz nur dauerte 864 die militärische Unterstützung der zwei abgesetzten Bischöfe durch Ludwig II. in Rom, ihre freche Protestation, die sie auf dem Grabmal Petri niederlegen ließen, war nur der letzte Nothschrei ihrer schuldbeladenen Gewissen. Lothar selbst sah sich durch die drohende Haltung seiner beiden Ohme, Karl's des Kahlen und Ludwig's des Deutschen genöthigt, seine Sache und die Freunde seiner Sache fallen zu lassen, er demüthigte sich in den erniedrigendsten Ausdrücken vor dem römischen Stuhle im J. 864. Wieder war es der innere Zwiespalt der fränkischen Könige, was dem Pabstthum den Sieg möglich machte. Und glänzend war dieser Sieg. Lothar sah sich veranlaßt, den Pabst selbst zu seinem Schutz gegen die Nachbarn aufzurufen. Darauf fußend, gebot Nikolaus denselben den Frieden, non cum apostolica mansuetudine (wie Hinkmar in Annal. Bertin. berichtet ad a. 865) et solita honorabilitate sicut episcopi Romani reges consueverant in suis epistolis honorare, sed cum malitiosa interminatione; sein Legat Arsenius waltete in den fränkischen Reichen wie ein oberster Gebieter. Teutberga ward wieder eingesetzt, Waldrada sollte mit dem Legaten nach Italien. Unterwegs entfloh sie, und bald war die Stellung Lothar's zu Nikolaus wieder ganz wie vor dem Concil zu Metz; er konnte wieder Besseres hoffen, seit er sich mit seinen Oheimen versöhnt hatte, 866, sie erkannten zusammen ihr solidarisches Interesse, dennoch blieb Nikolaus fest. Aber noch war der Streit unerledigt, Waldrada gebannt, der König mit dem Banne bedroht und Ergebenheit bloß heuchelnd — da, mitten unter dem ränkevollen Spiele der Machthaber starb Nikolaus, aber er hat den Königen gezeigt, daß auch sie unter einem höheren Gesetze ständen, er hat der Welt gezeigt, was der geistliche Hüter dieses Gesetzes selbst über fürstliche Uebertreter desselben vermöge, er hat in der lothringischen Kirche willkürlich geschaltet, wie er sich die neustrische unterworfen hat.

Auch außerhalb des Occidents bot sich diesem unternehmenden Manne die beste

Gelegenheit, seine Macht zu erweitern. In Constantinopel war schon 867 der Patriarch Ignatius unrechtmäßig abgesetzt, der gelehrte und einflußreiche kaiserliche Beamte Photius eben so unrechtmäßig eingesetzt worden von Bardas, dem Oheim und ersten Rathgeber des jungen Kaisers Michael III. Es gab hier eine Partei von Unzufriedenen unter dem Klerus, welche seit einiger Zeit strebten die byzantinische Kirche eben so unabhängig vom Staate zu machen, wie es die römische war, man konnte dieß nur im Bunde mit dem Pabst erreichen, zu diesem stand man daher in lebhafter Beziehung. Auch Ignatius beabsichtigte, in Beziehungen zu Rom zu treten. Photius und der Hof konnten daher nicht anders handeln, als daß sie ebenfalls sich nach Rom wandten. Nikolaus war bereit, die Gelegenheit zu ergreifen. Er schickte zwei Gesandte nach Constantinopel mit dem Auftrage, die Sachlage zu untersuchen; zum erstenmal tritt hierbei der Ausdruck legati a latere auf. Während der Pabst sich in Ansehung des Bildercultus im Sinne Hadrian's I. aussprach, verlangte er zugleich die Wiedererstattung der Hoheit über die Diöcese von West-Illyrien und gewisse Güter in Kalabrien und Sicilien zurück. Aber die Synode zu Constantinopel 861 bestätigte unter Beiseyn der bestochenen päbstlichen Gesandten den Photius. Darauf wurde dieser 863 von Rom gebannt. Ein heftiger Briefwechsel entspann sich, in welchem Kaiser Michael die römischen Ansprüche auf kirchliche Oberhoheit über Constantinopel entschieden zurückwies: man habe von Seiten des oströmischen Hofes dem Pabste nur eine Ehre anthun wollen, indem man ihm die Sache des Photius vorlegte, eigentlich aber sey mit Versetzung der kaiserlichen Residenz auch der kirchliche Primat nach Constantinopel gekommen. Nikolaus dagegen verlangte, daß Photius und Ignatius sich in Rom persönlich oder durch Stellvertreter zu Gericht stellen sollten.

Inzwischen erhob sich ein neuer Gegenstand des Streites. Zwischen 863 und 864 war die Bekehrung der Bulgaren unter Bogoris erfolgt. Photius hatte versucht, das Gebiet Constantinopels nach dieser Seite hin auszudehnen. Bogoris aber ersah darin die Gefahr, in politische Abhängigkeit vom griechischen Reiche zu gerathen. Er knüpfte deßhalb Verbindungen mit der occidentalischen Kirche an. Schon dachte Nikolaus daran, einen eigenen Patriarchen oder wenigstens einen Bischof über die Bulgarei einzusetzen. Die Gefahr für Byzanz war groß in politischer sowohl als in kirchlicher Beziehung. Man suchte daher von hier aus die Metropolitanstühle des sarazenischen Morgenlandes, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, wiewohl vergeblich, zu einer ökumenischen Synode aufzubieten. Der Streit war nicht mehr ein persönlicher, die orientalische Kirche sollte jetzt als Einheit der occidentalischen gegenübertreten, die definitive Trennung bahnte sich an. Im Jahre 867 wurde dann auf einer Synode von Constantinopel der Bannstrahl auch gegen Nikolaus geschleudert wie gegen die occidentalischen Bekehrer der Bulgaren; man hieß sie die VIII. ökumenische. Doch auch Nikolaus hatte sich nach Hülfe umgesehen; er forderte Hinkmar von Rheims und die übrigen westfränkischen Bischöfe auf, die Angriffe der Griechen schriftlich zu widerlegen. So glaubte er, am besten zeigen zu können, daß er die moralische Kraft des fränkischen Reiches hinter sich habe. Der Streit war indeß auch auf das dogmatische Gebiet hinübergespielt worden. Noch haben wir die durch die Aufforderung des Pabstes entstandenen Streitschriften des Bischofs Aeneas von Paris und des Mönchs Ratramnus von Corbie gegen die Griechen. Doch auch das Ende dieses Streites und die Absetzung des Photius durch den neuen Kaiser Basilius Macedo erlebte Nikolaus nicht. Er starb am 13. November 867. Aber er hatte Kaiser und Patriarchen von Constantinopel seine Macht fühlen lassen und die Kirche der Bulgaren war unter ihm lateinisch geworden.

Seine Briefe und Dekrete am vollständigsten bei Mansi T. XV. mit Erörterungen über die Chronologie. Die Vita bei Muratori RR. Itall. SS. T. III. P. II. p. 301 sqq. vgl. (Giesebrecht, Quellen d. früh. Pabst-Gesch., allgem. Mon.-Schr. 1852. Febr. u. April). Hardouin, Acta Concill. etc. T. V. Hist. littér. de la France.

T. V. Geß, Merkwürdigk. aus d. Leben und d. Schriften Hinkmar's. Göttg. 1806. Bower, unpart. Gesch. der röm. Päbste, aus d. Engländ. übers. von Fr. E. Rambach. VI, 10—131. Magdeb. u. Leipz. 1765. Gfrörer, Kirchen-Gesch. III, 1, 237—271. III, 2, 982—1045. Gieseler, Kirchengesch. II, 1. Hugo Lämmer, Pabst Nikolaus I. und die byzantinische Staatskirche seiner Zeit; eine kirchengeschichtl. Skizze. Erl. 1857; als Vorarbeit für eine künftig zu erwartende vollständige Monographie über Nikolaus I.

Dr. Julius Weizsäcker.

Nikolaus II., von 1058—1061. Seine Regierung fällt in die Zeit des wachsenden Einflusses Hildebrand's; die Hauptereignisse sind die Verhandlungen mit Berengar von Tours (s. d. Art.), das neue Reglement für die Pabstwahl (worüber s. d. Art. „Pabst") und die Annahme des Robert Guiscard, des Herzogs der Normannen zum Lehensherrn und Beschützer der römischen Kirche, worüber s. Gregor VII., Bd. V, S. 334.

Nikolaus III., früher Cardinal Cajetan, aus der Familie Orsini entsprossen, regierte vom November 1277 bis August 1280. Obwohl für sich selbst sittlich streng, hat er seine Regierung und seinen Karakter durch Nepotismus befleckt. Unter ihm erbeutete das Pabstthum große Vortheile, indem es den neuen römischen Kaiser, Rudolf von Habsburg bewog, ihm eine Menge früherer römischer Besitzungen, welche die Kaiser an sich gerissen hatten, zurückzugeben. Zur Entgeltung dafür zwang er den König beider Sicilien, Karl von Anjou, das Reichsvicariat über Toskana wieder abzugeben, da das Reich wieder einen Kaiser habe. Zugleich nöthigte er Karl, die Senatorenwürde in Rom und mit ihr die Stelle des ersten Gewalthabers über diese Stadt niederzulegen; er selbst ließ sich nun zum Senator wählen und dieß Amt in seinem Namen durch seine Verwandten verwalten. Er arbeitete auch an der Durchführung der 1274 in Lyon beschlossenen Union mit der griech. Kirche, als ihn der Tod ereilte.

Nikolaus IV. regierte von 1288 bis 1292. Geboren zu Arcoli im Kirchenstaate, frühzeitig in den Franziskanerorden getreten, dessen General 1274 nach dem Tode des Bonaventura, von Nikolaus III. zum Cardinal erhoben, nahm er die auf ihn gefallene Wahl zum Pabste erst dann an, als zum dritten Mal die Stimmen im Conclave sich für ihn vereinigten. In dem Streite zwischen Alphons von Aragonien und Karl II. von Anjou um den Thron beider Sicilien erklärte er sich für den letzteren und krönte ihn zum König. Ein Fürstenconvent zu Tarascon 1289, durch seinen Legaten veranlaßt, entschied, daß der König von Aragonien auf Sicilien verzichten und seinem Bruder Jakob, der faktisch über Sicilien herrschte, kein Recht einräumen solle; hingegen solle der Bann, der von früher her auf Alphons lastete, gelöst seyn; Aragonien aber wurde zum Lehen des römischen Stuhles erklärt. Jakob kam nach dem Tode des Alphons auf den Thron von Aragonien und stieß den Vertrag von Tarascon um, wofür er vom Pabste mit dem Banne gestraft wurde. — Als die letzte Festung der Christen, Ptolemais, 1291 in die Hände der Ungläubigen gefallen war, versuchte er mit vieler Mühe aber vergebens einen neuen Kreuzzug zu Stande zu bringen. Zu den Mongolen, die er auch zum Kampfe gegen die Saracenen zu bewegen sich bestrebte, schickte er mehrere seiner Ordensbrüder als Missionare, namentlich Johannes de Monte Corvino nach China, worüber s. Bd. IX, S. 733.

Nikolaus V., nach Nikolaus I. unstreitig der bedeutendste Pabst dieses Namens. Thomas von Sarzano, geboren 1398 zu Pisa, wo sein Vater als Lehrer der freien Künste und der Medicin lebte, erhielt von dem Geburtsorte seiner Mutter den genannten Beinamen. Nachdem er die ersten Weihen erhalten, studirte er in Bologna mit großem Eifer; darauf verbrachte er vier Jahre in Florenz als Lehrer der Kinder von zwei Edelleuten; er kam aber nach Bologna im 22sten Lebensjahre zurück und trat nun bei dem Bischof Nikolaus als Haushofmeister ein und benützte seine freie Zeit zu fleißigen Studien; im 25sten Jahre erhielt er die Priesterweihe, wurde vom Pabste zu Gesandtschaften in verschiedenen Ländern gebraucht, so namentlich in Deutschland, wo er die Angelegenheiten Eugen's IV. glücklich betrieb. Nach dem Tode des letzteren wurde

er am 7. März 1447 zum Pabste erwählt; in demselben Jahre war er Bischof und Cardinal geworden.

Seine Regierung ist vor Allem dadurch ausgezeichnet, daß er das Werk seines Vorgängers vollendete (s. Concordate und Circumscriptionsbullen Bd. III. S. 66. 67). Das Concil von Basel, dessen wichtigste Beschlüsse aufgegeben worden, bestätigte ihn 1449 als Pabst und löste sich sogleich hernach auf. — Im Jahre 1450 feierte er mit einem außerordentlichen Zulauf, der viel Geld nach Rom brachte, das Jubeljahr. Er beendigte in demselben Jahre den Streit zwischen König Alphons von Neapel und der Republik Venedig. Besonderen Glanz gab seiner Regierung die Krönung Kaiser Friedrich's III. 1452, wobei dieser den Eid leistete, daß er den Pabst und die römische Kirche bei jeder Gelegenheit schützen wolle. — Unglücklich war seine Einmischung in die österreichischen Händel; sie gereichten weder dem Kaiser noch dem Pabst zum Nutzen. Als der Pabst sich auf des Kaisers Seite geschlagen, appellirten die Oesterreicher und Ungarn ab eo parum instructo ad eundem instruendum informandumque magis oder an ein allgemeines Concil, und erhoben sogar Bedenken gegen die Rechtmäßigkeit der Wahl des Pabstes. Mit eben so wenig Erfolg begleitet, aber weit löblicher war sein beharrliches Bestreben, dem hartbedrängten griechischen Reiche zu Hülfe zu kommen. Unmittelbar nach dem Falle Constantinopels 1453, suchte er einen neuen Kreuzzug gegen die Türken zu Stande zu bringen. Er wurde nicht ausgeführt, unerachtet der glänzenden Beredtsamkeit des Joh. von Capistrano (s. d. Art.), der in mehreren deutschen Städten, zuletzt 1455 in Wien auf dem Reichstage, den Kreuzzug predigte. — Nikolaus hat sich um die Wissenschaften sehr verdient gemacht; er unterstützte auf das Freigebigste die gelehrten Griechen und Italiener. Er sammelte bei 5000 Handschriften — er schuf so eigentlich die berühmte vaticanische Bibliothek — beförderte auch die Kunst, er ließ neue Prachtgebäude errichten oder die schon vorhandenen erweitern und verschönern, so den vaticanischen Palast und die Peterskirche. Seine Liebe zu den Wissenschaften that aber seiner Wohlthätigkeit keinen Eintrag. Er mied auch den leisesten Schein des Nepotismus und regierte mit untadelhafter Gerechtigkeit. Sein früher Tod i. J. 1455 wurde zum Theil durch den Kummer und Schmerz über die Einnahme Constantinopels herbeigeführt.

Nikolaus von Basel, s. Gottesfreunde.

Nikolaus von Clemange, s. Clemange.

Nikolaus von Cusa, s. Cusanus.

Nikolaus v. der Flue, s. Flue.

Nikolaus de Lyra, Lyranus, von Lyre gebürtig, einem Flecken der Diöcese Evreux in der Normandie. Sein Geburtsjahr ist unbekannt; aus seiner genauen Kenntniß des Hebräischen hat man gefolgert, er sey von jüdischer Abkunft gewesen; dieß ist jedoch bloße Vermuthung, die durch kein thatsächliches Zeugniß bestätigt wird; sein Hebräisch kann er anderswoher gelernt haben, von einem der damals zahlreichen gelehrten Rabbinen. 1291 trat er, noch jung, in den Franziskanerorden zu Verneuil. Von da nach Paris gesandt, vollendete er seine Studien in dem Barfüßerkloster, wurde Doktor der Theologie und lehrte dieselbe mit Auszeichnung und Erfolg. 1325 ward er Ordensprovinzial von Burgund; als solcher erscheint er in dem letzten Willensakte der Königin Johanna, Gemahlin Philipp's des Langen, die ihn zu einem ihrer Testamentvollstrecker ernannte. Er starb zu Paris den 23. Oktober 1340. Eine seiner Schriften hat die Vertheidigung des Christenthums gegen das Judenthum zum Zwecke: De Messia, eiusque adventu praeterito, tractatus, una cum responsione ad Iudaei argumenta 14 contra veritatem evangeliorum (den Postillen gewöhnlich beigedruckt; auch mit dem Hebraeomastix des Hieronymus de Sancta-fide, Frankf. 1602, 8.); — eine andere bezieht sich auf die Verwaltung der Messe: Tractatus de idoneo ministrante et suscipiente ss. altaris sacramentum (S. l. & a., mit einem Traktate des Thomas von Aquino über den nämlichen Gegenstand); — ein Commentar über die Sentenzen ist ungedruckt geblieben; — ob die contemplatio de vita et gestis S. Francisci (Antw. 1623, 4., mit den Opus-

cula des heiligen Franz, von Wadding herausgegeben) von ihm ist, ist zweifelhaft. Diese Schriften indessen sind es nicht, die Nikolaus von Lyra seinen bleibenden Ruhm verschafft haben; sein großes Verdienst besteht in seinen ausgedehnten, der Auslegung der Bibel gewidmeten Arbeiten, die unter dem Titel erschienen sind: Postillae perpetuae in V. et N. Testamentum (zuerst Rom, 1471—1472, 5 Bde. in Folio; 1480, unter dem Titel: Biblia sacra latina, cum postillis, Venedig, 4 Bde., Folio; später sehr oft; die Postillen über die Episteln und Evangelien sind auch mehrfach besonders erschienen; 1511 wurden sie in französischer Uebersetzung zu Paris gedruckt, 5 Bde., Folio; der Psalter war schon um 1490 französisch erschienen, Paris, s. d., 2 Bde., Klein-Folio). Durch dieses Werk hat sich Lyra den Titel doctor planus et utilis erworben; es ist das bedeutendste, ja einzig bedeutende Denkmal der mittelalterlichen Exegese vor dem Wiederaufleben der klassischen Studien, und seinen Werth erhielt es dadurch, daß es von der gewöhnlichen Methode damaliger Bibelauslegung abwich, um neue Bahnen zu brechen. Die wenigsten scholastischen Theologen verstanden griechisch; noch seltener war unter ihnen die Kenntniß des Hebräischen; mit diesem Mangel an Sprachwissenschaft gingen Hand in Hand dogmatisches Vorurtheil und kirchliche Gebundenheit. Lyra war nun der erste, der gründlichere Studien zur Exegese mitbrachte, und daher auch zu mancher freieren Auffassung tüchtig wurde. Er war unbefangen genug, um neben den katholischen Schriftstellern auch den jüdischen das Recht zu gönnen, bei der Erklärung des Alten Testaments mitgehört zu werden; dabei schloß er sich zunächst an den berühmten Rabbi Salomo Jarchi an. Den Anfang seines großen Werkes bildet ein Aufsatz de libris Bibliae canonicis et non canonicis, worauf zwei Prologe folgen, de commendatione sacrae Scripturae in generali, und de intentione auctoris et modo procedendi. In diesen Stücken spricht er seine Grundsätze aus; zuerst bestimmt er, dem Hieronymus folgend, was kanonisch und was apokryphisch ist, und gibt das Verhältniß dieser beiden Klassen von Büchern zu einander an, um, wie er sagt, die vielfachen aus Unwissenheit hierüber verbreiteten Irrthümer zu beseitigen. Dann stellt er den vierfachen Sinn der Bibel auf, nach der Regel:

Litera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia;

allein er fügt bei, daß gerade um die geistigen Bedeutungen zu fassen, der Wortsinn am ersten ergründet werden müsse, denn „omnes expositiones mysticae praesupponunt sensum literalem tanquam fundamentum; . . . ideo volentibus proficere in studio sacrae Scripturae necessarium est incipere ab intellectu sensus literalis, maxime cum ex solo sensu literali et non ex mysticis possit argumentum fieri ad probationem vel declarationem alicuius dubii"; es sey dieß um so nöthiger, je mehr bisher der Wortsinn, sowohl aus Mangel an Sprachkenntniß, als aus vorwiegender Neigung zu mystischem Grübeln, vernachlässigt und verdunkelt worden sey. Von diesem Standpunkte aus hat Lyra in Bezug auf das Alte Testament Ausgezeichnetes geleistet; „schwächer dagegen ist seine Arbeit über das Neue Testament, doch hat er die Theorie von einem zwiefachen buchstäblichen Sinn, wodurch die eigentliche Typik, besonders die prophetische, wieder zur Anerkennung kam" (Reuß, Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, S. 239). Lyra hat indessen weder auf seine Zeitgenossen, noch auf die folgende Zeit einen bedeutenden Einfluß ausgeübt; die Bibelerklärung wurde noch lange in der alten Weise getrieben. Bekanntlich hat er auf Luther eingewirkt; der Spruch: „Si Lyra non lyrasset, Lutherus non saltasset" sagt jedoch insofern zu viel, als Lyra allein nicht der Anstoß zur Reformation geworden wäre, wenn nicht bei Luther noch andere und tiefere Anregungen mitgewirkt hätten. **C. Schmidt.**

Nikolaus von Methone. Unter dem Namen eines Nikolaus Bischof von Methone (dem heutigen Modon in Messenien) sind eine Anzahl von Schriften auf uns gekommen, die wir den besseren wenn nicht besten Produkten aus der Epoche der byzantinischen Theologie beizuzählen haben; es sind Streitschriften von der Gegenwart Christi

im Abendmahl, vom Gebrauch des Ungesäuerten, vom Ausgang des heiligen Geistes, gegen den Primat des Pabstes, namentlich aber gegen den heidnischen Platonismus des Proklus. Die bisherigen Versuche, die Person des Verfassers und dessen Zeitalter festzustellen, haben noch zu keinem sicheren Resultat geführt. Einige Kritiker, wie Cave und Oudin, versetzen ihn an's Ende des 11. Jahrhunderts und in die Zeit des Theophylakt Bischof von Bulgarien und des Nicetas von Heraklea, Cave jedoch mit der Vermuthung, daß mehrere der erwähnten Schriften wohl einem zweiten und jüngeren Nikolaus zugehören möchten. Andere, wie Fabricius, nehmen die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts an, und dieser Meinung folgt auch Ullmann, der letzte und umsichtigste Beurtheiler. Er sieht keinen hinreichenden Grund, das vorhandene Material auf zwei Schriftsteller zurückzuführen, hält sich aber an das historische Moment, daß unter Kaiser Manuel I., als gerade die Polemik zwischen Morgen- und Abendland besonders im Gange war, 1166 eine Synode zu Constantinopel gehalten wurde, bei welcher ein Nikolaus, Bischof von Methone, zugegen gewesen, wie dieß durch Allatius, De perp. consensione p. 689 handschriftlich beglaubigt wird. Ehe nicht neue und namentlich handschriftliche Daten vorliegen, möchte jede weitere Prüfung dieser Ansichten vergeblich seyn.

Anziehend wird diese historisch dunkle Person nur durch die beiden neuerlich herausgegebenen Schriften: *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Πρόκλου Πλατωνικοῦ*, Refutatio institutionis theol. Procli Platonici, primum ed. J. Th. Voemel. Francof. ad M. 1825, und die kleinere: Nicolai Methonensis Anecdoti P. I, II, ed. Voemel. Francof. 1825. 26 (zwei Schulprogramme), — auf welche Schriften auch Ullmann seine Karakteristik hauptsächlich gebaut hat. Nikolaus erscheint in diesen Arbeiten als ein selbständiger Schüler der älteren Väter, welcher sich mit Freiheit in dem Empfangenen bewegt, und dem in der Anwendung für seinen besonderen Zweck auch kritischer Scharfsinn und manche geistvolle Bemerkungen zu Gebote stehen. Er bestreitet den heidnischen Platonismus, hängt aber selbst mit jenem christlichen und kirchlichen zusammen, welcher durch den Areopagiten u. A. überliefert worden. Darum ist seine Gotteslehre eine durchaus idealistische und transcendente. Gott ist ihm das Absolute und schlechthin Ursächliche, welches allem Anderen nur durch mittheilende Güte Realität gibt, seinem Wesen nach aber soweit über der Sphäre des menschlichen Denkens hinausliegt, daß es nur annähernd und symbolisch erkannt werden kann. Die negativen Bestimmungen von Gott haben mehr Wahrheit als die positiven, und alle menschlichen Aussagen dürfen nur gelten, indem sie sich vermittelst der *ὑπεροχή* den Stempel der eigenen Unvollkommenheit aufdrücken. Trinität, Menschwerdung Christi, Verhältniß der beiden Naturen erhalten von Nikolaus den schärfsten hier und da vervollständigten Ausdruck. In der Erlösungslehre aber geht er über die Unbestimmtheit älterer Darstellungen entschieden hinaus und sucht die Nothwendigkeit gerade dieses göttlichen Hülfsmittels dialektisch darzuthun. Die Menschheit, sagt er, lag in den Banden des Teufels; sie enthielt in sich selber keinen möglichen Befreier aus dieser Gefangenschaft, da ja jeder Sündhafte zuerst sich selbst, wozu er nicht fähig war, von der fremden Gewalt hätte losmachen müssen. Nur von dem Sündlosen und Höchsten, von Gott selber mußte die Erlösung ausgehen, und ebenso nur in menschlicher Form und durch Uebernahme menschlichen Leidens und Sterbens konnte sie vollbracht werden. Aus diesen Sätzen erhellt die Nothwendigkeit der Erscheinung eines Gottmenschen unter der Voraussetzung, daß die göttliche Barmherzigkeit nicht den ewigen Tod der Sünder wollte. Wir haben hier ein vereinfachtes Gegenstück der Anselmischen Theorie, und dergleichen Ansätze finden sich auch bei späteren Griechen, z. B. sehr deutlich bei Nikolaus Cabasilas. Wenn Ullmann dabei die Vermuthung, daß Nikolaus aus lateinischer Quelle geschöpft haben möge, ablehnt, so geben wir ihm für diesen Fall Recht und bemerken nur, daß die Annahme eines lateinischen Einflusses auf die Byzantiner in solchen Lehrpunkten darum noch nicht im Allgemeinen beseitigt werden darf. Die Kritik gegen Proklus bietet ebenfalls manche interessante Punkte. Sie setzt voraus, daß es selbst damals in der griechischen Kirche

gewisse Helleniker gab, welche aus ihrer Liebe zu dem späteren Platonismus unchristliche und unkirchliche Consequenzen herleiteten, weil sonst die Polemik des Schriftstellers keinen praktischen Zweck gehabt hätte. Das kleinere Anecdoton beginnt mit der hellenistischen Erklärung: Die Welt ist ungeworden, der göttliche Akt des Schaffens erfolgt in immer gleicher Dauer und erlaubt keine Unterscheidung des Vergangenen und Künftigen. Wollten wir ihm Anfang oder Ende setzen, so würden wir damit ein Vergängliches in die höchste Energie eintreten lassen, also die Macht und Wesenheit Gottes der Veränderung unterwerfen. Hierauf lautet die christliche Berichtigung des Nikolaus: Wer das Zeitliche aufhebt, der setzt es nicht; Gott kann also auch kein Zeitliches geschaffen haben, wenn dieses überhaupt bei ihm keine Stelle findet. Die Vorstellung des Schaffens kann überhaupt nicht vollzogen werden, außer in Beziehung auf ein bevorstehendes Zeitverhältniß. Die Macht Gottes wird nicht dadurch vollkommen, daß sie sich ruhelos und endlos in derselben Richtung bewegt, sondern daß sie zu einem vollendeten Werke fortschreitet. Der behauptete Mangel wird zu einem Merkmal der Vollendung. Da die göttlichen Werke nicht grenzenlos, sondern begrenzt sind, so würde es ein Resultat gegen die Unendlichkeit und Unveränderlichkeit des Schöpfers liefern, wollten wir jene und ihn selbst mit gleichem Maße messen. Nicht durch Veränderung der Macht nimmt die göttliche Energie Anfang und Ende an, sondern durch den Wechsel des Vonsichlassens und Zurückziehens (*κατὰ προβολὴν καὶ συστολήν*, Anecd. I, p. 10). — Wir werden hier und da an Origenes erinnert, dessen Platonismus von dieser Kritik gleichfalls getroffen werden würde.

Außer den erwähnten Schriften des Nikolaus ist nur die von der Gegenwart Christi im Abendmahl herausgegeben: Graece cum liturgiis Jacobi etc., Par. 1560, et in Auctario Ducaeano II, p. 372. Die übrigen liegen handschriftlich zerstreut. S. die Titel und Nachweisungen bei Fabricius, Bibl. Gr. ed. Harl. XI, p. 290, dazu die Praefatio von Bömel zu der Refutatio, und Ullmann, die Dogmatik d. griech. K. im 12. Jahrh., Stud. u. Krit. 1833. Gaß.

Nikolaus, Bischof von Myra in Lycien und Confessor, ist ein heiliger Name in der Tradition der griechischen wie der lateinischen Kirche, aber wenig mehr als ein solcher. Die vorhandenen Nachrichten über ihn sind völlig sagenhaft und verwirrt. Nach der Erzählung des Metaphrasten (apud Surium ad 6 Dec.) soll er zu Anfang der Diokletianischen Verfolgung gefangen gesetzt und erst unter Constantin frei geworden und nach seinem Bisthum Myra entlassen seyn. Auch sey er, wird erwähnt, nach Jerusalem gepilgert, um das heilige Kreuz zu verehren; und er sey ferner auf der Synode zu Nicäa 325 zugegen gewesen, obwohl sein Name nirgends von den Historikern erwähnt wird. Die Verwirrung und Unwahrscheinlichkeit dieser Daten hat schon Tillemont gezeigt, indem er ein späteres Zeitalter des Nikolaus vermuthet. Wunder werden demselben in Menge von dem Metaphrasten und in dem Menologium Graecorum zugeschrieben, z. B. daß er Stürme beschwichtigt, gefangene Soldaten wunderbar befreit, Getreide vermehrt, daß aus seinem Grabe ein heilender Balsam ausgeflossen sey, welches Wunder sich nach vielen Jahrhunderten bei der Ausgrabung seiner Reliquien (1087) wiederholt habe. Diese Sagen beweisen wenigstens einen ungewöhnlich ausgebreiteten Ruf, den dieser Heilige hinterließ. Es kann daher nicht auffallen, daß ihm in der Liturgie des Chrysostomus eine Anrufung gewidmet wurde. Die Verehrung ging aber noch weiter; Justinian erbaute in der Nähe der Blachernenkirche bei Constantinopel zum Gedächtniß des heiligen Priscus und Nikolaus eine Kapelle, die von den Avaren zerstört wurde. Einige andere Kirchengebäude wurden demselben Gedächtniß geweiht. Nachdem die Gebeine des Heiligen angeblich im 11. Jahrhundert nach Italien (und zwar nach der Stadt Barum in Apulien, vid. Sur. ad 9 Maii) verpflanzt worden, ging dessen Ruhm auch auf den Occident über und erhielt sich lange Zeit in der katholischen Kirche, so daß noch Tillemont der Mühe, die Wunder des Nikolaus zu erzählen, sich deßhalb überheben darf, weil sie Jedermann bekannt seyen.

Lobreden, Lebens- und Wunderbeschreibungen des Nikolaus Myroblytus finden sich

mehrere, gedruckte und ungedruckte: Leonis imperat. orat. gr. prod. Tolos. 1644; Andreae Cretensis inter eiusdem orationes lat. ed. Combefis.; Vita e Metaphraste et aliis collecta a Leonardo Justiniano Tom. I, ap. Lipom. et ap. Surium 6 Dec.; Nicolai Studitae in Tom. II Auctar. novi Combefis. — Die übrigen Notizen, besonders die handschriftlichen, siehe bei Fabric., Bibl. Gr. ed. Harl. X, p. 298. XI, p. 292, und in Tillem., Memoires, VI, p. 760. 765. 952. Gaß.

Nikolaus von Straßburg, der gewöhnlich zu den älteren deutschen Mystikern gerechnet wird, war zu Anfang des 14. Jahrhunderts Lektor oder Lesemeister im Dominikanerkloster zu Cöln. Er hat an verschiedenen Orten gepredigt, zu Straßburg, im Frauenkloster von St. Agnes zu Freiburg im Breisgau, in Adelshausen in der Nähe letzterer Stadt, und wahrscheinlich auch anderswo am Oberrhein. 1326 übertrug ihm Johann XXII. das Amt eines nuntius et minister, mit der Aufsicht über die Dominikanerklöster in der deutschen Ordensprovinz. Es sind noch 13 Predigten von ihm vorhanden, welche Herr Franz Pfeiffer, nach mehreren Handschriften, in dem ersten Bande seiner Deutschen Mystiker, S. 261 u. f., herausgegeben hat; zwei derselben, die dritte und vierte, sind indessen nur Bruchstücke. Die Mundart ist die reine oberrheinische, wie sie auch bei Tauler und Anderen vorkommt. Nikolaus ist weit weniger mystisch als Eckart, Tauler, Suso; Spekulation ist ihm fremd; dagegen dringt er, in einfacher, faßlicher Weise, auf innere Frömmigkeit und auf Ausübung christlicher Tugend; er spricht ein inniges Verlangen aus nach Frieden und Ruhe in Gott, will seine Zuhörer, meist Klosterbrüder und Nonnen, mit dem Feuer der göttlichen Minne entzünden und anregen dem eigenen Willen zu entsagen, kennt aber das kühne Streben nicht, Gott mit dem Begriff zu erfassen und das Ich in wesentlicher Einigung mit dem absoluten Geiste aufzugeben. Seinen Predigten weiß er eine sehr ansprechende Lebendigkeit zu geben, dadurch, daß er den Zuhörer in die Handlung hereinzieht, indem er ihm Fragen und Einwürfe in den Mund legt, die er dann zu lösen sucht; ferner durch zahlreiche, aus dem täglichen Leben genommene, anschauliche Vergleiche und Beispiele. Selbst Fabeln webt er ein, von denen er nicht unpassende Anwendungen macht; so die recht anziehend erzählte Fabel von dem Fuchs, der übermüthig der Katze ihren Mangel an Kunst vorwirft, weil sie nur zu klettern versteht, der aber in einer Gefahr, welcher sie gerade durch Klettern entrinnt, von ihr beschämt wird. Diese Fabel ist jedoch nicht von seiner Erfindung; es gab bereits, wie Pfeiffer nachweist, eine poetische Bearbeitung derselben aus dem 13. Jahrhundert, die wahrscheinlich den Stricker zum Verfasser hat. Daß Nikolaus das Allegorisiren liebt, lag im Geiste der Zeit; doch hat er es nicht in der tief mystischen Weise gethan wie Eckart; wenn er z. B. von den sechs Schöpfungstagen berichtet, sie gehören nicht bloß dem Vater an, sondern auch der Sohn und der heilige Geist haben solche in geistigem Sinne, so ist dieß mehr parabolisch als mystisch verstanden. Eine theologisch-philosophische Abhandlung, die sich in der Heidelberger Handschrift der Predigten des Nikolaus befindet, und die Mone (Anzeiger 1839, S. 85 u. f.) und Jahn (Lesefrüchte altdeutscher Theologie, Bern 1838, S. 20 u. f.) ihm zuschreiben, ist, nach Pfeiffer's richtigem Urtheil, sicher von einem anderen, mehr als Nikolaus an mystische Spekulation gewohnten Theologen. Außer den Predigten hat er ein größeres, noch ungedrucktes Werk verfaßt. Als er von dem Pabste zum Visitator der deutschen Dominikanerklöster ernannt worden war, widmete er ihm aus Erkenntlichkeit einen Traktat de adventu Christi (Straßburger ehemalige Johanniterbibliothek Cod. C. 25. 4.). Ohne Zweifel wollte Nikolaus durch dieses Buch den vielen, im Mittelalter verbreiteten Sagen und Prophezeiungen entgegenarbeiten von dem Ende der Welt und dem Kommen des Antichrists und des Gerichts. Solche Weissagungen und Befürchtungen, die bald in Prosa bald in Gedichten ausgesprochen wurden, und besonders in trüben Zeiten, wozu ja auch das 14. Jahrhundert gehört, auftauchten, fand der verständige und fromme Dominikaner für ungegründet. Zugleich verband er mit seiner Arbeit einen apologetischen Zweck; er wollte, gegen Heiden und Juden, beweisen, daß

in Christo der von Allen ersehnte Retter gekommen ist. Er theilte sein Buch in drei Theile; in dem ersten bringt er, aus den klassischen Autoren des Alterthums, von denen er eine für seine Zeit merkwürdige Kenntniß besaß, denen er aber meist Gewalt anthut, Beweise für den Glauben bei, daß Christus sowohl der Heiland als der Richter ist; im zweiten geht er die Schriften der Juden durch und widerlegt ihre Einwürfe gegen das Christenthum; erst das dritte Buch ist dem Antichrist und dem Weltende gewidmet; er führt die Prophezeiungen des Abtes Joachim, der Hildegarde und Anderer an, stellt verschiedene Berechnungen auf, und kommt zum Schlusse, daß dieß Alles zu nichts Sicherem führe, da sich aus der Bibel nichts über Zeit und Stunde weder der Ankunft des Antichrists noch der Wiederkunft Christi bestimmen lasse. Ob diese Schrift viel Verbreitung fand, wissen wir nicht; es ist uns unbekannt, ob noch sonst wo Manuscripte davon existiren. Die älteren kirchlichen Literarhistoriker, selbst Quétif und Echard, die Verfasser der Scriptores ordinis praedicatorum, kennen Nikolaus nicht. Dieser ist übrigens nicht mit einem späteren Nikolaus von Straßburg zu verwechseln, dessen eigentlicher Name Nikolaus Kemph, de Argentina, war, und der 1440 Karthäuser zu Chemnitz wurde und 1497 hundertjährig starb. In seiner Bibliotheca ascetica (Regensburg 1724, Bd. 4, praef. no. V, und S. 257 u. f.) gibt Pez die Titel der Schriften dieses Nikolaus an, und theilt einen seiner Traktate mit: dialogus de recto studiorum fine ac ordine, et fugiendis vitae saecularis vanitatibus. **C. Schmidt.**

Nikopolis. Die alte Geographie kennt mehrere Städte dieses siegverkündenden Namens, unter denen wir diejenigen hier zusammenstellen, an welche sich kirchenhistorische Notizen knüpfen. 1) Nikopolis in Epirus, in der Landschaft Almena und in der Nähe des Vorgebirges Actium. Augustus gründete diese Stadt 29 v. Chr. zum Andenken seines Sieges bei Actium, conf. Plin. IV, 1. 2; Strabo VII, 325; Dion. Cass. 51, 1; Sueton. Aug. 18; Pausan. V, 23. Hier fand Origenes auf einer Reise eine der in den Hexaplen von ihm zusammengestellten Uebersetzungen des Alten Testaments, Eus. VI, 16; Hieron. Prol. in Origen. Cant. c. 11. Hier wurde ein Bisthum und später ein Erzbisthum errichtet. Ein Heliodorus, Bischof von diesem N., soll auf der Synode zu Sardes, ein Dynatus zu Ephesus, ein Atticus zu Chalcedon zugegen gewesen seyn. Auch Erzbischöfe werden erwähnt, wie Andreas, Soterich, Hypatius. 2) Nikopolis ad Nestum, am Flusse Nestus, im Inneren von Thracien, aber nach der Grenze von Macedonien gelegen, — ebenfalls eine bischöfliche, dem Gebiet von Constantinopel zugehörige Stadt. Einen Bischof, der aus Mösien nach Nikopolis in Thracien versetzt sey, nennt Socr. h. e. VII, 36. 3) Ein kleiner Ort in Cilicien, Ptolem. V, 8; Strabo XIV, 676. 4) Der Flecken Emmaus in Palästina, welcher nach der römischen Eroberung von Vespasian den Namen Nikopolis erhielt nach Sozom. V, 21, coll. Ptol. V, 16. Ein nachmals hier errichtetes Bisthum gehörte zum Sprengel von Cäsarea. 5) Nikopolis Pompeii in Armenia minori, woselbst ebenfalls ein Bisthum gegründet wurde, welches dem Gebiet von Sebaste zufiel. Zwei andere Orte dieses Namens, an der Donau und in Aegypten gelegen, gehören nicht hierher.

Bekanntlich war es nun auch ein Nikopolis, woselbst Paulus nach Tit. 3, 12. den Winter zubringen wollte, als er den Brief an den Titus schrieb, und wohin er diesem in Eile zu reisen aufträgt. Es entsteht also unter Voraussetzung der Aechtheit des Briefes die Frage, an welche der genannten Städte wir dabei zu denken haben. Es kann Nikopolis in Epirus, in Thracien, in Cilicien gemeint seyn, aber die ganze historisch-chronologische Unsicherheit der Pastoralbriefe macht eine bestimmte Antwort darauf unmöglich. Den verschiedenen kritischen Annahmen und Combinationen, die wir hier nicht durchzugehen haben, liegt entweder das Eine oder das Andere näher, je nachdem der Brief entweder sammt dem ersten Timotheusbrief in den Zwischenraum zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft verlegt, oder in eine frühere offene Stelle der Apostelgeschichte eingeschaltet wird. Huther, Reuß, Matthies u. A. haben für Nikopolis in Epirus, Lightfoot und Heinrichs für das thracische, Anger und Schrader für das ci-

licische gestimmt, Neander sich jeder Entscheidung enthalten. Wenn mehrere Handschriften am Schluß des Titusbriefes die Unterschrift darbieten: *ἐγράφη ἀπὸ Νικοπόλεως τῆς Μακεδονίας*, so ist damit wohl das thracische Nikopolis, nicht das in Epirus gemeint. Auch Theodoret sagt Praef. in epist. Pauli, Opp. III, p. 5 ed. Hal: *τὴν δὲ Νικόπολιν Θρακικὴν μὲν πόλιν εἶναι φασί, τῇ δὲ Μακεδονίᾳ πελάζειν.* Gaß.

Nikon, russischer Patriarch. Das Leben dieses Mannes versetzt uns in jenes Zeitalter der russischen Kirche, als dieselbe zwar ein selbständiges Patriarchat erlangt hatte, aber zu der Gewalt der Zaren schon in eine abhängigere Stellung getreten war. Nikita, denn so hieß er eigentlich, war in einem Dorfe des Gebiets von Nischni-Nowgorod 1605 von armen Eltern geboren. Aus dem Nothstande des väterlichen Hauses floh er schon als Knabe in's Kloster, suchte und fand dort den Unterricht und die Bildung eines künftigen Geistlichen. Er wurde Diakon und Priester, was ihn nach griechischer Sitte nicht hinderte sich zu verheirathen. Aber nach 10jähr. Ehe trennte er sich von seiner Frau, wurde Mönch auf einer Insel des weißen Meeres und nahm den Namen Nikon an. Sein späteres Leben führte ihn rasch von einer Stufe zur andern, es ist reich an Wechselfällen, wie sie der damalige kirchliche Zustand herbeiführen konnte, und deutet von Anfang an auf die Entwicklung eines willensstarken, ehrgeizigen und thatkräftigen Karakters. Der Zar Alexei Michailowitzsch ernannte ihn zum Archimandriten des Klosters Nowazaskoi und 1647 zum Metropoliten von Nowgorod. Als solcher zeigte er so bedeutende praktische Fähigkeiten, wirkte so kräftig durch Beredtsamkeit auf das Volk und leistete dem Zaren so wesentliche Dienste, daß ihm dieser i. J. 1652 das erledigte Patriarchat und somit die höchste kirchliche Stelle seines Reiches übertrug. Nikon war und blieb ein großer Freund des Klosterlebens, auch als Patriarch fuhr er fort, für Ausbau und Ausschmückung der ihm untergebenen Klöster zu sorgen und kostbare Heiligenbilder herbeizuschaffen, während er zugleich die griechische Kirchenmusik einführte und die Verbesserung der Kirchenbücher sich zur wichtigsten Aufgabe machte. Zugleich lebte er asketisch wie ein Mönch, verschmähte Bequemlichkeit und äußeren Glanz. Das Vertrauen des Kaisers wuchs, zumal nachdem Nikon bei Ausbruch einer Pest anfopfernd für die kaiserliche Familie und deren Sicherheit Sorge getragen hatte. Er stand in freundschaftlichem Verkehr mit seinem Herrn, empfing zahlreiche Geschenke und wurde bei Abwesenheit des Zaren mehrmals mit der Regierung der Hauptstadt betraut. Und dieses gute Einvernehmen dauerte mehrere Jahre. Da fiel plötzlich der Patriarch in der höchsten Gnade, und unfähig als gestürzter Günstling in der Nähe des Monarchen zu bleiben, verließ er Moskau 1658, bezog sein Lieblingskloster Woskresensk und mußte geschehen lassen, daß 1660 sein Amt anderen Händen übergeben wurde. Die Ursachen dieses Zerwürfnisses sind nicht völlig klar; großentheils aber lagen sie in dem Stolz und der Eigenmächtigkeit seines Betragens. Der talentvolle Emporkömmling war von der Größe seiner Würde ganz durchdrungen und wies jeden wirklichen oder vermeintlichen Eingriff in seine Rechte, wie jede Vernachlässigung seiner Person mit Härte zurück; er liebte es auch, die Selbständigkeit des geistlichen Thrones neben dem weltlichen mit starken Worten hervorzuheben, kurz er zeigte jene hierarchische Sprödigkeit, die in der griechischen Kirche neben dem gewöhnlichen Fehler knechtischer Unterwürfigkeit mancherlei Beispiele hat. Längere Zeit verging, in welcher Nikon nicht nach Moskau zurückkehrte, ohne jedoch auf seine Vollmacht zu verzichten. Endlich berief ihn der Zar nach der Hauptstadt und stellte ihn 1666 unter Zuziehung der orientalischen Patriarchen vor ein geistliches Gericht, welches ihm schuldgab, seine Stelle willkürlich verlassen, mehrere hochgestellte Personen und Geistliche ohne Grund gebannt und dem Zaren gegenüber die nöthige Ehrerbietung verabsäumt zu haben. Nikon vertheidigte sich unerschrocken, nur die Gegenwart des Zaren konnte die Klagen aufrecht erhalten. Sein keckes Auftreten erhellt aus dem Einen, daß er nach dem Verhör und der Abführung in seine Haft klagte, daß man ihn und die Seinigen gänzlich unbeköstigt gelassen habe, nachher aber, als ihm nun vom Kaiser Speisen im Ueberfluß zugeschickt wurden, er diese sämmtlich zurückwies und nur

verlangte, man solle seinen Leuten freien Ausgang zur Beschaffung von Lebensmitteln gewähren. Sein Schicksal war jedoch bald entschieden. Die versammelten Bischöfe sprachen die Absetzung und den Bann über ihn aus, er wurde unter großer Trauer des Volks nach dem entlegenen Kloster Theropont verwiesen und daselbst unter die strengste Aufsicht gestellt, eine Strafe, die auch bei Voraussetzung eines ungebührlichen Verfahrens nicht hinlänglich gerechtfertigt erscheint. — Auch in der Verbannung blieb Nikon sich gleich und ungebeugt, er lebte seiner Neigung, indem er zwischen geistlichen Uebungen und ländlichen Beschäftigungen wechselte. Später gestaltete sich das Verhältniß zum Hofe erträglicher. Der nächste Zar, Fedor Alexijewitsch, würde ihn zurückberufen haben, wenn nicht Joakin, der jetzige Patriarch von Moskau, widersprochen hätte. Als dieser endlich einwilligte, war Nikon schwer erkrankt. Auf seinen Wunsch transportirte man ihn nach dem geliebten Woskresenskischen Kloster, aber noch ehe dieses erreicht war, starb er am 17. Aug. 1681, umgeben von einer laut klagenden und leidtragenden Menge. Das feierliche Begräbniß im Kloster gab alle ihm entzogenen Ehren wieder zurück, nur den Namen des Patriarchen nicht, welcher ihm, dem Gebannten, auch im Tode noch vorenthalten blieb. Erst zwei Jahre später langten die Absolutionsschreiben der beiden orientalischen Patriarchen, des Parthenius von Alexandrien und Dositheus von Jerusalem an und machten es möglich, daß fortan Nikon in der Reihe der Oberhirten der russischen Kirche aufgeführt wurde.

Zum Schluß sind wir dem Leser noch einige Bemerkungen über die Verbesserung der sogenannten Kirchenbücher schuldig, weil diese besonders dem Nikon einen historischen Namen gestiftet hat. Außer der Bibel hatten die Russen bekanntlich auch die Liturgien, Kirchengebete und Glaubensformeln vor Zeiten von den Griechen überkommen. Auf die altslavonischen Uebersetzungen waren im Laufe der Zeit viele jüngere Abschriften und Redaktionen gefolgt, bis durch Willkür und Nachlässigkeit oder auch durch Rücksichtnahme auf volksthümliche Gewöhnung zahlreiche Aenderungen in die kirchlichen Texte sich einschlichen. Schon im vorigen Jahrhundert war man mehrmals, z. B. unter Iwan Wasiljewitsch, auf diese Abweichungen aufmerksam geworden, aber die Versuche sie zu beseitigen scheiterten theils an ihrer eigenen Ungründlichkeit, theils an der zähen Anhänglichkeit der Gemeinden an das Alte. Nikon dagegen faßte sogleich nach dem Antritt seines Regiments den Gegenstand in's Auge. Er fand in seinem Archiv die 1589 zur Bestätigung des ersten russischen Patriarchen Hiob abgefaßten Bestätigungsbriefe des Patriarchen von Constantinopel Jeremias und anderer Erzbischöfe, und bemerkte, daß in ihnen der russischen Kirche der strengste Anschluß an die dogmatischen und liturgischen Normen der griechisch orthodoxen zur Pflicht gemacht worden war. Er forschte weiter nach, fand schon den Text des nicänischen Symbols mit dem griechischen nicht übereinstimmend und beschloß nun eine genaue Durchsicht und Vergleichung. Eine große Versammlung von Geistlichen billigte diesen Beschluß. Nach Befragung des Patriarchen von Constantinopel wurden von allen Seiten und selbst vom Athosberge her an 500 griechische und altslavonische Handschriften des Psalters, der Evangelien, der liturgischen Formeln und Gesänge zusammengebracht. Man fand die alten slavonischen Texte den griechischen Originalen entsprechend, kundige Hände unterzogen sich dem Geschäft der Berichtigung, und das erste verbesserte Kirchenbuch konnte schon 1655 gedruckt werden. Dem Anschein nach war dieß ein rein gelehrtes Unternehmen und lag dem Volksinteresse fern; aber die ungeheuere Bedeutung des Liturgischen und Rituellen in dieser Kirche gab demselben die größte öffentliche Wichtigkeit und machte es unter dem Einfluß traditioneller Vorurtheile zur Parteisache. Nicht Alle waren mit den Aenderungen einverstanden, Viele fanden sie sinnentstellend und verfälschend und schalten deren Anstifter einen Feind der Kirche. So entstand jene Partei der Raskolniken, welche im Gegensatz zu der gelehrten Correktheit den volksthümlich überlieferten Formen und Ausdrucksweisen als Altgläubige treu bleiben wollten. Zwar bewirkte die zwischen dem Zaren und dem Patriarchen ausbrechende Feindschaft eine Stockung in dem be-

gonnenen Geschäft; doch wurde die Revision nach der Absetzung des Letzteren fortgesetzt. Jedenfalls gebührt Nikon das Verdienst, durch sein Unternehmen mehr gelehrte Kenntniß und Aufmerksamkeit in seiner Kirche in Gang gebracht zu haben, und das ist der Grund, weßhalb mit ihm eine neue Epoche der russischen Kirchengeschichte begonnen zu werden pflegt.

Vgl. Johann Backmeister, Beiträge zur Lebensgeschichte des Patriarchen Nikon. Riga 1788. Strahl, Beitr. zur russ. KG., Halle 1827, S. 287. Gaß.

Nilus der Anachoret und Andere dieses Namens. Der Name Nilus kommt in der griechischen Kirchenliteratur häufig vor, und um denselben hat sich eine beträchtliche und sehr verschiedenen Zeitaltern angehörige Schriftenmenge angesammelt, welche von Allatius in der Diatriba de Nilis et Psellis zum ersten Male gesichtet und später von Fabricius und Harles erneuter Prüfung unterworfen wurde. Seitdem sind genauere kritische Untersuchungen dieser Schriften und ihrer Verfasser nicht bekannt geworden.

Vor Allen ragt unter diesen der sogenannte ältere Nilus als ehrwürdiger Vertreter des griechischen Mönchthums hervor. Er lebte am Ende des 4. und bis gegen die Mitte des folgenden Jahrhunderts und war ein Schüler, Freund und Verehrer des Chrysostomus, dessen unverdientes Schicksal er beklagte. Das griechische Menologium berichtet, daß er, aus vornehmer Familie stammend, in der Hauptstadt zu hohen bürgerlichen Ehren und selbst zu der Würde eines Exarchen emporstieg und eine glückliche und glänzende Ehe schloß, welche mit zwei Kindern gesegnet wurde. Er gab aber diese Güter preis, um dem Beruf eines Anachoreten zu folgen. Mit seinem Sohne Theodulus begab er sich nach dem Berge Sinai und lebte daselbst, muthmaßlich seit 420, als Mönch, während seine Frau mit ihrer Tochter in die ägyptischen Klöster wanderte. Nachher wurde er einmal von einer heidnischen Barbarenhorde überfallen, sein Sohn gerieth in deren Gefangenschaft, soll aber nachher von einem Bischof losgekauft und zum Diakonus geweiht worden seyn.

Nilus war ein fruchtbarer Schriftsteller, und er ist des Lobes einer gehaltvollen Beredtsamkeit, das ihm Photius Cod. 201 ertheilt, würdig. Es werden ihm mehr als 20 Schriften und Abhandlungen beigelegt, die nach ihrem moralischen und ascetischen Inhalt meist in die mönchische Periode gehören müssen. Vollständig sind dieselben niemals gesammelt; die Mehrzahl aber findet sich in den Ausgaben von Petr. Fr. Zinus, Venet. 1557; Petr. Possinus, Par. 1639, und bes. Nili Tractatus et Opuscula ed. Jos. Mar. Suaresius, Rom. 1673, und zuletzt Opp. omnia ex edit. Leon. Allatii et J. M. Suaresii, Rom. 1668. 78. 2 voll. fol. Wir fügen die einzelnen Titel sammt einigen Specialausgaben hinzu: Exposit. in Cantica Cantt. ex vs. Zini, Venet. 1574, graece in Auctar. Ducaeano II, Par. 1624. — Narrationes de caede monachorum in Monte Sinai ed. Possin. (zweifelhaft). — Oratio in Albianum monachum gr. et lat. narrationibus subjuncta a Possino. — Capita paraenetica graecolat. a Mich. Neandro, Basil. 1559, dann oft wiederholt, interpr. Glasero, Hamb. 1614. — Capita et praeceptiones sententiosae, Flor. 1578, dann bei Suarez. — De octo vitiosis cogitationibus, zuerst in Combefis. Auctar. noviss., Paris 1672. — Alius de eodem argumento liber in Coteler. Monumentis eccl. Gr. Tom. III, Par. 1686. — De oratione ed. Fr. Turrianus, Flor. 1570. — Epistolae 355 (worunter viele Excerpte aus älteren Schriften) zuerst ed. Possin. Par. 1657, dann interprete L. Allatio, Rom. 1668, und in der Gesammtausgabe. — Kürzere Abhandlungen sind: De vita ascetica, Ad Agathium monachum, Tractatus moralium seu spirit. admonitionum, Epicteti Enchiridion a Nilo contractum, De monachorum praestantia, Ad Eulogium monachum, Ad eundem de vitiis, De malignis cogitationibus, Spiritt. sententiae, Institutio ascetica, Sententiae, Sermo in Luc. 22, 36., sämmtlich bei Suarez. Dazu noch geringe handschriftliche Reste.

Gewiß wird die mönchische Lebensrichtung von Nilus auf sehr achtungswerthe Weise vertreten. Bei aller Verehrung dieses Standes war er doch besonnen und verständig genug,

sich über dessen Gefahren nicht zu täuschen. Er warnt nicht allein vor den Abwegen des Hochmuths und der Unthätigkeit, sondern gibt auch unumwunden Zeugniß von den Seele und Leib zerrüttenden, selbstmörderischen Folgen mönchischer Ueberspannung, und er kannte den geheimsten Sitz einer unentfliehbaren Versuchung (lib. I, epist. 295. lib. II, epist. 140). Seine Schriften, z. B. die Paränesen, der Tractatus de exercitatione monastica u. a., geben ein reichhaltiges Bild des mönchischen Lebens, seiner Zwecke und Mittel, seiner inneren Erfahrungen und Kämpfe und des gesammten aus demselben hervorgehenden Gedankenkreises. Die Weisheit des Nilus liebt die Form des Spruchs, gern ergeht er sich in Spruchreihen, denen wir das Lob der Sinnigkeit, des Ernstes und der feinen sittlichen Wahrnehmungsgabe nicht versagen werden. „Arbeitsam, sagt er in den Paränesen, ist jener, dem die Zeit niemals überflüssig ist. — Du sollst nicht die Gestalt, sondern die Seelenrichtung eines christlichen Mannes dir aneignen. — Bei jeder Handlung fasse vor dem Anfang schon das Ende in's Auge. — Unser Gebet sey mit Nüchternheit verbunden, damit wir nicht von Gott erbitten, woran er keinen Gefallen hat. — Zähme dein Fleisch mit nützlichen Beschäftigungen, denke nicht daran, es vollständig zu vernichten. — Den bösen Gedanken tritt mit anderen und besseren in den Weg. — Halte die Trägheit (ῥαθυμία) für die Mutter aller Uebel, denn sie raubt dir das Gute was du hast, und was dir fehlt, läßt sie dich nicht erwerben. — Vergleiche das Traurige wie das Glänzende des Lebens mit einem Schatten und Rade, denn wie ein Schatten vergeht es, und wie ein Rad rollt es dahin. — Die „Philosophie“ ist ein ausgezeichnetes Gut für die Menschen; aber da sie einzig ist, will sie auch von ihrem Besitzer allein besessen seyn (οὖσα δὲ μονογενής, μόνη μόνῳ συνεῖναι τῷ κεκτημένῳ βούλεται). — Beherrschest du deinen Bauch, dann auch deine Zunge, damit du nicht des einen Knecht und in der anderen ein unverständiger Freier werdest. — Heilig ist der Altar des Gebets, denn es zieht das Allerheiligste auf heilige Weise an uns heran. — Gutes reden muß, auch wer nicht gut handelt, damit er mit seinen Worten seine Werke beschämen lerne. — Die Thräne des Gebets ist ein heilsames Bad der Seele; aber nach dem Gebet erinnere dich, weßhalb du geweint hast. — Wer nicht auch unter Sündern die Sünde haßt, wird auch, wenn er sie selbst nicht ausübt, verurtheilt“. — In diesen und ähnlichen Sentenzen sind klassische und altphilosophische Anklänge mit christlichen Gedanken und ascetischen Neigungen auf merkwürdige Weise gemischt, sowie auch Nilus in seinem Enchiridion christianum den Epiktet nachgeahmt und gleichsam christlich übersetzt hat. Tiefer werden wir anderwärts in die ascetischen Grundsätze eingeweiht. Denn ungeachtet aller Besonnenheit nimmt derselbe doch keinen Anstand, sein mönchisches Princip unmittelbar von Christus abzuleiten. Christus ist der alleinige Weisheitslehrer; er hat in den Aposteln und diese wieder in den μονάζοντες ihre wahren Nachfolger. Der christliche „Philosoph“ muß frei seyn von Affekten, irdischen Sorgen und körperlichen Hemmnissen; Freiheit und brüderliche Gleichheit sind nur in dieser Form vollkommen darstellbar. Denn alle Abwendung von irdischen Gütern und sinnlichen Begierden gilt zugleich als Mittel einer inneren Seelenbefreiung, welche den unmittelbarsten Verkehr mit Gott und die werdende geheimnißvolle Einverleibung mit Christus möglich macht. Ruhe und genießende Betrachtung bezeichnen das Ziel eines Kampfes, der den Geist auf seinen Herrschersitz erhebt. Die Weltvergessenheit der Mönche soll so weit reichen, daß der Entsagende seiner eigenen Blutsverwandten nicht mehr gedenken darf (Tract. de philosoph. christ. §. 44). Welche unnachsichtliche Strenge also im Prinzip! Um so mehr contrastirt es damit, wenn Nilus von der Höhe seiner Idee zu deren Ausführung herabsteigt. Denn in solchen Fällen muß er die unerbittliche Naturgewalt und das unabweisbare Recht der Natur, das er eben verläugnet, selbst anerkennen; er muß das einreißende Verderben seines Standes, der vielfach von der Gottseligkeit nur ein Gewerbe machte, aufdecken, die Unberufenen zurückweisen, die trägen Herumläufer schelten, durch heilsame Rathschläge die Uebungen erleichtern, die Macht der Gewohnheit, die mit der Zeit eine neue Natur an die Stelle der alten zu

setzen vermöge, zu Hülfe nehmen und überhaupt auf das Gebiet der natürlichen Seelenkunde und der individuellen Neigung und Fähigkeit eingehen, zu welchen seine Theorie sich von vorn herein in ein abstraktes Verhältniß gesetzt hatte (lib. III, epist. 119. De philos. christ. §. 51). In dieser letzteren Beziehung gerade liefern seine Briefe eine interessante Ausbeute. Sie stammen meist aus der mönchischen Periode des Nilus und sind fast alle an uns unbekannte Personen, Männer und Frauen, Laien, Kleriker und Bischöfe, Aebte und Mönche gerichtet und beweisen, wenn auch nur der größere Theil ächt seyn sollte, an wie vielen Fäden damals ein hochgeehrter Anachoret mit der von ihm verlassenen Welt noch zusammenhing. Erwähnung verdient der zur Vertheidigung des Chrysostomus abgefaßte Brief I, epist. 309.

Von den übrigen zwanzig Nilus, welche Allatius kennt, wollen wir jetzt noch einige Bemerkenswerthe namhaft machen. Abgesehen von einem ägyptischen Bischof und Märtyrer, welchen Euseb., De mart. Palaest. c. 13 erwähnt und dessen Andenken sich in dem Menol. Graecor. die 17 Sept. erhalten hat, sind alle jünger als der oben Besprochene. Nämlich zunächst: der im 10. Jahrhundert in Italien lebende griechische Mönch Nilus Rossanensis, geboren zu Rossano in Calabrien, und zum Unterschiede von dem Obigen der Jüngere genannt. Der wilde Geist der damaligen Zeit brauchte nicht wie vordem ein beschaulich-philosophisches Mönchthum, sondern vielmehr ein Mönchthum der Demuth, Bekehrung und Sittenreinheit, und in diesem Sinne wollte jener Nilus, wozu ihn seine Erziehung hingeleitet hatte, Nachfolger eines Antonius und Hilarion seyn. Wie er selbst schwere Bußkämpfe zu bestehen hatte, so legte er sie auch Anderen auf und wirkte als ernster und vielgesuchter Gewissensrath unter den Verderbnissen der höheren Stände. Als nach der Vertreibung des Pabstes Gregor V. durch Crescentius der Erzbischof Philagotus oder Johann von Piacenza, ebenfalls von griechischer Abkunft, sich in die päbstliche Würde eindrängte, warnte ihn Nilus vor dem ehrgeizigen Unternehmen, und der Erfolg bewies, wie sehr er Recht hatte. Kaiser Otto III. setzte 998 den Gregor wieder ein und strafte den Erzbischof mit Ausstechung der Augen und grausamer Verstümmelung. Nilus aber machte dem Kaiser die kräftigsten Vorhaltungen und setzte die Freilassung des öffentlich geschändeten Freundes durch. Seinem ernsten und sanftmüthigen Karakter blieb er bis an's Ende (1005) getreu. Wir wissen diese Notizen aus einer Lebensbeschreibung, welche Matth. Caryophilus, Rom. 1624 lateinisch mitgetheilt, und deren griechischer Text in den Act. Sanctor. XXVI. vorliegt (vgl. Neander, KG. IV, S. 212). — Ferner: Nilus, Patriarch von Constantinopel und Nachfolger des Philotheus (1380). — Nilus Damyla, ein Mönch auf der Insel Kreta um 1400, welchem die Kataloge einige antilateinische Streitschriften beilegen. — Nilus der Archimandrit mit dem Zunamen Doxopatrius; dieser verdient Beachtung. Er lebte gegen die Mitte des 12. Jahrhunderts und wurde nach einander Notar des Patriarchen von Constantinopel, Protoproëdrus Syncellorum und Nomophylax des römischen Reichs. Auch brachte er einige Zeit in Sicilien während der Herrschaft der Königs Roger zu. Auf den Antrag des Letzteren wurde von ihm die Schrift: Syntagma de quinque patriarchalibus thronis um 1143 abgefaßt, welche Steph. le Moyne, Var. sacra I, p. 211 herausgegeben hat. Es ist dieß eine merkwürdige und ganz im griechischen Interesse entworfene kirchlich-historische Deduktion, welche, ausgehend von der Vertheilung der Weltreiche und dem Ursprung des christlichen Episkopats, zunächst die drei ältesten Patriarchate von Antiochien, Rom und Alexandrien neben einander ordnet und dann das spätere Hinzutreten von Jerusalem und Constantinopel erklärt. Der römische Sprengel wird durchaus auf Europa beschränkt. Ein vermeintlicher Primat des Petrus kann nicht aufkommen gegen die synodalischen Bestimmungen, welche den kirchlichen Sitz von Constantinopel dem römischen völlig gleichgestellt haben. Die Fünfzahl der Patriarchen von gleicher Würde und ungleichem Range wird mit den fünf Sinnen verglichen, welche den einheitlichen Bestand und die Regierung des menschlichen Körpers bedingen. Aus diesen Andeutungen ist die Anschauung

des Ganzen ersichtlich. Der Verfasser geht sehr in's Einzelne und ist unbefangen genug, bei der Aufzählung der kirchlichen Distrikte auch solche Ortschaften zu nennen, welche keiner kirchlichen Oberhoheit förmlich und rechtlich zugeordnet waren. Römischen Augen war natürlich das Produkt widerwärtig. (Vgl. Schröckh, KG. XXIX, S. 375; Eman. Schelstrate, Antiquitt. eccl. illustr. Rom. 1697. II). — Endlich folge noch Nilus Cabasilas, Erzbischof von Thessalonich um 1340 unter Johannes Cantacuzenus. Wir wissen von demselben, daß er damals zu den heftigsten Widersachern Roms und stärksten Protestanten gegen die Anmaßungen des Pabstthums gehörte. Eben darum haben lutherische Theologen ihn beachtet und theilweise an's Licht gezogen, während er von Leo Allatius als infamis et sexcentorum flagitiorum maculis notissimus schismaticus sive potius haereticus bezeichnet wird. Gedruckt sind von ihm nur die beiden Schriften: Oratio de causa dissidii ecclesiarum Latinarum et Graecarum und De primatu Papae, in den Ausgaben: ed. a Matthia Flacio, Francof. 1555, ed. Bonav. Vulcanius, Lutet. Batav. 1595; De primatu Papae etc., Cl. Salmasii opera et studio, Hanov. 1608.

M. s. Nicephori hist. eccl. XIV, c. 54, Cave H. l. I, p. 428; Saxii Onomast. I, p. 488; Hamberger, Zuverl. Nachr. III, S. 175; Fabric. Bibl. Gr. ed. Harl. X, p. 3 sqq.; über den älteren Nilus auch Neander, KG., Bd. II. an mehreren Stellen; über Nil. Cabas. noch le Quien, Oriens christ. II, p. 55. **Gaß.**

Nimbus, s. Heiligenschein.

Nimrod, נִמְרֹד, LXX Νεβρώδ, Joseph. Νεβρώδης; war nach 1 Mos. 10, 8—10. und 1 Chron. 1, 10. ein Sohn von Chus, dem ältesten Sohn des Ham, der erste „gewaltige Herr auf Erden" und ein so „gewaltiger Jäger vor dem Herrn", daß er zum Sprüchwort ward; „der Anfang seines Reiches war Babel, Erech, Accad und Chalne im Lande Sinear". Sonst wird seiner im A. Testament unter diesem Namen nur noch in Mich. 5, 5. erwähnt, wo Sinear אֶרֶץ נִמְרֹד genannt wird im Zusammenhang mit Assur (s. weiter unten). Dagegen wird das Sternbild „des Thoren" (כְּסִיל) in Hiob 9, 9. 38, 31., Jes. 13, 10. und Amos 5, 8. mit seinen „Fesseln" von Syr. Chald. LXX und demzufolge von Luther geradezu mit „Orion" übersetzt, der bei den Griechen und Römern gleichfalls als ein Riese (Odyss. 11, 309. f., vgl. Iliad. 18, 486., Hesiod. opp. 580. und Plin. 7, 16.) und als gewaltiger roher Jäger (Odyss. 11, 574.) erscheint und wie Movers (Phön. S. 471.) und Baur (zu Amos S. 351.) dargethan haben, wohl eben so wie das Sternbild des Riesen جبّار in der persischen Astrognosie (Chron. pasch. p. 36. Cedren. hist. p. 14 f. Vgl. Hyde ad Ulugbeigh p. 44 f.) mit Nimrod identisch ist. Ein so gewaltiger Mann der Urzeit mußte sich ja auch in der Erinnerung der andern Völker erhalten und seine Versetzung an den Himmel die Bedeutung eines Wahr- und Warnungszeichens haben, indessen im Bewußtseyn der modernen Welt nur noch etwa „der Jäger mit seinen Hunden" geblieben ist, die Meisten in dem Sternbilde nur ein Spiel der Phantasie erblicken; die alte Welt im Orient und Occident hatte dabei den himmelanstürmenden und von Gott überwundenen Titanen im Auge; daher heißt es auch bei Jonathan Gen. 10, 8. von Nimrod: הוא שרי למהוי גיבר בחטאה למרדא קדם יי בארע, und erzählt Josephus (Antt. 1, 4. 2. f.), daß nach der Sage Nimrod der Erbauer des Thurmes, dessen Spitze bis an den Himmel reichen sollte, und das Haupt dieses Frevels, ja der eigentliche Vater des Heidenthums gewesen sey. Die Erzählung in 1 Mos. 11. nennt nun allerdings keinen der Erbauer; der Fortschritt von Kap. 10. zu Kap. 11. läßt aber die Richtigkeit jener Sage zu und der Umstand, daß gerade*) der nachweisbar älteste und der kolossalste unter den heutzutage

*) Während alle andern mesopotamischen Trümmerhügel die Zerstörung von Menschenhand verrathen, tragen hier die nicht nur in kleinen Stücken, sondern in ungeheuern formlosen Massen zusammengeschmolzenen und nach Farbe und Klang verglasten Ziegelsteine die Wirkung eines Feuers an sich, welches der stärksten Gluth eines Schmelzofens gleich gekommen seyn muß und

in Mesopotamien erforschten Trümmerhügeln bei den Eingeborenen den Namen Birs Nimrud trägt und in der Nachbarschaft*) der späteren babylonischen Trümmerhügel liegt, macht die Sage desto wahrscheinlicher. Daß Nimrod gerade um des Thurmbaus willen seinen Namen erhalten habe, ist nicht anzunehmen; er heißt also in 1 Mos. 10., ehe noch jener Bau erzählt wird und im Zusammenhang mit einer Angabe, welche diesen Namen hinlänglich rechtfertigt und wovon der Thurmbau nur ein besonders starkes Zeichen war: „Der fing an, ein gewaltiger Herr zu seyn auf Erden“. Die Herrschaft auf Erden aber sollte nach 1 Mos. 9, 25—27. bei Sem und dagegen Ham sein Knecht seyn; diese Ordnung Gottes ward durch Nimrod, indem er sich zum Herrn aufwarf, geradezu verkehrt und dem entspricht nun ganz sein Name, man mag ihn mit Gesenius von מָרַד („wir wollen uns empören!“) oder mit Winer von الضحاك (irrisor) ableiten.

Von sehr langer Dauer kann diese erste Weltherrschaft nicht gewesen seyn; denn da N. erst ein Enkel (und nicht einmal der älteste Sohn von Chus) von Ham war, Chus erst nach der Sündfluth geboren ward, der Thurmbau aber etwa dritthalb Jahrhunderte nach derselben zu rechnen ist, so kann die Dauer seines Reiches, das er doch auch nicht in jungen Jahren und mit Einem Schlage zu gründen vermochte, kein Jahrhundert betragen haben. Eine alte orientalische Tradition, welche wir aus Bruchstücken des Berosus kennen, drückt freilich (vergl. Niebuhr's in der Anmerk. genanntes Werk, pag. 262 u. 490. A. 2.) den Thurmbau mit der Zerstreuung des Gigantengeschlechts in die zehnte Generation nach der Sündfluth herab, statt in die fünfte (Peleg Gen. 11.), allein mit so augenscheinlicher Willkür, um sich aus einer Rathlosigkeit zu helfen und so gegen alle Harmonie mit der Geschichte der Erzväter, daß darauf keine Rücksicht zu nehmen ist; eben so wenig auf die Nachricht des Ktesias, welche den Nimrod mit Ninus (Niebuhr, p. 322.) oder des Abydenos und Artapanos, welche ihn mit Bel**) (Niebuhr, p. 505. Anm. 8.) identifizirt; eben so wenig endlich auf die curiosen Geschichten, welche der Koran von Abrahams***) Verfolgung durch Nimrod erzählt. Nimrod's Auftreten als Herr hatte wohl dem Semiten Assur Anlaß gegeben zur Gründung einer festen Stadt als Asyls für die Semiten, zur Gründung Ninive's (1 Mos. 10, 11.), dieser Wiege des assyrischen Weltreiches, das später die inzwischen von gleichfalls semitischen Chaldäern an Nimrod's Stelle begründete zweite babylonische Herrschaft (J. 1273 v. Chr.) verschlang,

---

doch, diesen offenbar vom Gipfel herabgeschleuderten mächtigen Klumpen nach zu urtheilen, nur von Oben gekommen, ein überirdisches Feuer gewesen seyn kann, womit die weitere Nachricht des Josephus übereinstimmt, daß die Zerstörung des babylonischen Thurmes von schrecklichen Gewitterstürmen begleitet gewesen sey, und worauf auch 1 Mos. 11, 5. besonders im Vergleiche mit 1 Mos. 18, 21. hinzudeuten scheint.

*) Daß er nicht mitten unter ihnen liegt, sondern allein auf dem westlichen Ufer des Euphrat, drei Stunden Weges vom Ufer, bei dem heutigen Bardsipa, erhöht noch die Wahrscheinlichkeit, da die ersten Begründer des nachherigen Babylon doch die Stätte des Gottesgerichtes mögen gemieden haben. Dieser Birs Nimrud hat auf dem Boden über 2000 Fuß im Umfang und erhebt sich noch in zwei Absätzen zu einem Backsteinhügel von 200 Fuß; er war also, wie wir von Kind auf ihn uns denken, terrassenförmig erbaut, jedoch nicht rund, sondern viereckig. Die genauere Beschreibung nach Ker Porter siehe in Preiswerk's Morgenld. Jahrg. 1839. Die hier bestrittene Ansicht, daß dieser Riesenrumpf dem spätern Belustempel zur Unterlage gedient habe, hat Niebuhr (Gesch. Assur's und Babel's seit Phul. 1857. p. 489) wieder verfochten.

**) Hiezu hat vielleicht der oben genannte Ausbau des Beltempels auf den Trümmern des Birs Nimrud Anlaß gegeben.

***) Daß N. den Abraham noch erlebt habe, ist nicht unmöglich; gewiß aber hatte die Vertreibung der Hamiten aus Sinear, in Folge deren N., wenn er am Leben geblieben war, an ihrer Spitze, entweder mit einem Theil der Kuschiten und mit Put nach dem Südosten oder mit dem andern Theil der Kuschiten und mit Canaan und Mizraim nach dem Südwesten gezogen seyn mag, ihn so weit beseitigt, daß Abraham nicht mehr von N. verfolgt werden konnte, vielmehr Tharah an der Spitze des ersten Zuges von Chaldäern von den nördlichen Bergen herabsteigen und in dem mittleren Mesopotamien in Haran sich ruhig niederlassen durfte.

bis Ninive von den Medern (J. 753 v. Chr.) zerstört und andererseits (J. 747) durch Nebukadnezar das babylonische Weltreich begründet wurde. Die Hypothese v. Bohlen's (Genes. p. 126.), wornach Nimrod mit Merodach Baladan identisch seyn soll, verdient kaum noch der Erwähnung. Ziemlich schief erscheint die Darstellung dieser Urzeit in der neuesten Weltgeschichte von Max Duncker. Die Bestimmung der drei andern Städte, welche der Anfang der Herrschaft Nimrod's waren, hat durch die neuesten Forschungen in Mesopotamien theilweise gewonnen und man sucht nun den früheren, oft weitumherschweifenden Hypothesen gegenüber diese drei Städte in derjenigen Nähe von Babel, welche insbesondere das Verhältniß zu Ninive nach V. 10. u. 11. in Gen. 10. fordert: Während Ephrem, der Syrer, der zu Edessa lebte, ebenso Hieron., Pseudojon. und Targum. hieros. (הדס) Erech in Edessa gesucht haben, die Bewohner dieser Stadt von den spätern Syrern ܐܘܪܗܝ genannt (vergl. Vater und v. Bohlen zu Gen.) wurden und daher noch Buttmann (Mythol. 1, 235. ff.) dieser Ansicht beitrat, haben schon Salmas. (ad Solin. p. 1194.), Bochart (Phal. 4, 16.), Gesen., Tuch u. A. unter Erech das Aracca des Ptolem. (6, 3. 4.) und Ammian. Marc. (23, 6.) auf der Grenze zwischen Lusiana und Babylonien am Tigris erkannt, ist Rosenmüller (Alterth. I. 11. 25.) mit Hinsicht auf Esr. 4, 9. (אַרְכְּוָיֵא) und Ritter (p. 335. f.) mit Hinsicht darauf, daß die Existenz von Edessa nicht über die macedonische Zeit hinauf verfolgt werden kann, dieser Ansicht beigetreten und hat nun Rawlinson unbedenklich Orchoe (Arka, Erech) an die Stelle des jetzigen Ruinenfeldes von Warka gesetzt, 30 Stunden südöstlich von Babel. Während ferner noch Michaelis (Spicil. 1, 226.) ebenfalls mit Ephrem dem Syrer, Abulfaradsch, Pseudojon. und Targ. hier. (nach der Lesart אכד, wie Syr. hat), sowie Hieron. Onom. die Stadt Accad an der Stelle des späteren Nisibis im nördlichen Mesopotamien sucht, und Clericus an Sacada des Ptolem. (6, 1.), eine Stadt unterhalb Ninus, wo der Lycus in den Tigris sich ergießt, dachte (vergl. Bochart, Can. 1, 35.), vergleicht Bochart (Phaleg. 4, 17.) nach der Schreibart der LXX (*Ἀρχάδ*) damit den Fluß *Ἀργάδης* in der Landschaft Sittacene (Aelian. anim. 16, 42.). Diesen drei unwahrscheinlichen Hypothesen (die zwei ersten greifen zu weit nördlich, die dritte zu weit östlich) gegenüber fehlt indessen noch jede weitere Spur; es ist nur anzunehmen, daß nach der Aufzählung in 1 Mos. 10, 10. Accad ziemlich zwischen Erech und Chalne, wenigstens nicht zu weit ab von Beiden gelegen habe und man könnte so an das jetzige Niffer denken, halbwegs zwischen Babel und Warka, in der Mitte der Insel, das Rawlinson mit Kalne selbst identifiziren wollte. Ueber diese letzte Stadt ist indessen kaum ein Zweifel mehr, daß sie (כַּלְנֵה in Amos 6, 2., כַּלְנוֹ in Jes. 10, 9. *Χαλάνη* bei den LXX), dieß Mal in Uebereinstimmung mit der Ansicht des Jonathan, Targ. Hieros., Euseb., Hieron. und Ephrem Syr., das Seleucia gegenüber vom persischen König Pacorus (J. 90 n. Chr.) umgebaute und umgetaufte Ktesiphon sey, jetzt ein großer Trümmerhaufe, den Rich 1811 und 1812 erforschte, 20 Stunden nordöstlich von Babel. **Pfarrer Pressel.**

Ninian (Ninianus im Martyr. Rom.), Nynias, Apostel der Südpikten. Gelegentlich der Bekehrung der Nordpikten durch Columba im Jahre 565 erwähnt Beda (Hist. Eccl. III, 4) eine Sage („ut perhibent"), nach welcher lange zuvor die Südpikten durch die Predigt des Bischofs Nynias, eines zu Rom im wahren Glauben unterrichteten Britten bekehrt worden seyen. Nynias habe dem heil. Martin zu Ehren eine Kirche aus weißen Steinen gebaut, weßhalb der Bischofssitz ad Candidam Casam (Whithern in Galloway) genannt worden sey. Ueber die fernere Geschichte dieses Bisthums ist nichts bekannt. Erst im 8. Jahrhundert taucht es wieder auf, wo Beda am Schlusse seiner Hist. Ecc. sagt: „als sich die Zahl der Gläubigen vermehrt habe, sey der Ort ad Candidam Casam zu einem Bischofssitz erhoben und Pecthelm (725) zum ersten (sächsischen) Bischof gemacht und so auch das Piktenvolk in den Schoß der katholischen Kirche aufgenommen worden. Diese zweite Nachricht lautet, als ob die Pikten das römische Christenthum zuvor gar nicht gekannt oder später wieder verworfen hätten.

An sich nun würde das Letztere möglich seyn und die Bekehrungssage nicht umstoßen, wenn nicht andere Bedenken sich erheben würden. Was nämlich die Wohnsitze der Pikten betrifft, so sagt Beda wiederholt, daß von Alters her das Frith of Clyde die Gränze zwischen Pikten und Britten gebildet habe, auch ist es sonst geschichtlich sichergestellt, daß die Provinz Valentia (zwischen den Wällen des Hadrian und Antonin) von Britten bewohnt war. Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts machten die Pikten und Scoten wiederholte Raubeinfälle in dieses Gebiet, wurden aber wiederholt, namentlich durch Maximus (381) und Stilicho's Legionen (c. 400) zurückgeworfen und obwohl die Britten nach dem Abzuge der Römer von den räuberischen Horden hart bedrängt wurden, so ist es doch höchst unwahrscheinlich, daß sich die Pikten vor dem Hallebejakrieg (um 430) in Valentia fest angesiedelt hatten. Aber gerade in diese Periode wird die Bekehrung der Pikten gesetzt, denn nach der gewöhnlichen, auf spätere Nachrichten über Nynias (Acta SS. Sept. Vol. V, p. 318) gegründeten Annahme soll Nynias 370 nach Rom gekommen, 394 vom Pabst Siricius ordinirt und zu den Pikten als Heilsbote gesandt und 432 gestorben seyn. Die Pikten würden also zu einer Zeit bekehrt worden seyn, da sie beständige Raubzüge unternahmen und von einem Manne des Volkes, mit dem sie im Krieg lagen, von einem Bischof aus Rom, das seine Legionen gegen sie sandte. Doch Beda hat keine bestimmte Zeit angegeben, jene Daten beruhen auf bloßer Conjektur späterer Martyrologen, und so wäre es immerhin möglich, die Thatsache der Bekehrung der Pikten durch Nynias dadurch zu retten, daß sie in spätere Zeit gesetzt würde, was mit Beda's Angabe nicht im Widerspruch steht. Später nämlich scheint ein Zweig der Pikten, die Nidwaren, sich in dem südwestlichen Schottland niedergelassen zu haben und obwohl Beda (I. 14) sagt, daß die Pikten nach 446 sich in den höchsten Norden der Insel zurückgezogen und bis zu seiner Zeit nur gelegentliche Raubzüge nach dem Süden unternommen haben, so wohnten doch im 7. Jahrhundert nach andern Angaben desselben Gewährsmannes (Hist. Ecc. III, 23, IV, 3) Pikten in dem alten Valentia, die von Oswin dem northumbrischen Reiche unterworfen und 669 dem Ceadda, Bischof von Litchfield und Lindisfarne (zur Bekehrung oder Aufsicht?) übergeben wurden. Erst nach einem halben Jahrhundert übrigens war es möglich, ein eigenes Bisthum für die Pikten zu gründen (s. oben). — Bei dem tiefen Dunkel, in das die Geschichte der Pikten, besonders der südlichen, gehüllt ist, wird es schwerlich je möglich seyn, über Zeit und Art ihrer Bekehrung irgend etwas Sicheres zu ermitteln. Galloway gehörte längere Zeit zu einem der nordbrittischen Reiche Regec oder Strathclyde, welche seit dem Ende des fünften Jahrhunderts aufblühten und ohne Zweifel im sechsten Jahrhundert christlich waren. Vermuthlich war der kleine südpiktische Stamm der Nidwaren von ihnen abhängig und ihre Bekehrung durch einen Britten ließe sich so leichter erklären. — Ueber Nynias selbst ist gar nichts Sicheres bekannt und die Sage, daß er in Rom den katholischen Glauben angenommen, nicht ohne Bedenken, da nach der obigen Angabe des Beda die Pikten erst im 8. Jahrhundert in den Schoß der katholischen Kirche aufgenommen wurden, außerdem die brittischen Christen vor dem 7. Jahrhundert in keiner Beziehung zu der römischen Kirche standen und es endlich seit der Pflanzung der römischen Kirche in Britannien durch Augustin ganz gewöhnlich war, den Aposteln der Britten und Scoten Reisen nach Rom und päbstliche Ordinationen anzudichten, um den Ansprüchen der römischen Kirche leichteren Eingang zu verschaffen. Auch spricht der Name der Kirche, St. Martin's, viel mehr für einen brittisch-gallischen als römischen Ursprung. C. Schöll.

Ninive und Assyrien. Ninive ist die Hauptstadt des alten assyrischen Reiches, das lange vor dem Beginne der Zeit, die für uns geschichtlich beglaubigt ist, schon in Blüthe stand, dessen Kunde für uns aber, einige dürftige Notizen abgerechnet, noch vor wenig Jahren gänzlich verloren schien. Erst jetzt, seitdem die früher kaum geahnten Entdeckungen in den assyrischen Palästen von Botta, Layard u. A. ein reichliches und kaum mehr erwartetes Material zu Tage gefördert haben, ist die Hoffnung vorhanden, daß auch das alte Assyrien in den Kreis der beglaubigten Geschichte treten könne. Ehe

dieses Ziel erreicht ist, muß freilich noch viel geleistet werden, indessen sind doch schon jetzt diese kaum begonnenen Studien mit solchen Resultaten gekrönt gewesen, daß sie bei den Untersuchungen über das alte Assyrien nicht mehr unbeachtet bleiben dürfen.

Ninive blieb stets die Hauptstadt des assyrischen Reiches, aber die Gränzen des Reiches selbst waren in verschiedenen Zeiten verschieden. Im weiteren Sinne befaßte man unter Aschur, Assyrien auch alle unterworfenen Völker. So z. B. Jes. 10, 9.; 11, 11.; 37, 12.; Micha 4, 1.; 2 Kön. 17, 24. Doch ist dieser weitere Gebrauch des Namens nur durch die Eroberungen hervorgerufen, welche die Bewohner der kleinen Provinz Assyrien machten. Daß es wirklich eine solche Provinz Assyrien gab, was früher bezweifelt wurde*), ist jetzt außer allem Zweifel. Darius, der lange nach Auflösung des großen assyrischen Reiches regierte, kennt nichts desto weniger eine Provinz Athura**). An diese Form des Namens schließen sich die aramäischen Formen אתור, ܐܬܘܪ an, aus ihnen sind die späteren Formen im Huzvâresch (אסור) und im Armenischen (açori) hervorgegangen. Diese Formen setzen auch die griechischen Umschreibungen voraus, wie *Ἀτουρία*, was sich bei Arrian und Stephan von Byzanz (s. v. *Νῖνος*) findet und *Ἀτυρία*, wie Dio Cassius schreibt. Bei den westlicher wohnenden Semiten, wie z. B. den Israeliten, ging diese Form nach den Lautgesetzen in אשור über, daran schließt sich die gewöhnliche griechische Umschreibung *Ἀσσυρία*. Die Grenzen dieser Provinz Assyrien lassen sich noch ziemlich genau angeben. Sie wurde im Norden von Armenien, im Süden von Babylon, im Westen vom Tigris, im Osten vom Zagrosgebirge begrenzt. Das spätere Reich umfaßte stromabwärts auch Babylon, stromaufwärts Armenien, die Fortschritte in Kleinasien lassen sich nicht mit Bestimmtheit angeben***). Aber die Fortschritte der assyrischen Waffen gegen Osten, namentlich in Bactrien, von denen Ktesias berichtet, müssen wir bezweifeln, denn es fehlen nach Rawlinson's Ausspruche in den Inschriften solche Erwähnungen; diese erwähnen Medien immer als den östlichsten Punkt, auf den die Eroberungen ausgedehnt wurden†). Diese Notiz zu bezweifeln dürfen wir uns nicht etwa durch Mißtrauen gegen die Rawlinson'schen Entzifferungsversuche hinreißen lassen, denn gerade für die Entzifferung der Namen der östlichen Provinzen des persischen Reiches, besonders des Namens Bactra selbst, liegt so sicheres Material vor, daß man mit Gewißheit entscheiden kann, ob diese Namen vorkommen oder nicht. Dann aber leidet, zweitens, der Bericht des Ktesias, den uns Diodor über die Einnahme von Bactra durch Ninus und Semiramis aufbewahrt hat, an einer erheblichen Ungenauigkeit, indem er die, auf dem Felsen gelegene Burg von Bactra erstürmen läßt, während doch Bactra in der Ebene liegt. Ueberhaupt hat der ganze Bericht ein mythologisches Gepräge. Die übrigen, von Ktesias berichteten, Angriffe der Assyrer auf Libyen, Aegypten rc. werden gleichfalls bezweifelt††).

Die Lage der Hauptstadt des assyrischen Reiches hat die neuere Forschung mit Entschiedenheit festgestellt. Die früheren Geographen waren darüber in Ungewißheit, weil eine doppelte Angabe bei den Alten vorliegt, von denen Einige das alte Ninive an den Euphrat, Andere an den Tigris setzen. Nur die letztere Angabe ist die richtige†††), das spätere Ninive am Euphrat hat mit dem älteren nichts zu thun. Auch die neuere Tradition, die bekanntlich oft sehr zähe an alten Namen festhält, sieht bis auf den heutigen Tag Ninive im Norden von Mosul, am östlichen Ufer des Tigris, nördlich vom Lykus. Genauer noch wurde die Lage des alten Ninive durch die topographischen Untersuchungen

---

*) Mannert, Geographie der Griechen und Römer. V, 426. Rosenmüller, biblische Alterthumskunde. I, 2. p. 110.

**) Inschrift von Behistân. I, 14. 15. II, 53.

***) Cf. Duncker, Geschichte des Alterthums. I, p. 263. 1. Ausg.

†) Rawlinson, Outlines. p. 32.

††) Duncker, l. c. p. 262.

†††) Ausführliche Untersuchungen bei Tuch de Nino urbe. p. 17 ff.

bestimmt, die F. Jones an Ort und Stelle angestellt hat*). Das Gebiet, in welchem sich die Ueberreste der ninivitischen Bauwerke befinden, befaßt eine Ebene im Umfange von etwa 350 engl. Quadratmeilen. Die großen Gebirge des Taurus im Norden, des Zagros im Osten gehen in jener Gegend in eine Ebene über, die nur in Zwischenräumen von unbedeutenden Hügelreihen durchzogen wird. Diese Undulationen zeigen sich in verschiedener Höhe gegen Westen, östlich von Mosul sind diese Hügelreihen am niedrigsten und gestatten den Gebirgsströmen, sowie den namentlich im Winter entstehenden Sturzbächen den Ausfluß, um sich mit dem Zâb- oder Lykusflusse zu vereinigen. Im Norden durchströmt die Ebene der sogenannte Chosr-su, der von einem Berge der Nähe, dem Dschebal Maqlub kommt, welcher sich 2000 Fuß hoch über dem Tigris erhebt. Der Chosr-su ist im Sommer unbedeutend, aber im Winter schwillt er an und ist nicht zu passiren; dem heutigen Mosul gegenüber fällt er in den Tigris. Im Süden begränzt die Ebene der sogenannte obere Zâb, der Lykus der Alten, der gleichfalls in den Tigris fällt und dessen Bette jetzt fast dem des Tigris gleich kommt. Der Fluß ist jedoch nur zu manchen Zeiten stark, im Sommer ist er unbedeutend genug. Im Osten wird die Ebene durch die Hügelreihen Dschebal Maqlub und Ain-as-Ssafra geschützt, hinter denen der Gomal oder Ghazir-su (der Bumadus der Alten) die Gegend abgrenzt. Im Westen bildet der Tigris die Grenze. Diese geographischen Verhältnisse sind im Auge zu behalten, denn sie haben bei der Wahl für die Anlage N.'s bedeutend mitgewirkt. Es bot nämlich diese Ebene eine vortreffliche militärische Position, die von allen Seiten durch Ströme geschützt war, indem diese die Stelle von Festungsgräben vertraten. Der Schutz, den der nördlich fließende Strom gewährte, war am wenigsten bedeutend, aber der Chosr-su konnte mit den übrigen Strömen durch Kanäle in Verbindung gesetzt und somit seine Bedeutung künstlich erhöht werden. Die Ebene selbst, durch Thau und Winterregen befeuchtet, kann noch durch das Wasser der Ströme leicht bewässert werden; sie ist daher fruchtbar und im Falle einer Belagerung können sich ihre Bewohner leicht vor Hunger schützen. Diese gesicherte Lage hat diese Ebene von jeher zum Schauplatze großer Ereignisse gemacht; Alexander der Große wie später der Kaiser Heraclius haben ihre wichtigsten Schlachten hier geliefert. Die ganze Gegend muß von frühe an sehr bewohnt gewesen seyn, denn sie ist ganz mit Hügeln bedeckt, die sicher von Menschenhand sind und Ruinen enthalten; die wenigsten sind aber noch untersucht, so daß man nicht mit Sicherheit behaupten kann, sie rührten alle aus der Zeit des alten assyrischen Reiches her.

Eine so wichtige militärische Position, wie die besprochene Ebene ist, konnte von einem so kriegerischen Volke, wie die alten Assyrer waren, nicht unbeachtet bleiben und die strategischen Rücksichten haben wohl bei der Anlage von N. mehr noch gewirkt, als die günstige Lage für den Handel, von der später die Rede seyn soll. Den Ort aber, wo das alte N. in dieser Ebene lag, kann man bestimmen mit Hülfe der noch zum Theil erhaltenen Festungswerke, welche dasselbe umgeben. Diese zeigen, daß man durch künstliche Kanäle die Stadt im Osten und Norden mit eben so breiten Wassergräben versehen hatte, wie man sie gegen Westen und Süden durch die natürlichen Ströme besaß. Gegen Osten hatte man sogar einen doppelten Graben angelegt, sey es, daß man von dieser Seite besonders einen Ueberfall befürchtete, oder, daß die Natur des Stromes es nothwendig machte, einen Abzugskanal zu graben, in dem man das überflüssige Wasser ablassen konnte. Dazu war die Stadt noch durch eine umgebende Mauer geschützt, an den Schleußen der Kanäle war dafür gesorgt, daß man eine genügende Heeresmacht versammeln und dieselben vertheidigen konnte**). Nach diesen genauen Messungen stellt sich die Größe des alten N. freilich weit kleiner dar, als Diodor angibt; sie beträgt nur

*) Cf. F. Jones: Topography of Ninive im Journal of the R. Asiatic Society of Gr. Britain and Ireland. T. XV, p. 297 ff.

**) Den genauen Plan über die Lage des alten Ninive, mit Angabe der noch erhaltenen Ruinen, findet man auf der ersten der drei Karten, welche der Abhandlung von Jones beigegeben sind.

etwa ein Achtel der dort angegebenen Größe. Jones vermuthet daher einen Schreibfehler bei Diodor, es scheint aber, als ob man den Namen N. auch in weiterem Sinne gebraucht und die ganze Ebene zwischen dem Zâb und Chosr-su damit belegt habe. An eine dicht zusammengebaute Stadt in unserem Sinne darf man ohnehin bei diesen altorientalischen Städten nicht denken, die einzelnen Häuser und Stadttheile waren durch die zwischen liegenden Gärten und Aecker oft weit von einander getrennt. — Die militärische Bedeutung aber war es nicht allein, was die Stadt N. groß machte, ihre Lage war vornehmlich auch wichtig für den Handel der alten Welt. Sie lag an der Stelle, wo sich, nach orientalischen Begriffen, Orient und Occident scheiden*); sie theilte die Vortheile, welche das heutige Mosul besitzt und hatte dazu noch mehrere andere. Der Verkehr mit dem in früher Zeit als Handelsstadt so bedeutenden Babylon war durch die Kanäle leicht gemacht, die Verbindung mit dem persischen Meerbusen wenigstens eine mögliche. Der Tigris kann nur an wenigen Stellen mit Sicherheit überschritten werden und diese wenigen Stellen liegen am oberen Laufe desselben, also in der Nähe von Ninive. Von da aus endlich kann man sowohl nach dem Osten als nach dem Norden einige bequeme Wege finden. Darum nennt auch Ezechiel (27, 23.) N. als Handelsstadt mit Tyrus zusammen, und Nahum (3, 16.) sagt, es habe diese Stadt mehr Kaufleute, als der Himmel Sterne. Der viel berühmte Reichthum N.'s wird durch seine blühenden Handelsverhältnisse leicht erklärlich. Mit dem Ende des assyrischen Reiches war aber auch N. dahin. Nach dem Zeugnisse Strabo's verschwand die Stadt mit dem Untergange des assyrischen Reiches vollkommen**). Xenophon, als er mit seinem kleinen Heere die ninivitische Ebene durchwanderte, fand bloß Ruinen: was er Mespila nennt, ist die Stadt Ninive, sein Larissa das jetzige Nimrud***). Die bedeutendsten Gebäude lagen ohne Zweifel in der Gegend des Tigris; dieser Fluß hat seine Richtung seit der Zerstörung von N. etwas geändert, früher bespülte er die Mauern von N.†).

Fragen wir nun nach den Bewohnern dieses Landes, so geht es mit dem Namen der Assyrer wie mit dem von Assyrien: ursprünglich wird man nur die Bewohner der Provinz Assyrien mit dem Namen Assyrer benannt haben. Später, bei der wachsenden politischen Bedeutung des Volkes, haben die Ansiedelungen viel dazu beigetragen, den Namen bekannt zu machen. Schon in früher Zeit finden wir Assyrer im Pontus und Cappadocien††). Diese ausgewanderten Assyrer gehörten natürlich zu demselben Geschlechte wie ihre zu Hause gebliebenen Brüder. Zu welchem Stamme gehörten aber diese? Dieß ist eine vielfach erörterte, selbst in unserer Zeit keineswegs mit Sicherheit erledigte Frage. Während die Einen die Assyrer zum semitischen Sprachstamme rechnen, wollen sie Andere den Indogermanen beizählen, noch Andere endlich ein Mischvolk in ihnen sehen, das aus Semiten und Indogermanen gemischt war. Die Grenzen der Landschaft Assyrien liegen so nahe an der Grenzscheide des semitischen und indogermanischen Völkergebietes, daß an sich eigentlich jede dieser drei Annahmen gleich wahrscheinlich ist. Seitdem aber die Entzifferung der assyrischen Inschriften begonnen hat, neigt sich mehr und mehr die Ansicht der Sachverständigen zu der Annahme hin, daß die Assyrer Semiten waren. Für diese Ansicht sprechen auch einige andere, sehr gewichtige Gründe. Die Völkertafel der Genesis (s. Gen. 10, 22.) zählt Aschur entschieden zu den Semiten, und es ist nicht glaublich, daß ein Israelit nicht gewußt haben solle, zu welchem Stamme die Assyrer gehörten. Ferner sprechen die Assyrer Jesaia 36, 11. hebräisch, aber sie werden von

*) Die Belege bei Tuch de Nino urbe. p. 31.

**) Strabo, XVI, p. 245. *ἡ μὲν οὖν Νίνος πόλις ἠφανίσθη παραχρῆμα μετὰ τὴν τῶν Σύρων κατάλυσιν.*

***) Cf. Anab. III, 4, 7—12. Die Bestimmung der Lokalitäten rührt von Tuch her (l. c. p. 41—43). Die neuern Untersuchungen von Jones stimmen vollkommen damit überein. Cf. p. 331. 332. seiner eben angeführten Abhandlung.

†) Jones l. c. p. 316 ff.

††) Die Belege bei Knobel: die Völkertafel. p. 153.

den Juden aufgefordert, aramäisch zu sprechen, ohne Zweifel, weil dieß ihre Muttersprache war. Da aus der eben angezogenen Stelle des Jesaias hervorgeht, daß die gewöhnlichen Juden das Aramäische nicht zu verstehen vermochten, wenn sie es nicht erlernt hatten, so erklärt sich daraus, wie die Assyrer an andern Stellen des A. T. ein Volk von dunkler Zunge genannt werden können (Jes. 33, 19). Wenn nun nach dem Gesagten wohl als wahrscheinlich angesehen werden darf, daß das assyrische Volk im Ganzen und Großen, als zum semitischen Stamme gehörig, betrachtet werden muß, so ist dagegen ein Einwurf der Gegner dieser Ansicht nicht außer Acht zu lassen: die überlieferten assyrischen Namen sind mit wenigen Ausnahmen nicht aus den semitischen Sprachen erklärbar. Dieß muß zugestanden werden, und nun fragt es sich, ob nicht das herrschende Geschlecht oder auch der herrschende Stamm von einer andern Nation entsprungen war, als die Masse des Volkes. Es liegt am nächsten, dabei an die Bewohner des benachbarten Persien zu denken, dessen mächtigste Stämme, Meder und Perser, nach dem Verfalle der alten semitischen Reiche am Euphrat und Tigris, die Herrschaft an sich rissen. Es könnten immerhin einzelne kraftvolle Clane dieser Stämme schon in früherer Zeit ihre Grenzen überschritten und sich der Herrschaft über die Semiten bemächtigt haben. Diese Ansicht, daß das herrschende Geschlecht N.'s iranischen Ursprunges gewesen sey, hat besonders Kunik in Petersburg zu begründen gesucht und der Geschichtschreiber der semitischen Sprachen, E. Renan in Paris, stimmt ihm bei. Der Schwerpunkt des Beweises der genannten Ansicht soll aber in den Eigennamen liegen und hier müssen wir ebenso entschieden verneinen, daß sie indogermanisch sind, wie Renan (und wie mir scheint mit Recht) für die Mehrzahl derselben den semitischen Ursprung in Abrede stellt. Die Versuche, solche Namen aus dem Indogermanischen, namentlich dem Persischen oder Sanskrit, zu erläutern, welche bis jetzt aufgetaucht sind, müssen entschieden als verfehlt bezeichnet werden. Eine weitere Möglichkeit ist nun aber noch, daß sie einem Volksstamme angehört haben, der weder semitisch noch indogermanisch ist. Daß ein solcher Volksstamm irgendwo in der Nähe seine Wohnsitze in früher Zeit aufgeschlagen hatte, zeigen die Inschriften der Achämeniden. Die zweite Gattung der Achämenideninschriften gehört einem Volke an, das gewiß weder indogermanisch noch semitisch war, dieß steht fest, wenn ich auch die Zuversicht, mit der man dieses Volk zu einem tatarischen macht, durchaus nicht theile, weil mir die sprachlichen Gründe dafür bei Weitem nicht ausreichend erscheinen. In welcher Gegend des persischen Reiches dieses Volk wohnte, ist freilich noch zweifelhaft, doch vereinigen sich manche Gründe, die für Susiana sprechen. In Susiana sind zumeist die Inschriften dieser Gattung gefunden worden, dort kennen auch die Alten schon fremde Ansiedler und Susa galt für eine Gründung des Memnon (die Belege bei Knobel: die Völkertafel, p. 249 ff.). Außer den Tataren kann dieses Volk auch etwa den afrikanischen Völkern angehört haben, selbst an die südindischen Völker zu denken, wäre nicht unmöglich. Es ist dieß eine sehr interessante ethnographische Frage, über welche erst die Zukunft mehr Licht verbreiten wird. Wir können hier bloß auf die Möglichkeit hinweisen, daß ein solches Volk über Assyrien ein Mal geherrscht und den Semiten von seiner Bildung mitgetheilt habe, wenn auch die letztere nicht so bedeutend war, als M. v. Niebuhr oder gar Rawlinson uns glauben machen wollen. Der Letztere will bei dieser Bevölkerung die Ursprünge der Religion und Bildung suchen. — Nach biblischen Nachrichten wird man wohl am geneigtesten seyn, in dieser Klasse der Bevölkerung Kuschiten zu sehen. Nach Gen. 10, 7. ff. gründet Nimrod, ein Sohn des Kusch, ein Reich zuerst in Babylon, dann auch ein Reich in N. Hierdurch wäre nun eine kuschitische, also äthiopische oder ägyptische Einwanderung in die Ebene am Euphrat und Tigris klar genug bezeugt und auch sonst sind Kuschiten als Einwohner Babylon's dem Alterthume nicht fremd. Diese fremde Einwanderung würde nun sowohl die auffallenden Eigennamen als auch den thatsächlich nachgewiesenen Zusammenhang zwischen Assyrien und Aegypten erklären. In welchem Verhältnisse freilich diese kuschitische Cultur zur einheimischen gestanden habe, welchen Einfluß sie auf die letztere aus-

übte, dieß ist eine Frage, die sich auf dem jetzigen Standpunkte unserer Kenntnisse von Assyrien nicht mit Sicherheit entscheiden läßt.

Die Geschichte des assyrischen Volkes ist, was auch im letzten Jahrzehnte zur Aufhellung derselben geschehen ist, noch immer mit tiefem Dunkel bedeckt. Sehen wir von den Keilinschriften ab, von welchen später die Rede seyn wird, so zerfallen unsere Quellen in zwei Klassen: die hebräischen und die klassischen, vereinbar sind beide nicht. Die hebräischen Berichte haben, nach ihrer äußern und innern Beglaubigung, jeden Anspruch auf hohes Vertrauen, ihre Autorität ist auch niemals in Zweifel gezogen worden. Unter den klassischen Autoren sind zwei als die hauptsächlichsten Gewährsmänner hervorzuheben: Ktesias und Herodot; der Letztere gibt nur einige wenige Nachrichten, die aber, wegen der bekannten Zuverlässigkeit Herodot's, höchst schätzbar sind, weit mehr gibt Ktesias, aber schon durch die Beschaffenheit seiner Berichte über Indien und Persien wird seine Glaubwürdigkeit verdächtig. Hierzu müssen wir nun die Angaben des Berosus rechnen, die in der in armenischer Uebersetzung erhaltenen Chronik Eusebius mittheilt. Vergleicht man alle die Nachrichten, so findet man, daß die wenigen Angaben des Herodot und Berosus mit den biblischen Berichten stimmen, während Ktesias allein steht. Aber, obwohl die Glaubwürdigkeit des Ktesias schon im Alterthume angefochten war, so sind doch die ausführlichern Berichte über assyrische Begebenheiten bei den Alten auf Ktesias zurückzuführen, ihre Glaubwürdigkeit also verdächtig*). Nach dem unverdächtigen Zeugnisse des Berosus regierte über Assyrien eine Semiramis und eine Reihe von 45 Königen während eines Zeitraumes von 526 (nach Herodot 520) Jahren und diese sind von 1273—747 vor Chr. Geb.**) zu setzen. Im Jahre 753 fielen die Meder, im Jahre 747 Babylon von Assyrien ab und so nach und nach alle übrigen Nationen, bis N. endlich 606 zerstört ward. In diesen Zeitraum vom Jahre 1273—747 müssen nun die in den biblischen Büchern genannten Herrscher gesetzt werden.

Als Stifter des assyrischen Reiches gilt gewöhnlich Ninus. Obwohl schon der Name, der so genau an Ninive anklingt, verdächtig ist, so beruht er doch nicht allein auf dem Zeugnisse des Ktesias, denn auch Herodot erwähnt ihn und nennt ihn einen Sohn des Bel. Ob aber seine näheren Lebensumstände mythisch oder bloß sagenhaft ausgeschmückt seyen, läßt sich jetzt nicht mehr bestimmen; Ktesias erzählt, daß Ninus zuerst den König der Babylonier besiegt habe, dann auch die Armenier und die Meder. Während eines siebenjährigen Krieges unterwarf er sich die Völker Kleinasiens und im Norden des Pontus. Hartnäckiger war der Kampf gegen Bactra, wo eine wohl besetzte und gut vertheidigte Burg seinen Siegeslauf zu hemmen drohte***). Mit Hülfe einer kühnen Frau, Semiramis, gelang es ihm, Herr der Burg zu werden; zum Danke dafür erhob er sie zu seiner Gemahlin, ungeachtet des Widerstrebens ihres früheren Gemahls, Menon, der sich aus Verzweiflung den Tod gab. Nach dem Tode des Ninus übernahm Semiramis selbst die Regierung des assyrischen Reiches. Ihren Ruhm suchte sie durch neue Eroberungen zu vergrößern und unternahm zu dem Ende einen Zug nach Indien. Anfangs war sie siegreich, aber es gelang dem indischen Könige Stabrobates†), sie so erfolgreich zu schlagen, daß sie in ihr Land zurückfliehen mußte. Dort übergab sie ihrem Sohne Ninyas das Reich und wurde bald darauf ermordet oder, nach andern

---

*) Die Gründe findet man zusammengestellt bei **Brandis**: **rerum Assyriarum tempora emendata** (Bonn, 1853). p. 20 ff. und bei Niebuhr: Geschichte Assur's. p. 3.

**) Cf. Brandis: Ueber den historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften. p. 13.

***) Cf. oben.

†) Man hat diesen Namen früher mit Sanskrit **Sthavirapatis** oder **Sthâvarapatis**, d. i. Herr des Festlandes, verglichen. A. Weber (Indische Skizzen, p. 15.) schlägt dafür das iranische **staorapatis**, Herr der Stiere, vor. Auf keinen Fall liegt in der Richtigkeit des Namens irgend ein Beweis für die Richtigkeit der Erzählung, in der dieser Name vorkommt. Er kann recht gut auch später eingeführt worden seyn.

Nachrichten, zu den Göttern entrückt. Auf das Unwahrscheinliche der ganzen Erzählung braucht wohl nicht besonders aufmerksam gemacht zu werden. Nach der ferneren Erzählung des Ktesias regierte das Geschlecht der Semiramis (die Derketaden) in ununterbrochener Reihenfolge fort, bis auf Belochos; wir wissen von allen diesen Fürsten nichts weiter, als daß sie die Herrschaft über Assyrien und Medien, Baktrien und Babylonien besessen haben sollen. Um 800 wurde Belochos von seinem Gärtner Balatoras gestürzt; letzterer gründete eine neue Dynastie. Diese neue Dynastie scheint sich nicht ohne Schwierigkeit befestigt zu haben, so nennt Hosea (10, 14.) einen König Schalman, der sich Arbela, also eine Stadt des eigentlichen Assyriens, noch unterwerfen mußte. Um diese Zeit war es, wo die Assyrer anfingen, ihre Eroberungen nach dem Westen auszudehnen und dadurch haben wir glaubwürdigere Nachrichten über einige ihrer Könige, als die bisherigen gewesen sind. Die Verhältnisse der westlichen Staaten erleichterten diese Eroberungen sehr. In Syrien bestand kein großes Reich, sondern nur verschiedene, durch kein gemeinsames Band verbundene Städte regierten sich selbst, Palästina war in die beiden Reiche Israel und Juda getheilt, welche, anstatt sich gegenseitig zu helfen, nur einander Verlegenheiten zu bereiten suchten. Der assyrische König Phul war der erste, von dem Eroberungen in Palästina erwähnt werden (769 bis 759). Er hatte sich den israelitischen König Menahem dienstbar gemacht und obwohl dieser eingewilligt hatte, ihm einen Tribut von 1000 Talenten Silber zu bezahlen, so konnte er doch nicht verhindern, daß, aus uns unbekannten Gründen, ein Theil der Einwohner des transjordanischen Landes, namentlich von Basan, in die Gefangenschaft geführt wurde (2 Kön. 15,19. 1 Chr. 5,26). Phul verpflanzte dieselben zum Theile nach Mesopotamien, zum Theile auch in das assyrische Stammland, nach Chalonitis. Dieß geschah etwa 770—760 v. Chr. Gefährlicher noch war die Einmischung des assyrischen Königs Tiglat-Pilassar in die Streitigkeiten der syrischen und palästinensischen Herrscher. Der jüd. König Achas richtete, hart bedrängt von der Uebermacht der verbündeten Könige von Israel und Damaskus, ein Hülfsgesuch an den eben genannten König von Assyrien und versprach ihn dafür als Herrn anzuerkennen. Die erbetene Hülfe wurde gewährt. Tiglat-Pilassar rückte gegen Damaskus und zerstörte es; Rezin, der König von Damaskus, wurde getödtet und der König von Israel, Pekah, konnte nur durch schleunige Unterwerfung der Vernichtung entgehen. Wenn auch der König selbst durch seine Unterwürfigkeit dem schlimmsten Schicksale entging, so konnte er doch nicht verhindern, daß ein Theil des Stammes Naphtali, sowie die Bewohner von Gilead gefangen nach Assyrien weggeführt wurden (740 v. Chr.). Diese Kriegszüge, welche das Königreich Israel verheerten, hatten dazu gedient, das kleine Reich Juda zu schützen, aber auch in vollkommene Abhängigkeit von seinem mächtigen Beschützer zu bringen. Beide Reiche eilten nun unaufhaltsam ihrem Untergange entgegen. Pekah's Ansehen in Israel war durch die unglücklich geführten Kriege ganz erschüttert; er wurde ermordet; aber sein Nachfolger Hosea verpflichtete sich, denselben Tribut zu zahlen, wie sein Vorgänger. Längere Zeit hielt er dieses Versprechen, als aber Salmanassar, der Nachfolger Tiglat-Pilassars, die Stadt Tyrus unglücklich belagerte, glaubte er den günstigen Augenblick gekommen, der ihn für immer aus der assyrischen Abhängigkeit befreien sollte. Auf den Schutz Aegyptens vertrauend, suchte er sich der Entrichtung des bedungenen Tributes zu entziehen. Aber Salmanassar erhielt rechtzeitig Nachricht von dem Vorhaben Hosea's; er eilte herbei, nahm Hosea gefangen und überzog das ganze Land mit assyrischen Truppen. Die Einwohner wurden gefangen fortgeführt, nachdem das ganze Land erobert und zuletzt auch Samaria, nach dreijährigem Widerstande, gefallen war (719 v. Chr.). — Trotz dieses warnenden Beispiels versuchte auch das Reich Juda das unerträgliche Joch des assyrischen Königs abzuschütteln. Wenige Jahre nach dem Falle Israels trug sich Hiskia, König von Juda, mit ähnlichen Gedanken. Auf die Nachricht davon rückte Sennacherib, der Nachfolger Salmanassars, in Juda ein und nur ein schwerer Tribut (300 Talente Silber und 30 Talente Gold) vermochten ihn zu beschwichtigen und das gänzliche Verderben von Juda abzuwenden. Als aber

Sennacherib außer allen diesen schweren Opfern noch die Uebergabe Jerusalems verlangte, da beschloß Hiskia es lieber zum Aeußersten kommen zu lassen, als diesem Verlangen nachzugeben. Der schleunige Rückzug Sennacherib's in sein Land, der ganz wohl beglaubigt ist, dessen Ursache aber von verschiedenen Schriftstellern verschieden angegeben wird, rettete dieses Mal noch den König von Juda, um so mehr, als Sennacherib wegen innerer Zerwürfnisse und wegen seines bald folgenden Todes nicht an Wiederholung des Zuges denken konnte. Es scheint, als ob das Unglück, das den Sennacherib vor Jerusalem betroffen, mehr als einem Volke den Muth zum Abfalle gegeben habe. Alle Nachfolger des Sennacherib, mit Ausnahme Assarhadons, scheinen nicht kräftig gewesen zu seyn, und so gelang es endlich den vereinten Bemühungen der Meder und Babylonier das Reich von N. zu vernichten und die Stadt N. zu zerstören (606 v. Chr.). Wie der Anfang, so ist auch das Ende des assyrischen Reiches in Dunkel gehüllt. Nach Ktesias soll sich Sardanapal, der letzte König von Assyrien, mit seinen Frauen und allen Schätzen verbrannt haben. Es ist aber mehr als zweifelhaft, ob dieser Bericht wahr ist.

Wir geben nur zweifelnd auch die Resultate der Forschungen, welche die Studien der assyr. Keilinschriften bis jetzt der assyrischen Geschichte zugeführt haben. Vieles, ja das Meiste läßt sich nicht einmal prüfen, bis sowohl die assyrischen Inschriften selbst allgemein zugänglich gemacht sind, als auch Rechenschaft über das Verfahren abgelegt ist, das man bei der Entzifferung im Einzelnen befolgte. Es läßt sich im Voraus mit Gewißheit behaupten, daß nicht alle die Resultate, die uns geboten werden, vor dem Richterstuhle einer strengen philologischen Kritik werden bestehen können, eben so unzweifelhaft aber ist es schon jetzt, daß bereits ein guter Anfang gemacht und Vieles richtig bestimmt worden ist. Was das Vertrauen zu den jetzt mitzutheilenden Resultaten noch bestärken kann, ist der Umstand, daß dieselben von zwei Forschern herrühren, die ganz unabhängig von einander arbeiteten: Rawlinson in Bagdad und Dr. Hincks in Irland*). Das wichtigste Faktum war die Bestimmung der Chronologie. Diese wurde dadurch möglich, daß die beiden Namen Samaria und Beth Chomri (d. i. Haus des Omri), sowie der Name Jehu in den Annalen des unten zu erwähnenden Königs Divanubara gelesen wurde. Letzteren Namen entdeckten beide Forscher gleichzeitig, ohne etwas von einander zu wissen. Hierdurch wird es denn nun möglich, diesem Könige Divanubara seine Stelle anzuweisen und auch die übrigen Könige zu gruppiren. Das assyrische Reich wurde nach Rawlinson von einem Könige gegründet, der um das Jahr 1250 v. Chr. regierte und nach der Göttin Derceto benannt war. Rawlinson vermuthet, dieser König möge N. erbaut haben, aber es gibt hierfür keinen direkten Beweis, Hincks und Layard nehmen daher an, daß N. damals schon längst bestand. Die Nachrichten über das Reich von N. bleiben aber noch fragmentarisch bis in das zehnte Jahrhundert. Etwa ein Jahrhundert nach dem Könige, den wir eben erwähnt haben, baute ein anderer assyrischer König, Divanucha, eine Stadt an der Stelle des heutigen Nimrud; diese erhielt, nach Rawlinson, den Namen Calah. Beide Orte waren königliche Wohnplätze. Die Namen des Sohnes wie des Enkels dieses Divanucha kommen zwar auch auf den Monumenten vor, aber es ist noch nicht gelungen, dieselben mit Sicherheit zu lesen. Rawlinson glaubt, daß ihre Namen den beiden Eigennamen Mardocempad und Mesessimordakus entsprechen möchten, da beide im Kanon des Ptolemäus vorkommen. — Der nächste König, von dem wir wissen, muß im eilften Jahrhundert regiert haben. Er war nicht der unmittelbare Nachfolger der beiden vorhergehenden, scheint aber nicht durch einen zu langen Zwischenraum von ihnen getrennt zu seyn. Den Namen liest Rawlinson zweifelnd Anak-bar-beth-hira. Er ist der Erste, der Eroberungen machte, seine Thaten sind auf einer Platte eingegraben, die zu Nimrud gefunden wurde. Der König rühmt sich, daß

*) Ueber Dr. Hincks Entzifferungen vergl. man Layard: Discoveries. p. 613 ff. Zur Kritik der Inschriftenerklärung vergleiche man auch die oben angeführte Schrift von J. Brandis: über den historischen Gewinn &c.

er seine Eroberungen bis zum mittelländischen Meere ausgedehnt habe, doch scheint er weder Syrien noch Kleinasien, noch auch Medien besessen zu haben; es umfaßte das assyrische Reich im eilften Jahrhundert nur Mesopotamien, Assyrien und Babylonien, nach Armenien scheinen damals die ersten Einfälle gemacht worden zu seyn. Medien wurde erst von Sennacherib erobert, der ausdrücklich sagt, daß seine Ahnen niemals diese Gegend unterjocht hätten*). Zusammenhängender wird die Dynastienreihe vom zehnten Jahrhundert an und erstreckt sich von da in ununterbrochener Folge bis 606 vor Christo. Der erste der hier zu nennenden Könige heißt Adrammelech I, der kurz nach dem Tode Salomo's den Thron bestiegen haben muß. Sein Sohn führt den Namen „Sklave des Mars", die Lesung ist unsicher (vielleicht lautet der Name Anaku-merodach). Weder von dem zuerst noch von dem zuletzt genannten Könige sind bis jetzt Monumente gefunden worden, doch war der letztere gewiß ein bedeutender Krieger. Etwa um 930 v. Chr. wurde Sardanapal (Assar-addan-pal nach Rawlinson, Assurakhbal nach Hincks) König von Assyrien. Er stellte die Stadt Calah wieder her, die sein Vorfahre Divanucha gebaut hatte und von ihm stammt der Nordwestpalast zu Nimrud, dem wir die schönsten assyrischen Monumente verdanken. Dort finden sich auch Berichte über seine Kriegszüge. Er scheint diese durch Syrien bis an das mittelländische Meer, im Süden bis über Babylon hinaus, nördlich aber nach Kleinasien und Armenien ausgedehnt zu haben. Den Namen seines Sohnes las Rawlinson früher Temenbar, jetzt Divanubara (Hincks Divanubar), d. i. der vom Divan oder Herkules Geliebte. Seine Kriegsthaten sind auf einem, im Schutte zu Nimrud gefundenen, schwarzen Obelisken beschrieben; wichtig ist, daß er mit Jehu, König von Israel, Krieg führte und von ihm Tribut erhalten haben soll. Wiederholt führte er auch Kriege mit Benhadad, König von Syrien und Sahulina, König von Hamath und „den zwölf Königen, welche die obere und untere See inne hatten". Bei dieser Expedition führte er 120,000 Krieger in's Feld. Er residirte abwechselnd zu Calah (Nimrud) und Ninive und trug viel zur Verschönerung beider Städte bei. Der Obelisk berichtet die Ereignisse bis zu dem 32. Jahre seiner Regierung, wie lange er ferner noch regierte, ist nicht zu sagen. Seine beiden Nachfolger sind Schamas-Adar (Schamschiaw bei Hincks) und Adrammelech II, vom Ersteren ist nichts bekannt, als der Name, der Letztere errichtete Paläste zu Calah und zu Ninive. So berichtet Rawlinson, anders aber faßt Hincks diese Nachricht der Inschriften. Nach ihm hatte Assur-akh-bal, der Vater Divanubars, noch einen Bruder, der aber nicht in Assyrien, sondern in Mesopotamien regierte (das Reich war damals getheilt). Der Sohn dieses Bruders war es, der auf Divanubar folgte und dann das Reich auf seinen Sohn vererbte. Nach einer sehr verstümmelten Inschrift will Hincks hier noch zwei andere Könige, Baldasi und Ashurkish, einschalten; die Sache ist aber unsicher.

Nach dem Tode von Adrammelech II tritt ein Intervall ein, das allein in dieser ganzen Periode der assyrischen Geschichte dem Zweifel unterworfen ist. Es fragt sich nämlich, ob der Herrscher, den die biblischen Nachrichten Phul nennen, unmittelbar auf Adrammelech II gefolgt sey, oder ob ein König, dessen Namen verloren gegangen ist, zwischen beiden geherrscht habe. Der Tod Phul's wird in das Jahr 747 v. Chr. gesetzt. Adrammelech II muß spätestens an den Schluß des neunten Jahrhunderts gesetzt werden. Der Zeitraum von da bis zum Tode des Phul scheint zu lange für die Regierungsdauer eines einzigen Fürsten und so dürfte denn ein uns unbekannter Regent anzunehmen seyn, dessen Regierung sich etwa von 800 — 770 v. Chr. erstreckt hätte. Phul dürfte daher ziemlich gleichzeitig mit Menahem zur Regierung gekommen seyn und Hincks will diesen Namen (Minnahimi) auch auf einer Inschrift dieses Königs gelesen haben. Phul's Namen findet sich nirgends auf den Inschriften, wie überhaupt die Denkmale dieses Königs arg verstümmelt wurden, als sie aus dem Centralpalaste nach dem Südwestpalaste gebracht und dort als Baumaterial verwendet wurden. Auch ob mit

*) Cf. Rawlinson im Journal of the R. As. Society. T. XV, p. 243.

Phul die erste Dynastie erlosch oder nicht, bleibt ungewiß. Niebuhr*) will Tiglatpilassar noch zur ersten Dynastie ziehen, sey es, daß Phul diesen Namen führt oder daß es der Name des Königs ist, der auf ihn folgte. Der Grund, den er dafür angibt, scheint mir sehr annehmbar. Der erste Theil des Namens ist nach Rawlinson identisch mit Tarkat, d. i. Derceto. Nun ist aber diese Göttin die Schutzpatronin der ersten Dynastie, welche darum auch die Dercetaden heißen, in der zweiten Dynastie kommt ihr Name nicht vor, es möchte darum gerathen seyn, den genannten König noch zur ersten Dynastie zu zählen.

Die Annahme einer zweiten Dynastie — der Assaraiden, wie sie Niebuhr nennen will — ist nach den Inschriften nicht gerade nothwendig, aber doch nach den Nachrichten der Alten. Der erste König dieser Dynastie ist ohne Frage Sargina, der Sargon des Jesaias. Daß dieser König die Namen seiner Vorfahren so selten nennt, spricht auch dafür, daß sie keine Könige waren, auf einer der Inschriften nennt er jedoch seinen Vater und Großvater (Nebosiphuni und Chilapel nach Rawlinson). Seine Thaten können aus den bis jetzt bekannten Inschriften nicht mit Sicherheit angegeben werden, da die Annalen in seinem Palaste zu Khorsâbâd bloß bis in's 15. Jahr seiner Regierung reichen. Eine Inschrift, die einen Zug Sargina's nach Samaria beschreibt, ist leider zerstört; auf einer andern (Taf. 145 in Botta's großem Werke) soll er sagen, daß er 27,280 Israeliten in die Gefangenschaft geführt habe. Nach Rawlinson starb Sargina im J. 716 und muß also, wenn er gleich im J. 747 zur Regierung kam, 31 Jahre regiert haben. Sein Sohn und Nachfolger war gewiß Sennacherib, über dessen Regierung aber die Materialien noch nicht vollständig beisammen sind; drei Dokumente, nämlich zwei Thoncylinder und die Inschrift auf einem Paare der geflügelten Stiere führen seine Regierung bis in's achte Jahr. Gleich im ersten Jahre seiner Regierung beginnen seine Kämpfe gegen einen Merodach-baladan, der in Kar-Dunyas wohnte, und gegen die Truppen von Susiana, aus welchen dessen Heer bestand. Es ist dieß derselbe Fürst, der die Gesandtschaft an Hiskia schickte. Die meisten der von Sennacherib bekriegten Völker kennen wir nicht einmal dem Namen nach; er hatte viel mit den Medern zu thun, die er zum ersten Male unterwarf, denn er sagt ausdrücklich, daß sie keinem seiner Vorfahren unterthan waren. „Im dritten Jahre, fährt er fort zu berichten, zog ich in das Land der Chetta (Chittiten), Luliya, der König von Sidon (Elulaeus bei Menander), hatte das Joch der Lehnspflicht abgeworfen. Bei meinem Anzuge von Abiri floh er nach Yetnan, das an der Seeküste liegt. Ich eroberte sein ganzes Land. Die Plätze, welche sich mir unterwarfen, waren: Sidon die große und Sidon die kleine, Beth-Zitta, Saripat, Mahallat, Husuva, Akzib und Akka. Ich erhob Tubaal auf den Thron an die Stelle Luliyas und legte ihm den geregelten Tribut auf. Die Könige der Seeküste alle erschienen vor mir in der Nähe der Stadt Husuva oder Tyrus und brachten mir ihren Tribut dar. . . . Sitka von Ascalon, welcher nicht kam, um mir seine Huldigung zu beweisen, ihn, die Götter seines Hauses und seine Schätze, seine Söhne und seine Töchter und seine Brüder vom Hause seines Vaters ließ ich ergreifen und führte sie nach Ninive weg. Ich setzte einen andern Fürsten auf den Thron von Ascalon und legte ihm den geregelten Tribut auf. Die Edlen und das Volk von Ekron, nachdem sie ihren König Haddiya und die assyrischen Truppen, welche die Stadt besetzt hielten, vertrieben hatten, schlossen sich an Hezekia von Judäa an und zollten ihre Verehrung seinem Gotte (der Name ist verloren gegangen). Die Könige von Aegypten sandten ebenfalls Reiterei und Fußvolk von dem Heere des Königes von Mirucha, deren Haufen nicht zu zählen waren. In der Nähe der Stadt Allachish bot ich ihnen die Schlacht an. Die Führer der Kohorten und die jungen Leute des Königs von Aegypten, sowie die Führer der Kohorten des Königs von Meroë erschlug ich in der Gegend von Lubana. Darauf zog ich gegen die Stadt Ekron und, da die Häuptlinge des Volkes sich gedemüthigt hatten, gewährte ich

*) Cf. M. v. Niebuhr: Geschichte Assur's und Babel's. p. 131 ff.

ihnen Aufnahme in meine Dienste; die jungen Leute aber führte ich als Gefangene fort, um die Städte Assyriens zu bewohnen. Ihre Habe und ihre Reichthümer plünderte ich bis zu einem kaum zu nennenden Werth. Dann führte ich ihren König Haddiya von Jerusalem zurück und setzte ihn wieder in seine frühere Herrschaft über sie ein, indem ich ihm den geregelten Tribut des Reiches auferlegte; und weil Hezekia, der König von Judäa, sich meinen Befehlen nicht unterwarf, nahm und plünderte ich 46 seiner befestigten und zahllose kleinere, von ihnen abhängige Städte. Doch ließ ich ihm Jerusalem, seine Hauptstadt und einige der unbedeutenderen Plätze in ihrer Umgebung (hier folgt eine beschädigte Stelle, deren Sinn zweifelhaft ist). Die Städte, welche ich genommen und geplündert hatte, entzog ich dem Reiche Hezekia's und vertheilte sie unter den Königen von Asdod und Ascalon und Ekron und Gaza, und nachdem ich so in das Gebiet dieser Fürsten eingedrungen war, legte ich ihnen einen verhältnißmäßig erhöhten Tribut, im Vergleich mit dem, den sie früher entrichtet hatten, auf. Und weil Hezekia sich immer noch weigerte, mir zu huldigen, entführte ich die ganze Bevölkerung, die ansässige wie die umherziehende, welche um Jerusalem herum wohnten, mit 30 Talenten Goldes und 800 Talenten Silbers, die Schätze der Vornehmen des Hofes Hezekia's, und ihrer Töchter, mit den Beamten seines Palastes, männlichen und weiblichen Sklaven. Ich kehrte nach Ninive zurück und betrachtete diese Beute als den Tribut, den er sich weigerte, mir zu zahlen."

Dieß ist die denkwürdige Stelle in der Inschrift, welche auf die bekannte Belagerung Jerusalem's unter Hezekia anspielt und die ich deßwegen nach Rawlinson's Mittheilung vollständig hergesetzt habe. Daß Sennacherib über den Rückzug selbst nur summarisch spricht, kann nicht auffallen, da er in seinen Berichten nicht geneigt ist, von Unglücksfällen zu sprechen. Die frühere Ansicht, daß Sennacherib sofort nach seinem Rückzuge ermordet worden sey, kann nun durch die Inschriften als widerlegt angesehen werden, die noch mehrere Jahre weiter gehen. Die Magerkeit der Ereignisse aber in den nächstfolgenden Jahren deutet uns zur Genüge an, wie schwer die Folgen des Unheils waren, das den König von Assyrien betroffen hatte. — Sennacherib's Nachfolger war Esarhaddon, dessen Name auf den Monumenten, nach der gewöhnlichen Geltung der Zeichen, Assur-ach-as lauten müßte, auf einem Cylinder jedoch steht deutlich Assur-ach-adana. Er baute außer dem Südwestpalaste zu Nimrud, von dem schon die Rede war, noch einen andern, in der Gegend des jetzigen Ruinenhügels Nebbi-Yunus und einen dritten für seinen Bruder in einer Stadt Tarbisi. Wichtige Nachrichten sollen auch seine Inschriften enthalten, doch besitzen wir noch keine Auszüge aus denselben, es wird uns bloß gesagt, daß er ganz Asien zwischen dem persischen Golf, dem kaspischen und dem mittelländischen Meere mit seinen Kriegsheeren überzogen habe. Es läßt sich annehmen, daß er etwa 668 vor Chr. gestorben sey. Sein Sohn scheint den Namen seines Vaters geführt zu haben, er hinterließ eine Menge von Denkmälern, die geschichtlichen beziehen sich bloß auf seine Kriege mit Susiana. Während seiner Regierung muß der Tod des Fravartis oder Phraortes stattgefunden haben. Der Name seines Sohnes ist noch nicht entziffert, er ist der letzte König, von dem wir Monumente haben, ob er auch der letzte König von N. war, ist ungewiß, aber doch wahrscheinlich.

Nach allen Berichten die wir haben, erscheinen uns die Könige Assyriens als große Eroberer. Ein kriegerisches Volk, wie die Assyrer waren, mochte allerdings von seinem Herrscher erwarten, daß er sie zu stets neuen Thaten führe. Doch hat die Nothwendigkeit gewiß sehr viele dieser Kriegszüge bedingt. Das Band, welches die eroberten Provinzen mit dem herrschenden Lande verband, war ein äußerst loses; die meisten Länder blieben gegen Zahlung eines Tributes unter ihren einheimischen Fürsten. Die Empörungen nahmen kein Ende, und war nur ein Empörer siegreich, so konnte er sicher seyn, Nachfolger zu finden. Es war die Pflicht der Selbsterhaltung, welche die assyrischen Könige antrieb, jeden Abfall zu rächen und die Gelüste nach Unabhängigkeit zu ersticken.

Es ist bekannt genug, daß während der letzten zehn Jahre Engländer und Franzosen, Layard und Botta, die Trümmer der altassyrischen Paläste wieder aus dem Schutte hervorgezogen haben, unter dem sie seit der Zerstörung von N. verborgen gelegen hatten. Es ist hier nicht der Ort die Geschichte dieser Ausgrabungen zu erzählen, über welche seiner Zeit auch die deutschen Zeitungen genugsam berichtet haben *), wohl aber dürfte es nöthig seyn, ehe wir uns zu den Resultaten dieser Ausgrabungen wenden, die Frage aufzuwerfen, welches Recht wir denn haben, die zu Tage geförderten Alterthümer für Reste altassyrischer Vorzeit anzusehen? Der Gründe hierfür gibt es mehrere. Erstens: die Schrift. In der Schriftart, in welcher die Inschriften geschrieben sind, welche die Wände der ausgegrabenen Paläste bedecken — der Keilschrift — ist bis jetzt kein Denkmal vorhanden, das jünger wäre, als Alexander der Große. Mit der Zeit der Achämeniden scheint der Gebrauch der Keilschrift außer Gebrauch gekommen zu seyn. Die Schrift der Achämeniden selbst aber, die persische Keilschrift, kennen wir genau und wissen, daß sie eine bloße Buchstabenschrift ist, während alle übrigen Arten, auch die assyrische, schon der Menge der Zeichen nach, Sylbenschriften seyn müssen. Es spricht nun aber alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die verwickeltern Arten der Schrift älter seyen, als die verhältnißmäßig einfache persische, dadurch werden wir nun von selbst zu der Annahme gedrängt, daß diese Schrift einem Volke angehöre, das älter ist, als das persische. Die Vermuthung nun, daß diese Denkmäler etwa babylonisch seyn könnten, wird dadurch abgewiesen, daß wir die Lage und Ruinen Babylon's genau kennen und daß die dort gebrauchte Keilschrift eine etwas verschiedene Abart bildet. Es entscheidet aber zweitens bei der Frage zwischen Babylon, Medien und Assyrien schon die Lage der Ruinen zu Gunsten des letzteren Reiches; denn diese stimmt, wie wir bereits gesehen haben, vollkommen zu den Grenzen, welche der alten Landschaft Assyrien gegeben werden, und wir wissen, daß nach der Zerstörung N.'s dort keine bedeutende Stadt gebaut wurde, der die genannten Ruinen angehören könnten. Für das Alter der Ruinen spricht nun aber drittens auch die oben angeführte Stelle Xenophon's, aus dessen Berichte hervorgeht, daß er die Ruinen bereits genau in demselben Zustande antraf, wie Layard und Botta; sie müssen also um ein Bedeutendes früher zerstört worden seyn. Es ist darum nichts weniger als gewagt, wenn wir annehmen, daß diese Ruinen zu dem alten Ninive gehörten, und es hat sich auch die allgemeine Ansicht dafür entschieden.

Von den vielen Trümmern aus jener Zeit, die sich in den Ebenen des Tigris zerstreut vorfinden, sind noch die wenigsten untersucht. Die großen Ruinen, denen eine genauere Aufmerksamkeit geschenkt worden ist, liegen alle in der Gegend der heutigen Stadt Mosul. Die vorzüglichsten darunter sind 1) die von Nimrud. Nimrud ist eine künstliche Terrasse von Menschenhand, auf der früher einmal mindestens neun Gebäude standen. Treppen führen von dieser Terrasse nach dem Tigris hinab. In der nordwestlichen Ecke der Terrasse stand ein hoher Thurm, den Layard für das von den Alten erwähnte Mausoleum des Ninus halten will, nebenan sind zwei kleine Tempel mit Götterbildern. An der Nordwestseite der Terrasse lag ferner a) der sogenannte Nordwestpalast, mit der Hauptfronte gegen Norden, der älteste aller bis jetzt entdeckten assyrischen Paläste. Der nächste Palast, an den man gegen Süden kommt, ist b) der Südwestpalast. Er wird von den Entzifferern der Inschriften dem Esarhaddon zugeschrieben; er ist sehr prachtvoll, der große Saal in demselben ist 220 Fuß lang und etwa 100 Fuß breit. Am nördlichen Ende desselben ist der große Eingang, von zwei kolossalen geflügelten Stieren bewacht. Um den Saal herum liegen kleinere Zimmer. c) Der Südostpalast ist dem Enkel des Esarhaddon zugetheilt; hinsichtlich der Größe wie des Baumaterials steht er weit unter den beiden früher genannten Gebäuden. Er enthält keine

*) Vollständige Berichte über die englischen Ausgrabungen enthalten die Werke von Layard: Nineveh and its remains. London, 1849. 2 Bde. und Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon. London, 1853. Die Ausgrabungen von Botta und Layard findet man auch ziemlich ausführlich beschrieben bei Bonomi Nineveh and its palaces. London, 1852.

großen Säle, sondern nur kleinere Zimmer, die mit gewöhnlichen Sandsteinen ausgelegt sind. Die Eingänge werden nicht von geflügelten Thieren bewacht, und es gehört dieß Gebäude offenbar in die Zeit des Verfalles der assyrischen Kunst, wie des assyrischen Reiches. Spuren eines älteren Gebäudes finden sich unter diesem Palaste. d) In der Mitte der Terrasse sind noch Spuren eines andern Palastes, den man den Centralpalast genannt hat. Der Name des Königs, der ihn erbaute, wird Divanubara oder Divanubar zu lesen seyn, aber das Gebäude wurde später von Phul oder Tiglat-Pilassar gänzlich umgebaut. Esarhaddon hat diesen Palast gründlich zerstört, da er aus demselben die Materialien zur Erbauung des seinigen nahm; nicht einmal den allgemeinen Plan des Gebäudes vermag man mehr anzugeben. — 2) Einer späteren Zeit, als der Nordwestpalast, gehört das Gebäude, welches der französische Konsul Botta zu Khorsâbâd gefunden hat. Erbauer desselben ist Sargon, der Vater des Sennacherib, den Rawlinson mit Salmanassar identifiziren wollte, während Hincks den biblischen Salmanassar für den Vater des Sargon hält. 3) Der Palast von Kujundschik ist von Sennacherib selbst erbaut. 4) Außerdem sind noch Paläste in dem Hügel von Nebbi-Yunus, Mosul gegenüber, dort durften aber bis jetzt keine Nachgrabungen angestellt werden, weil den Muhammedanern der Umgegend jener Hügel für das Grab des Propheten Jonas gilt und es für Sünde gehalten wird, dasselbe zu entweihen. — Zahlreiche kleinere Ruinenhügel erwähnt Layard in der Beschreibung seiner zweiten Reise, da sie aber keine nennenswerthe Ausbeute geliefert haben, so sind sie hier nicht von Wichtigkeit.

Wir haben eben gesehen, daß die assyrischen Paläste aus sehr verschiedenen Zeiten herrühren. Auch die assyrische Kunst bestätigt dieß Ergebniß der Inschriften. Schon eine oberflächliche Betrachtung lehrt, daß der Karakter der Kunstwerke im Nordwestpalaste zu Nimrud ein ganz anderer ist, als in den übrigen Palästen, und zwar zeigt sich nicht ein Fortschritt zum Bessern, sondern ein Verfall der assyrischen Kunst, die bereits auf den Monumenten zu Nimrud ihren Gipfelpunkt erreicht hat. Die Monumente des Nordwestpalastes sind in ihrer Auffassung großartiger, aber die späteren sorgfältiger in der Ausführung. — Das Material, aus dem die Gebäude N.'s zumeist aufgeführt wurden, war durch die Verhältnisse der Gegend bestimmt und wahrscheinlich dazumal schon ganz dasselbe, wie heute. Der lehmige Boden, aus dem das Land besteht, eignet sich vortrefflich zu Material für Backsteine, in der Sonne getrocknet, werden diese fest genug, um als Baumaterial dienen zu können. Natürlich aber sind Gebäude von solchen, nicht gebrannten Ziegeln, Backsteinen u. s. w. auch der schleunigen Zerstörung ausgesetzt; wenn nicht beständig durch Reparaturen nachgeholfen wird, verschwinden sie in wenig Jahren buchstäblich von der Erde. Aus diesen Verhältnissen erklärt es sich denn hinreichend, warum wir von den weniger wichtigen und soliden Gebäuden des alten N. gar keine Spur mehr übrig haben, während die mehr soliden Bauten, die theilweise von Stein aufgeführt wurden, erhalten blieben. Die nahen Berge liefern auch Steine und namentlich eine Art Gyps oder Alabaster, der sehr weich ist und sich leicht bearbeiten läßt, der aber namentlich von Feuchtigkeit leicht angegriffen wird. Aus diesem Alabaster bestehen zumeist die Basreliefs und sonstigen Kunstwerke, mit denen jetzt die Museen von Paris und London geziert sind. Als Holz gebrauchte man vorzüglich Pappel- und Palmenholz, beides leicht zerstörbar und darum selten erhalten, in seltneren Fällen wandte man jedoch auch Cedernholz an, das von weither, wahrscheinlich vom Libanon, gebracht worden seyn muß, solche Cedernbalken haben sich noch in den Ruinen vorgefunden. Die Gebäude haben wohl mehrere Stockwerke gehabt; die große Masse des Schuttes läßt sich nur aus dem Einsturze der oberen Stockwerke erklären, auch hat man die Abbildung mehrstöckiger Häuser auf den Monumenten gefunden. Auf den Monumenten erscheinen auch Säulen und Wölbungen abgebildet, in einem der Paläste hat man sogar ein gewölbtes Zimmer gefunden; in den Prachtzimmern lassen sich aber weder die Spuren von Wölbungen noch von Säulen nachweisen. Daß die Assyrer in der Baukunst und in der Fertigkeit, große Steinmassen von einer Stelle zur andern zu schaffen, nicht unerfahren

waren, geht aus mehreren Skulpturen in Khorsâbâd und Kujundschik hervor. In dem zuletzt genannten Palaste findet sich namentlich eine sehr schöne und genaue Darstellung der Art und Weise, wie die Assyrer die kolossalen Figuren ausarbeiteten, die gewöhnlich die Portale zieren (cf. Layard Discoveries. p. 104 ff.) und zwar von der ersten Herbeischaffung des noch unbearbeiteten Steines bis zur Vollendung der Arbeit. Es erhellt aus diesen Darstellungen, daß die Figuren nicht an Ort und Stelle bearbeitet wurden, sie waren vielmehr schon größtentheils ausgearbeitet, wenn sie aufgestellt wurden, und nur das feinere Detail wurde noch nach ihrer Aufstellung hinzugefügt. Die rohen Steine wurden auf großen Booten herbeigeschafft. Männer in verschiedener Tracht — wahrscheinlich Kriegsgefangene — sind in großer Anzahl beschäftigt, das Boot an langen Seilen vorwärts zu ziehen. Sie stehen unter der Aufsicht besonderer Frohnvögte, die sie zur Arbeit antreiben; in der Ferne sieht man Soldaten aufgestellt, vielleicht um die Arbeiter vor feindlichen Ueberfällen zu schützen, vielleicht auch um Meutereien unter den nur ungern arbeitenden Gefangenen zu verhüten. Der König selbst auf seinem Wagen besichtigt den Fortgang der Arbeiten. Die Fortschaffung der bereits großentheils ausgearbeiteten Figur geschah auf einer Art Schlitten, von Männern gezogen. Aus den Abbildungen sehen wir, daß die Assyrer bereits Hebel und Walzen gebrauchten, daß sie in der Kunst Seile zu fertigen bedeutend fortgeschritten waren, während die heutigen Bewohner jener Gegend nur noch die ersten rohen Anfänge kennen. — Ueber das Aeußere der assyrischen Paläste hatte man bis in die neuere Zeit keine Vorstellung, denn trotz aller gefundenen Ueberreste hatte man nirgends eine äußere Mauer gefunden. Nach den Vermuthungen Layard's und Fergusson's (eines englischen Architekten) sollte der äußere Anblick sehr majestätisch gewesen seyn; der Letztere hat einen Versuch zur Wiederherstellung des Gesammtgebäudes gemacht (man vergl. das Titelbild zu Layard's Discoveries) und wollte namentlich auch viele Aehnlichkeit mit dem jüdischen Tempel entdeckt haben. Durch die Forschungen des französischen Konsuls Place ist jedoch dieses Luftgebilde zerstört worden. Diesem gelang es nämlich in Khorsâbâd die äußeren Mauern eines Gebäudes bloß zu legen. Sie sind aus ungebrannten Backsteinen aufgeführt, und da diese in dem Klima Assyriens leicht zerfallen, so ist es erklärlich genug, warum man so selten die äußeren Mauern erhalten findet. Diese waren übrigens ganz schmucklos und ihrer Bauart nach den altbabylonischen Gebäuden vollkommen ähnlich, welche Loftus im südlichen Chaldäa zu Tage gefördert hat. Sie können durch Nichts imponiren, als durch ihre Größe.

Während wir die Baukunst der alten Assyrer zum Theil noch aus den Ruinen beurtheilen können, sind wir weniger glücklich mit der Malerei. Viele der Basreliefs sind gemalt gewesen, aber die Farben sind verblichen. Die gemalten Backsteine, die man in den Ruinen gefunden hat, scheinen der späteren Periode der assyrischen Kunst anzugehören, die behandelten Gegenstände sind dieselben, wie auf den Basreliefs *).

Die Darstellungen selbst, welche die Wände der assyrischen Paläste zieren, führen uns vorzugsweise in das öffentliche Leben der Assyrer ein. Sie führen uns die ruhmvollen Schlachten vor, welche die assyrischen Könige geliefert und gewonnen haben. Sie bestätigen uns die biblischen Nachrichten, daß die Assyrer ein sehr kriegerisches Volk waren. Die genauesten Darstellungen solcher Schlachtsceneu findet man übrigens im Palaste zu Kujundschik. Gewöhnlich ist der König die hervorragendste Person der Scene. Seine Kleidung ist stets prachtvoll, aber in den beiden Perioden, welche die assyrische Kunst durchlaufen hat, etwas verschieden. Ein langes herabwallendes Gewand, reich gestickt und mit Fransen besetzt, das in der Mitte von einem Gürtel zusammengehalten wird, zeichnet ihn vor allen übrigen Personen aus. Ueber das Unterkleid ist ein (gleichfalls gesticktes) Oberkleid geworfen. Auf dem Kopfe hat er eine Mitra, die in der

*) Ueber die Bestandtheile der assyrischen Farben hat Layard genaue Untersuchungen anstellen lassen, die er mittheilt: Discoveries. p. 166 ff.

ältern Zeit niedriger, in der spätern aber höher und reicher verziert abgebildet wird (cf. Layard, Nineveh. fig. 42 a. b*), es wird diese Mitra von einer kleinen Spitze überragt. Auch die Sandalen haben eine eigenthümliche, in beiden Perioden etwas verschiedene Form (ibid. fig. 43 a. b). Häufig wird über den König ein Sonnenschirm gehalten, dieser muß also schon damals, wie im späteren Oriente, für ein Zeichen der königlichen Macht gegolten haben. In der Umgebung des Königs, der in der Schlacht gewöhnlich in einem Streitwagen fahrend dargestellt wird, erscheint der Wagenlenker, häufig auch Eunuchen, kenntlich durch runde Formen, die aufgedunsenen Wangen und das bartlose Doppelkinn. Ihre Kleidung besteht in einer bis an die Knöchel reichenden Tunika, ähnlich der des Königs. Sie müssen damals schon häufig die wichtigsten Aemter bekleidet und einen ähnlichen verderblichen Einfluß ausgeübt haben, wie so oft in späteren Zeiten. Aus den Skulpturen sieht man, daß sämmtliche Assyrer sehr viel Sorgfalt auf die Ausschmückung ihrer Person verwendet haben müssen. Namentlich ist auf die Pflege des Bart- und Haupthaares viel Fleiß verwendet. Die Krieger werden häufig mit einem Schuppenpanzer dargestellt, zuweilen sind sie auch in gestickte Tunika's gekleidet, die wahrscheinlich aus Filz oder Leder gefertigt und hinreichend waren, der Gewalt der damals gebrauchten Kriegswaffen zu widerstehen. Auf späteren Monumenten zeichnen sich die Krieger durch eigenthümlichen Zierrath aus, auch scheint in der spätern Periode die Kleidung je nach der Rüstung verschieden zu seyn. Die mit Speer und Schild abgebildeten Krieger tragen Helme mit Spitzen oder Kämmen und glatte, gestickte Tunika's, die in der Mitte mit einem Gürtel zusammengehalten werden. Die Schleuderer hatten eine gestickte Tunika, wahrscheinlich aus Filz oder Leder, und einen spitzigen Helm mit über die Ohren herabfallenden Metallflügeln. Auf den Monumenten von Kujundschik sind die Bogenschützen mit sehr kurzen Tunika's bekleidet. Pfeile und Wurfspieße sind die gewöhnlichen Waffen eines assyrischen Kriegers, die ersteren wurden gemeiniglich aus Rohr gefertigt. Die größte Stärke der Kriegsmacht aber scheint in den Kriegswagen bestanden zu haben, die Könige und die höheren Offiziere erscheinen vorzugsweise in ihnen. Schon auf den ältesten Monumenten finden wir diese Wagen in sehr eleganter Form, in der späteren Periode werden sie wieder etwas abweichend abgebildet (cf. fig. 11. 18. 51. bei Layard, mit den Wagen der späteren Periode ibid. fig. 19.). Wahrscheinlich wurden diese Wagen aus Holz gefertigt, an der Seite befanden sich zwei Köcher, welche die Pfeile, einen kleinen krummen Bogen und die Streitart enthielten. Der Wagen wird gewöhnlich von drei Pferden gezogen. Hinten am Wagen befand sich ein Schild mit Zähnen und Buckeln versehen, nebenan steckt ein Speer. Das Geschirr der Pferde ist schon in der älteren Zeit außerordentlich reich, in der späteren wesentlich verschieden (ibid. fig. 52. 53.), jedes Pferd wird durch zwei Zügel geleitet, wenn der Wagenlenker mit drei Pferden fährt, hält er drei Zügel in der Hand. Nächst den Streitwagen bildete die Reiterei den wichtigsten Theil des Heeres. Obwohl wir nicht wissen, woher die Assyrer ihre Pferde bezogen, so sieht man doch, daß sie nach den besten Mustern gezeichnet sind. Keine der Skulpturen zeigt uns die assyrischen Heere in Schlachtordnung, aber da schon die ägyptischen Denkmale disziplinirte Armeen darstellen, so läßt sich mit Wahrscheinlichkeit vermuthen, daß auch die Assyrer sie hatten. Wahrscheinlich wird dieß auch durch die augenscheinlichen Fortschritte, welche die Assyrer in der Belagerungskunst gemacht hatten. Die Belagerung feindlicher Städte ist ein sehr häufiges Thema auf assyrischen Skulpturen, und wir kennen daher die Belagerungsgeschütze zur Genüge. Das gewöhnlichste ist der Sturmbock, von dem man mehrere Arten kannte (cf. l. c. fig. 57. 58.), an einigen waren bewegliche Thürme angebracht, die mit bewaffneten Männern ausgerüstet wurden. Auf anderen Basreliefs hat der Sturmbock keine Räder, scheint also nur für die eine Belagerung besonders gebaut

---

*) Ich habe nur die deutsche Uebersetzung von Layard's Ninive vor mir und citire nach derselben. Die Citate aus den Discoveries sind nach der englischen Originalausgabe.

worden zu seyn. Die Belagerten werden häufig vorgestellt, wie sie auf diese Sturmböcke Steine und Pfeile herabwerfen oder auch sie durch Feuer zu zerstören suchen. Die Belagerer legen auch zuweilen Minen an und suchen durch dieselben unter der Mauer in die Stadt zu dringen. Nicht bloß zu Land, auch zu Wasser werden öfters die Truppen zur Belagerung eines Ortes herbeigeschafft. Auf den Zinnen hart bedrängter Städte erscheinen gewöhnlich Frauen mit bittender Geberde, um Gnade flehend. Zum Sturme werden Sturmleitern angelegt (cf. Layard l. c. fig. 59. 60.). — War eine Stadt im Sturme genommen, so scheint ein allgemeines Morden begonnen zu haben. Die Gefangenen wurden oft grausam hingerichtet, vornehmlich gepfählt (l. c. fig. 58.), Weiber und Kinder, ganz wie es das A. T. beschreibt, in die Gefangenschaft geschleppt. Man sieht die Frauen theils zu Fuß, theils zu Wagen abziehen (fig. 60. 70.). Die Gefangenen sind oft an Händen und Füßen gefesselt (fig. 61.). Schreiber und Eunuchen legen dann Verzeichnisse der gemachten Beute an, auch die Köpfe der Erschlagenen werden herbeigebracht und sorgfältig verzeichnet. Die Scenen solcher Belagerungen sind ungemein häufig und die Lokalitäten sehr verschieden, bald liegen die Städte in den Ebenen, dann in moorigen, mit Schilf bedeckten Landstrichen, zuweilen auch auf Bergen. Während bei diesen Belagerungen die Assyrer durch ihre Kleidung kenntlich genug sind, ist es dagegen schwer, Schlüsse auf die Völker zu machen, mit welchen der Krieg geführt wurde. In einigen der Zimmer des Nordwestpalastes sind die Feinde durch die Abwesenheit von Helm und Rüstung kenntlich, in anderen zeigen sich feindliche Völker mit einer kegelförmigen Mütze, die nicht wie der assyrische Helm zugespitzt ist und wahrscheinlich aus Filz oder Leder verfertigt wurde. Im Südwestpalaste findet man Feinde dargestellt, die einen Helm mit gekrümmtem Kamme trugen. Vielfach ist aber eine einfache Binde um die Schläfe der einzige Kopfputz, den sie tragen. Sie bedienen sich derselben Waffen, wie die Assyrer selbst, sie haben ebenso Wagen, Pferde und ummauerte Städte, auch Burgen, die auf Bergen belegen sind. Im Palaste zu Khorsâbâd sind unterworfene Völker dargestellt, die bloß in Felle gekleidet sind.

Die Darstellung solcher Kämpfe und Siege bildet nun den Hauptgegenstand auf den Basreliefs der assyrischen Paläste, weit weniger ausführlich verbreiten sich diese über das häusliche Leben der Assyrer. Darstellungen, die sich mit diesem beschäftigen, sind überhaupt selten und geben uns nur einen Einblick in die gewöhnlichsten Verrichtungen des häuslichen Lebens. Da werden Schafe geschlachtet, die Pferde gefüttert, Haus und Küche besorgt u. s. w. Dieser Mangel läßt sich jedoch zum Theil ergänzen durch die Berichte der Alten und durch die Menge von Gegenständen, die man aus den Ruinen (namentlich in Kujundschik) hervorgegraben hat. Aus diesen beiden Quellen geht hervor, daß die Assyrer ein gewerbthätiges, in Künsten und Handwerken wohlerfahrenes Volk waren. Ihre Kunst kostbare Kleidungsstoffe zu fertigen war im Alterthum wohlbekannt und die kostbaren gestickten Gewänder, mit denen auf den Basreliefs die Vornehmeren geziert sind, legen Zeugniß davon ab. Von kunstvollen Arbeiten ist noch der Thron des assyrischen Königs zu nennen, von dem Layard sogar unter dem Schutte noch Trümmer gefunden und mit Mühe wieder zusammengesetzt hat. Kopfputz, Helme, Ohrenringe, Schwertergriffe, Bracelets, Pferdezeug u. s. w. zeigen bedeutende Kunstfertigkeit, Schwerter, Speere, Schilde (von letzteren hat man mehrere noch gefunden) beweisen, daß die Assyrer in Metallarbeiten nicht unerfahren waren. Von Interesse sind auch die in Kujundschik gefundenen Glocken, wohl die ältesten in der Welt, welche jetzt das britische Museum aufbewahrt. In einem Zimmer des eben genannten Palastes fand man die Geräthschaften für Bankette (beschrieben und abgebildet Discoveries p. 338 sqq.), Schüsseln und Tassen in großer Menge (Abbildungen ebendas. S. 178 ff.). Eine Menge von Perlmutterknöpfen, die im Schutte gefunden wurden, dienten wahrscheinlich zum Schmucke der Pferde. Es läßt sich annehmen, daß die meisten dieser Gegenstände von den Assyrern selbst gefertigt wurden. Nur in einigen wenigen Fällen ist ägyptischer Einfluß warnehmbar, diese Gegenstände sind dann aber leicht zu erkennen.

Der Gegenstand, der außer Schlachten und Eroberungen am häufigsten zur Darstellung kommt, ist die Jagd. Sie ist eine Vorübung zum Kriege und kann gewissermaßen als Ersatz dafür betrachtet werden. Die assyrischen Könige scheinen sie sehr geliebt zu haben, nennt doch schon den Nimrod die Genesis einen gewaltigen Jäger. Gewöhnlich wird der König jagend dargestellt, bald jagte er Löwen, die damals in der Gegend am Tigris und Euphrat viel häufiger gewesen seyn müssen als heutzutage, bald auch wilde Ochsen; Darstellungen beider Art finden sich öfter in den Zimmern zu Nimrud, auch der Palast zu Kujundschik enthält mehrere sehr gelungene Jagdscenen.

Ueber die Religion der Assyrer sind wir bis jetzt noch schlecht unterrichtet, doch wird sie gewiß uns künftighin deutlicher vor Augen treten, wenn wir einmal im Stande sind die vorhandenen Nachrichten alle zu benutzen und zu einem Bilde zu vereinigen. Die Quellen, die für diesen Gegenstand benutzt werden können, sind verschiedener Art. Einmal die Bücher des Alten Testaments. Doch findet sich da die assyrische Religion nur beiläufig erwähnt. Zweitens die Abbildungen der assyrischen Götter in den Palästen und die Erwähnung derselben in den Inschriften. Ohne die letzteren sind uns die Abbildungen ziemlich unverständlich, und erst nach einer vollständigen Entzifferung der assyrischen Schriftart wird man mit Nutzen die Bilder deuten können. Zu hoffen ist auch, daß die reiche Quelle über babylonische Religion, die sich in der sogenannten Agrikultur der Nabathäer erhalten hat, von welchem Werke eine arabische Uebersetzung erhalten blieb, die gegenwärtig von Chwolsohn in Petersburg herausgegeben wird, manches Licht auf die verwandte Religion von Ninive werfen werde. Doch dieß sind Hoffnungen auf die Zukunft, wir müssen uns bescheiden, daß gegenwärtig sich nur dürftige Andeutungen über die religiösen Verhältnisse der Assyrer geben lassen. Die älteren semitischen Religionen, die phönizische sowohl wie die heidnisch-arabische, hatten alle siderische Elemente in sich, aber es bildet der Gestirndienst nur einen untergeordneten Bestandtheil in diesen Religionen. Seine wahre Ausbildung erhielt der Gestirndienst als solcher bei den östlichsten Semiten, den Babyloniern und den Assyrern. Daher erklärt es sich, daß, wie Movers nachgewiesen hat*), der Gestirndienst in den Büchern des Alten Testaments, die vor der assyrischen Periode geschrieben sind, nur wenig erwähnt wird und erst in jener Zeit hervortritt, als die Assyrer ihre Eroberungen nach dem Westen ausgedehnt hatten. Sie brachten dorthin auch ihre Götter mit sich, und dieser Gestirndienst ist es, den Ahaz und Manasse auch bei den Israeliten einzuführen suchten. Seit dieser Zeit werden auch in den biblischen Büchern die Ausdrücke „Sonne, Mond und das ganze Heer der Sterne" überaus häufig. Die Monumente bestätigen im Ganzen diese Sätze, doch führen sie uns auch nicht darüber hinaus. Man sieht auf den Monumenten häufig genug den König mit den Emblemen der Sonne, des Mondes und der Sterne geziert, ebenso auch die Wagen und andere Gegenstände. Ob aber nur die Gestirne verehrt wurden oder noch andere Götter neben ihnen, das muß erst die genauere Kenntniß der Inschriften lehren. Bildnisse von göttlichen Wesen erscheinen öfters auf den Basreliefs. Die vornehmste Stelle unter allen Gottheiten scheint jene einzunehmen, welche innerhalb eines Kreises schwebend dargestellt wird. Auf den ältesten Monumenten von Nimrud erscheint diese Figur als geflügelter Bogenschütze (Layard, Ninive, Fig. 39, a. b. c.). Nur ihr erweist der König Verehrung, sie wird bei Schlachtgemälden stets als über ihm schwebend dargestellt. Bekanntlich erscheint diese Figur auch auf babylonischen und persischen Denkmalen wieder, auf den letzteren wird sie Ahura-Mazda (Ormazd) genannt. Noch andere, geier- oder adlerköpfige Figuren erscheinen auf den Monumenten, doch scheinen diese, wo sie im Kampfe mit den Menschen vorkommen, stets besiegt zu werden. Andere Figuren sind: das geflügelte Pferd, Menschen mit Löwenköpfen, Drachen mit Adlerköpfen u. s. w. (vgl. Layard, Ninive, Fig. 83,

---

*) Vgl. Movers, Phönizier, I, S. 65 ff. Etwas verschieden Keil, die Bücher der Könige S. 560.

84. 86). Eine der Gottheiten wird dargestellt als mit einer Fischhaut angethan, in der Art, daß der Kopf des Fisches eine Art Tiara bildet, während der fächerartige Schweif gleichsam den Saum des Gewandes vorstellt (vgl. Layard, Discoveries, p. 343). Rawlinson will den Namen dieses Gottes Dagon gelesen haben. Namentlich auf den Monumenten von Kujundschik sieht man häufig Eunuchen an Altären stehen und irgend eine religiöse Ceremonie verrichten. Sie tragen dann den viereckigen Korb, den auf den älteren Monumenten gewöhnlich die adlerköpfigen Figuren tragen. Auf einem solchen Basrelief scheinen zwei an Pfähle gebundene Schlangen Gegenstand der Verehrung zu seyn. Die Eunuchen scheinen aber beim Opfer die Hauptpersonen zu seyn. Wenn der König auf den Skulpturen in religiösen Verrichtungen erscheint, so ist er gewöhnlich ganz eigenthümlich gekleidet. Seine Taille umgibt ein mit Zierrathen versehener Gürtel, dessen Enden fast bis auf die Füße herabfallen. Um den Hals hat er die Embleme: Sonne, Mond und Sterne und den Dreizack.

Die Namen assyrischer Gottheiten können wir nur aus den Inschriften erfahren. Bei dem jetzigen Stande der assyrischen Philologie ist die Lesung der Namen noch etwas zweifelhaft. Rawlinson*) theilt folgende Namen mit:

1) Assur, die Schutzgottheit Assyriens und Haupt des assyrischen Pantheons, soll mit dem biblischen Nisroch identisch seyn.

2) Anu, der vergötterte Noah oder der Oannes des Berosus, der Name wird oft in Zusammensetzungen zu Eigennamen gebraucht.

3) Bel, auf den Obelisken auch „Gemahl der Derceto" oder auch „Vater der Götter" genannt.

4) Derceto oder Semiramis, „die Mutter der Götter". Der eigentliche Name war vielleicht Tarkat. Es war Tarkat besonders die Göttin der ersten assyrischen Dynastie, ihr Name pflegt dem der Könige beigeschrieben zu werden, daher mag es kommen, daß die Griechen diese Dynastie die Dercetaden genannt haben. Auch in dem Namen Tarkat Pil Assur, der in den Inschriften dem biblischen Tiglat-Pilassar entsprechen soll, will Rawlinson den Namen dieser Göttin wieder erkennen.

5) Saturn. Sein Name ist vielleicht Moloch zu lesen. Er wird zuweilen auch an die Spitze des Pantheons gestellt, und wird das Haupt der 4000 Götter genannt, welche den Himmel und die Erde bewohnen.

6) Mars, der Gott der Schlachten, von den Babyloniern Merodach genannt; bei den Assyrern führte er einen anderen Namen, der aber bis jetzt noch nicht sicher ermittelt ist.

7) Die Sonne Schamasch, wie in den übrigen semitischen Dialekten, sie führte aber auch noch mehrere andere Namen. Sie wird „die Hüterin des Himmels und der Erde" genannt.

8) San, derselbe, der in den Namen Sennacherib, Sanballat vorkommt, dessen eigentliche Bedeutung aber bis jetzt nicht zu ermitteln war.

9) Diana kommt in Verbindung mit Derceto vor, deren Tochter sie gewesen zu seyn scheint, sie wird stets durch eine nackte weibliche Figur dargestellt. Wie ihr Name in Assyrien ausgesprochen ward, ist bis jetzt unsicher.

10) Hadad oder Adar, der Gott des Feuers, der Sohn Anu's (vgl. Nr. 2), der symbolisch in Flammen dargestellt wird und den Namen „Beleber der Menschheit" oder „das Leben des Himmels und der Erde" genannt wird.

11) Ashtheroth oder Venus. In den Inschriften lautet der Name Yastara und kommt oft als allgemeine Benennung für die sämmtlichen Göttinnen des Pantheons vor.

12) Rhea oder Cybele, deren Name im Assyrischen König der Götter bezeichnet. Sie kommt gewöhnlich in Verbindung mit Saturn vor.

13) Nebo oder Merkur. Diese Gottheit führt den Titel „König des Himmels

*) Vgl. S. 7 ff. bei Gumpach, Abriß der assyrisch-babyl. Geschichte.

und der Erde“ oder „Herrscher des Himmels und der Erde“. — Von den übrigen Göttern sind noch zu nennen 14) die Succoth-benot der Bibel; 15) Nit oder Minerva, wahrscheinlich aus Aegypten angenommen; 16) Dagon; 17) Martu oder Neptun, der Gott des Meeres; 18) der Mond, von dessen assyrischem Namen aber bis jetzt sich keine Spur hat entdecken lassen; 19) Diman oder Divan, scheint der Herkules der Griechen zu seyn; 20) der Himmel, als Gesammtheit auch göttlich verehrt, und endlich 21) Dala, dessen Name sich in Deleboras wiederfindet. Außerdem werden noch etwa zehn bis zwölf assyrische Gottheiten genannt, deren Attribute aber bis jetzt dunkel sind.

Soweit Rawlinson über die Götter der Assyrer. Wenn es auch schwer seyn möchte alles Einzelne zu vertreten, so scheint er mir doch im Ganzen den Ideenkreis richtig bestimmt zu haben, in welchem sich die assyrische Götterverehrung bewegt hat.

Entzifferung der Inschriften. Wir haben bei der vorhergehenden Darstellung nothwendigerweise vielfach die Resultate erwähnen müssen, welche die Entzifferung der neu aufgefundenen assyrischen Inschriften bis jetzt gegeben hat, wir können eine kurze Darstellung des jetzigen Standpunktes dieser Entzifferung um so weniger umgehen, als jeder Leser das Recht hat zu fragen, welchen Grad von Sicherheit diese Resultate gewähren. Es wird hier wohl am besten seyn, den historischen Weg einzuschlagen, um zu zeigen, wie sich nach und nach der Standpunkt herausgebildet hat, auf den wir heutzutage gestellt sind. Dieß ist um so eher möglich, da der Beginn dieser Entzifferungen noch nicht so weit hinter uns liegt und wir den Gang derselben noch vollständig überschauen können.

Was ist Keilschrift? Dazu werden verschiedene Schriftgattungen gerechnet, die alle durch Zusammensetzung von spitzen Keilen und dem Winkelhaken (der selbst nur eine Combination zweier solcher Keile ist) gebildet werden. Die Zahl und die Combination dieser Keile und Winkelhaken gibt eine große Menge von verschiedenen Figuren. Die Schrift ist, was auch sonst ihre Mängel seyn mögen, äußerst bequem für eine Monumentalschrift, und auf Monumenten ist sie bis jetzt auch allein gefunden worden. Das Gebiet, in dem diese Keilschrift gefunden wird, ist groß genug, am häufigsten ist sie im Euphrat- und Tigrisgebiete, aber sie kommt auch westlicher vor, in der Nähe von Beirut, in Cypern hat man Monumente mit Keilschrift gefunden. Auch im westlichen Hochland von Iran war sie gebräuchlich, die persische Wüste hat man bisher für die Grenze dieser Schriftart genommen, doch scheint sie, nach den Angaben des französischen Reisenden Ferrier, auch weiter östlich, z. B. in Bactra, vorzukommen. Hinsichtlich der Zeit scheint der Gebrauch dieser Schriftart auf den Zeitraum zu beschränken zu seyn, der mit den Achämeniden abschließt, wenigstens ist noch kein Denkmal mit Bestimmtheit nachgewiesen, das jünger wäre als Artaxerxes III.

Verschieden sind die Systeme dieser Schriftart. Das einfachste System ist das altpersische, d. h. die Schriftart, welche die Achämeniden in ihren Inschriften gebrauchten, von Cyrus bis auf Artaxerxes III. Es ist dieß eine einfache Buchstabenschrift von etwa 60 Zeichen. Es ist hier nicht der Ort, ausführlicher nachzuweisen, wie man zur Lesung dieser Keilschriftgattung gekommen ist — genug, die altpersische Keilschrift ist vollkommen entziffert, und wir lesen sie ebenso sicher, wie jedes andere Alphabet. Aber nicht alle Keilschriftensysteme sind so einfach, unter allen bekannten Gattungen ist die altpersische Keilschrift die einzige Buchstabenschrift. Neben dem altpersischen Grundtexte haben sowohl Darius als Xerxes ihre Inschriften noch in zwei Uebersetzungen in anderen Sprachen und in verwickelteren Gattungen der Keilschrift einhauen lassen. Die zweite dieser Gattungen nannte man mit verschiedenen Namen bald die medische, bald die scythische, sakische oder tatarische Schriftart, die dritte aber sah man als die Schriftart einer semitischen Sprache an und versetzte sie darum nach Westen. Sie ist die verwickeltste von diesen drei Schriftarten und gewiß eine Sylbenschrift.

Diese dritte Gattung der Keilschrift ist es nun, die bei den assyrischen Inschriften von Wichtigkeit ist. Die Vergleichung der assyrischen Schriftart mit der dritten Gattung

der Achämenideninschriften beweist, daß die Schrift in beiden vielfach dieselbe ist. Hierin liegt für den Entzifferer der Ausgangspunkt. In der dritten Gattung der Achämenideninschriften liegen Texte von ziemlichem Umfang vor, deren Inhalt von vornherein bekannt ist, an ihnen muß man sich zuerst versuchen. Die Eigennamen, deren in den Achämenideninschriften etwa 80—100 vorkommen, liefern das erste Material, die übrigen Wörter kann man, wenn auch nicht entziffern, doch dem Umfange nach annähernd bestimmen, indem man die Gruppen von Zeichen ermittelt, die jedem Worte zukommen. Dieses letztere Verfahren ist ganz sicher und kann selten Zweifel lassen, da ja die meisten Wörter sich mehr als einmal finden, also auch an jeder Stelle die einmal bestimmten Zeichengruppen wieder vorkommen müssen, abgesehen natürlich von denjenigen Zeichen, welche grammatische Flexionen, Präpositionen u. dgl. bezeichnen. Durch dieses letztere Verfahren erhält man — ohne darum ein Wort lesen zu können — eine Art Lexikon und kann mit ziemlicher Bestimmtheit sagen, welche Bedeutung einer gewissen Lautgruppe inwohne. Dieser eben genannte Weg ist ein vollkommen wissenschaftlicher, ihn sind auch Rawlinson und Hincks gegangen, die zuerst sich auf diesem Gebiete versuchten. Die lexikalische Bestimmung der einzelnen Wörter in den Achämenideninschriften erwies sich als äußerst wichtig, denn bei näherer Betrachtung der assyrischen Inschriften fand man, daß die Einrichtung derselben vollkommen die nämliche sey wie in jenen. Hieraus erklärt sich dann die Leichtigkeit, mit der namentlich Rawlinson die langen assyrischen Inschriften liest. Daß er sie richtig liest, ist kein Zweifel, einen einzigen wichtigen Punkt ausgenommen — die Namen. Diese bilden die Ausnahme von den obigen Bestimmungen, denn diese sind begreiflicherweise in den assyrischen Inschriften nicht dieselben, wie in denen der Achämeniden. Es kann am Ende gleichgültig seyn, wie ein Wort, z. B. „ich eroberte“, „ich ging“, oder „Fluß“, „Volk“, „Stadt“, „Unterwerfung“ u. s. w. l a u t e t, wenn ich nur gewiß weiß, was es b e d e u t e t. Aber die Plätze, zu denen man ging, die Flüsse, die man überschritt, die Völker und Städte, deren Unterwerfung gemeldet wird, muß ich dem Namen nach kennen, oder die Kenntnisse, die ich mir sonst aus den Inschriften erworben habe, nützen nicht viel. Diese Bestimmung aber ist mit großen Schwierigkeiten verknüpft.

Jene Zeichen, welche die 80 bis 100 Eigennamen geben, welche die Achämenideninschriften zu liefern im Stande sind, würden zur Entzifferung so ziemlich hinreichen, wenn wir eine Buchstabenschrift vor uns hätten. Aber die assyrische Keilschrift ist eine Sylbenschrift, statt 60 Zeichen wie bei den Persern, finden wir hier 500, ohne noch gewiß zu seyn, daß damit die Summe aller vorkommenden Zeichen erschöpft sey. Die obigen Eigennamen lehren uns eine Anzahl von etwa 100 Zeichen kennen, die Anwendung der gewonnenen Zeichen auf andere Wörter, die mit solchen Zeichen geschrieben sind, läßt uns noch einige weitere erkennen, die sich in Flexionen u. s. w. finden, dadurch erhalten wir noch etwa 20 Zeichen mehr. Aber 120 Zeichen sind noch bei Weitem nicht ausreichend, um die Inschriften zu lesen. Neue Schwierigkeit macht es, daß theils manche Zeichen ideographisch sind (namentlich in Eigennamen), theils auch manche bloße Varianten für andere Zeichen, wie man aus Parallelstellen leicht ersehen kann. Es ist indeß Rawlinson doch gelungen, auf 246 Nummern die Zeichen der Behistâninschrift zu ordnen. Den Text dieser Inschrift mit dem Anfange eines Commentars, sowie eines ausführlichen Memoirs über die einzelnen Zeichen, hat Rawlinson im Jahre 1851 herausgegeben, und dieses Werk, das leider bis jetzt noch nicht vervollständigt worden ist, bleibt für den, welchem nicht der Zugang zu den Inschriften selbst offen steht, bis jetzt die Hauptquelle der Kenntniß.

Die Bemühungen der Engländer Rawlinson und Hincks erweckten auch den Eifer eines deutschen Gelehrten für diese Studien. Dr. Julius Oppert aus Hamburg, bekannt durch seine sehr werthvolle Schrift über die Inschriften der Achämeniden, hatte, als Mitglied der von der französischen Regierung nach Babylon gesandten Expedition, die beste Gelegenheit seine Studien auch auf die verwickelteren Arten der Keilschrift aus-

zudehnen und unsere Kenntniß derselben zu fördern. Leider sind die wichtigen Mittheilungen über Oppert's Resultate, die er in einem besonderen Werke zu geben gedenkt, noch nicht gedruckt, wir müssen uns an die kürzeren Mittheilungen halten, die er einstweilen gegeben hat. Ein günstiger Umstand hat diese Studien besonders gefördert und möglich gemacht, sie auf einer breiteren philologischen Basis zu begründen, als die oben angeführten des Obersten Rawlinson. Unter Tausenden von thönernen Cylindern, die aus der Zeit des Königs Sardanapal III., des Sohnes von Esarhaddon herrühren, fand man auch einige Hundert grammatische Tafeln. „Einige von ihnen sind Syllabarien und erklären geradezu die geschlossenen Sylben durch die einfachen Zeichen (z. B. **kal** durch **ka-al**; **lip** durch **li-ip**; **muk** durch **mu-uk**) und fügen in einer dritten Stelle die assyrische Benennung des Gegenstandes hinzu, den dasselbe als Ideograph vertrat". Die Wichtigkeit solcher Tafeln, welche die ideographischen Zeichen, mit welchen namentlich Eigennamen geschrieben werden, auf ihren phonetischen Werth zurückführen, liegt am Tage. Oppert theilt die gesammte Keilschrift in zwei große Klassen, in die arische, zu welcher bis jetzt die altpersische Schriftart allein gehört, und in die anarische, die in mehrere Unterabtheilungen zerfällt, von welchen die assyrische Schriftart eine einzige ausmacht. Die Erfindung der Schriftart will aber Oppert weder den Semiten noch den Indogermanen, sondern einem alturalischen Volke zutheilen, anderen nicht stammverwandten Völkern soll sie von diesem zugekommen seyn nebst einem Lautwerthe, der auf die Namen der Gegenstände, die damit bezeichneten Gegenstände nicht paßte. — Wie weit sich das Alles bestätigen wird, muß die Zukunft lehren. Auf alle Fälle ist ein Anfang zur Entzifferung der altassyrischen Denkmale gemacht, und die Wissenschaft darf hoffen, in Kurzem neues und reiches Material zu gewinnen. **Spiegel.**

Niobiten, s. Monophysitismus.

Nisan, s. Monate bei den Hebräern.

Nisibis, *Νίσιβις*, ܢܨܝܒܝܢ, eine Stadt im nördlichen Mesopotamien, in der Gegend, wohin einst die zehn Stämme weggeführt worden waren, wiewohl von etwas späterem Datum und in der heiligen Schrift nicht erwähnt; ihre Bedeutung für die Juden und für die Christenheit erhielt sie erst als Zankapfel zwischen den Römern und Byzantinern einerseits, und den Armeniern, Parthern und Sassaniden andererseits. Nach den armenischen Annalen lebte ihr ältester Erbauer vor der Zeit der Seleuciden und hieß Medzpin (St. Martin, Mém. s. l'Arm. I, p. 161), daher die Stadt selbst ihren Namen erhielt*) und zwar nach vulgär-armenischer Benennung Nesebin, Nesibe; syrisch Netsybin; arabisch Nesybin; lateinisch und griechisch Nisibin, Nisibis; die Rabbinen verstümmelten es vollends in Menziven; einer der neuesten Reisenden, von Mühlbach, hörte bei seinem dortigen Aufenthalt den Ort von den Armeniern Miatzmin benennen. Da schon vor Alexander's Eroberungszug das Reich der Arsaciden diese südliche Grenzmark Acheznik (Aghdsnikh im Armen. = Mesopotamia septentrionalis) umfaßte, und vom Jahre 149 v. Chr. bis zum Jahre 14 n. Chr. (nach Mar Ibas und Moses Chorensis armen. Gesch.) Nisibis sogar die gefeierte Residenz der armenischen Könige war, bis sie im Jahre 79 ganz von ihnen verlassen und dem Kampf zwischen Römern und Parthern preisgegeben ward, so ist jene armenische Abstammung der Stadt und ihres Namens nicht zu bezweifeln und die Meinung der klassischen Schriftsteller, welche Nisibis erst von Antiochus I. datiren, dahin zu verstehen, daß die Seleuciden ihr neue Festigkeit und Glanz, und darum auch einen entsprechenden Namen verliehen, welcher jedoch später von dem ursprünglichen armenischen Namen wieder verdrängt wurde. Ja die Angaben der klassischen Schriftsteller selbst lassen dieß erkennen, wenn Polybius

*) Dadurch fallen die verschiedenen Etymologien, wie sie Steph. Byz. und dessen Commentatoren angegeben, hinweg; vgl. Ritter, Erdk. XI, 413—438. über diese Namen wie über die ganze Geschichte und Geographie von Nisibis, ferner Winer, bibl. Realwörterbuch die Artt. Accad und Zoba, und J. M. Jost, Gesch. der Isr., Bd. 3, S. 232 ff.

(V, 51) sagt, Antiochus habe sich dort aufgehalten, als er gegen den Empörer Molon zog, indessen Plinius (VI, 30) die Stadt erst von einem Statthalter Nicanor (entweder ein Beamter des Seleucus Nicator, oder, da beide Namen oft verwechselt werden, dieser Sohn des Antiochus I. selbst) erbaut und Antiochus I. zu Ehren Antiochia benannt wissen will. Zur näheren Bezeichnung nannte man es Ἀντιόχεια Μυγδονική, Antiochia in Mygdonia (welcher Name von der Aehnlichkeit mit einer Landschaft der Mygdonier in Macedonien rühren soll, vielleicht auch, daß von dem Kriegsheer Alexander's Leute dieser Völkerschaft hier zurückgeblieben waren, gleichwie nach Plutarch [de sera num. vind. 21.] ächte Nachkommen der Spartaner hier gewohnt haben sollen), indessen als eingeborene Völkerschaft von Plinius (VI, 30.) ausdrücklich diejenigen mesopotamischen Araber bezeichnet werden, welche man Oreer (das alte Ur) oder auch Mardaner nenne. Plinius und Strabo (XI, 522. 527. XVI, 736.) kennen indessen zugleich auch den Namen Nisibis und bemerken, daß das unter dem Berg Masius gelegene Antiochia damit identisch sey. Kirchenschriftsteller des Mittelalters (Assemani bibl. Or.) erwähnen einer Residenz des nestorianischen Metropoliten unter dem Namen Zoba oder Zaubo, und so meinte man vielfältig (s. Rosenm., Bibl. Erd- und Länderkarte, Bd. I, Th. 2, S. 144. 160.) in Nisibis das noch ungewisse Zoba des Alten Testaments gefunden zu haben; allein dafür lag Nisibis viel zu östlich. Ebenso irrig suchte man in Nisibis das uralte Accad in 1 Mos. 10, 10., das viel weiter südlich liegen mußte (s. den Art. „Nimrod"). Den ersten uns bekannt gewordenen Kampf um diesen wichtigen Punkt wagten die Parther noch gegen den armenischen König Tigranes, der die Stadt ihnen aber wieder entriß. Kurz darauf überrumpelten sie die Römer unter Lucullus, welcher das dort befindliche Schatzhaus des Tigranes plünderte und dann, wegen der schwierigen Stimmung seiner Truppen gegen ihn, die Stadt im Frieden nochmals an den König zurückgab. Später wieder in die Gewalt der Parther gefallen, ward Nisibis nun von Trajan ihnen entrissen mit Unterwerfung der Parther. Allein die Ankunft des berühmten palästinens. Rabbi Akiba in dieser von einer zahlreichen jüdischen Gemeinde bewohnten Stadt und die Schilderung, welche er von der Glaubensverfolgung der Juden wie der Christen im Abendland entwarf, entflammte seine Glaubensgenossen zum Aufstand gegen die Römer, die Parther begünstigten ihn, und so erhob sich von Nisibis und Nahardea aus die Judenschaft von ganz Mesopotamien, indessen derselbe Akiba nun nach Palästina zurückgekehrt, den Aufstand auch hier unter Bar Cochba in's Leben rief. Er endete in beiden Gegenden höchst unglücklich für die Juden; dennoch gab Trajan's Nachfolger, Hadrian, milden Maßregeln den Vorzug und gab sogar Nisibis an die Parther zurück. Dagegen erscheint dasselbe unter Septimius Severus wieder, und nun erst im vollen Sinne als römische Stadt unter dem Namen Septimia Colonia Nisibis, so daß, zwei schnell vorübergehende Ausnahmen abgerechnet, zwei Jahrhunderte lang alle Angriffe der Parther an diesem Bollwerk der römischen Legionen scheiterten. Eben so stark hielt sie sich gegen die Sassaniden; Diokletian und Maximian hatten sie gegen diese noch mehr befestigt, und so widerstand sie sogar den drei Belagerungen durch Sapor II. (Schabur) in den Jahren 338, 346 und 350. Sie war die Beschützerin des römischen Handels im Innern von Asien und seit Constantin auch die Pflegerin des Christenthums in diesen Gegenden, die Heimath von der Kirche gefeierter Männer, wie des Bischofs Jakobus, welcher heute noch an seinem in der übrig gebliebenen Kirche befindlichen Grabe von den morgenländischen Christen verehrt wird, und seines mit ihm auf der Nicänischen Synode vom Jahre 325 anwesenden Schülers Ephraem des Syrers. Julian's unglücklicher Feldzug und Jovian's schimpflicher Friedensschluß beraubte das Reich und die Kirche dieses πρόβολον orbis romani (Chrysostomus), dieses orientis firmissimum claustrum (Ammianus); die tapferen Einwohner wurden verjagt und 12,000 Perser hieher verpflanzt, und alle späteren Bemühungen Zeno's und Justinian's, die Stadt zurückzuerhalten, blieben vergeblich. Im 7. Jahrhundert kam sie wohl, gleich Edessa ꝛc. in die Hände der Araber, und so schildern sie die arabischen Schriftsteller vom 10. bis

14. Jahrhundert als die angenehmste und bekannteste Stadt Mesopotamiens, umgeben von gewaltigen Mauern und von 40,000 Gärten, berühmt, selbst vor ganz Iran, durch ihre weißen Rosen, aber auch berüchtigt durch ihre von Khosroes Anuschirvan hieher verpflanzten*) Skorpionen. Unter der türkischen Herrschaft sank die Stadt allmählich dergestalt in Trümmer, daß der türkische Autor Ewlia sie die Hauptstadt von Dschinnistan nennt und klagt, daß in dem Lande der Fußtapfen eines Noa, Abraham und Hiob der Wanderer nun die Dschinnen (d. h. Dämonen) um Beistand anflehe. Unsere Reisenden Tavernier, Niebuhr, Dupré, Kinneir und v. Mühlbach, fanden nur noch ein geringes Dorf in sumpfiger Umgegend, eine mehr und mehr in Sand einsinkende Kirche mit dem Grab St. Jakob's, etliche korinthische Säulen mit Inschriften, einige Mauerreste, welche das Kastell genannt werden, einen kleinen Anbau an jener Kirche, welcher nun den Jakobiten als Gotteshaus dient, während die Kirche den Nestorianern gehört, eine römische Brücke von zwölf Bogen über den Fluß, nebst dem Fundament des dieselbe einst beherrschenden Thurmes, endlich eine Viertelstunde entfernt ein kleines zerstörtes Gebäude, dahin die dortigen Juden als zu dem Grabe eines ihrer Heiligen wallfahrten. Der vorüberfließende, oberhalb der Stadt aus einer Bergschlucht El Wasa (Masius?) entspringende Fluß, welcher einst jene Gärten wässerte und noch als der größte aller Flüsse auf der Route vom Tigris her gegen Westen erscheint, heißt heutzutage Dschakdschakdschah, hieß bei den Griechen Mygdonius, und ist der östliche Hauptarm des Chaboras, des heutigen Khabur. Nach der Uebergabe unter Jovian hatten sich die vertriebenen Einwohner zuerst bei Amida angesiedelt, später aber wohl wieder nach Nisibis gewagt; in der muhamedanischen Periode finden wir in N. den Sitz eines jakobitischen Bischofs, eines nestorianischen Metropoliten, und eine Gemeinde von 1000 jüdischen Familien; heutzutage ist die Zahl der Christen wie der Juden sehr klein; der kurze Versuch aber, welchen im 19. Jahrhundert Hafiz Pascha machte, Nisibis wieder aus dem Schutt zu erheben und in seine politische und militärische Bedeutung aus der Römerzeit wieder einzusetzen, und wozu v. Mühlbach ihm den Plan entworfen hatte, welcher mit dem Verlust der Schlacht von Nizib wieder verloren ging, war bedeutsam genug, denn der dadurch augenblicklich hervorgerufene Bau von 100 soliden Häusern aus manchen zerstreut umherliegenden antiken Bausteinen, einem Dutzend Kramläden, das bewegte Leben, welches in dieser Einöde plötzlich wieder auftauchte, der Glaube, welcher sich von Geschlecht zu Geschlecht unter den Armeniern, diesem industriösesten Theil der dortigen Bevölkerung, an ihre dort erhaltene Kirche knüpft, die Fruchtbarkeit, welche jede Befeuchtung des Bodens noch an den Tag legt, — das Alles öffnet auch hier einen Blick in die vielleicht nahe Umgestaltung der Dinge im Orient. Pfarrer Pressel.

Nisroch, נִסְרֹךְ, ist nach 2 Kön. 19, 37. Jes. 37, 38. ein assyrischer Gott, in dessen Tempel der König Sanherib, sein Verehrer, ermordet wurde. Syrisch heißt er Nesroch oder Nesra, arabisch Nesracha oder Nesrwawo. Da dieser Name außer obigen Stellen nicht weiter erwähnt ist, so gehen die Deutungen seines Wesens sehr auseinander, und Seldenus de Diis Syris 2, 10. gesteht, von diesem Gotte nichts Weiteres zu wissen, und ihm stimmt Schwenck, Semiten S. 204, bei.

Die älteste Ueberlieferung und die neuesten Untersuchungen stimmen indessen darin überein, daß Nisroch derselbe sey mit Asarach. So übersetzen nämlich die LXX, ed. Ald. Compl. bei Jesaja, und auf dasselbe kommt bei 2 Kön. *Ἐσοράχ* heraus, welches der cod. Alex. hat. Die übrigen Varianten der LXX: *Νασαράχ*, Vat., *Νεσαράχ*, Compl. bei 2 Kön., und *Μεσεράχ*, Vat. bei 2 Kön., sind offenbar sekundäre Lesarten und erst nach dem Hebräischen emendirt. Die Form *Ἀρασκὴς* bei Joseph. Antiq. X, 1, 5. ist etwas mehr gräcisirt.

Von den neueren Forschern sind zu nennen Rawlinson, Layard, Brandis (über den

---

*) Der Barbar ließ ganze Kästen voll davon während der Belagerung durch Maschinen in die Stadt schleudern.

historischen Gewinn u. s. w. 1856. S. 105 ff.), M. v. Niebuhr (Assur u. s. w. S. 131). Während die Endung och, ach, ak entweder als bloße Adjektivendung anzusehen ist, Gesenius zu Jesaj. a. a. O., oder mit Gumpach (Abriß S. 65) von אָח, Bruder, abzuleiten ist, das im tropischen Sinne zu nehmen sey st. der adlerähnliche, — ist Assar der einfache Gottesname, der in assyrischen Eigennamen nicht selten vorkommt. Nach Niebuhr 131. 179. ist Assar der Schutzgott Sanherib's und überhaupt der zweiten assyrischen Dynastie, die man daher die der Assarakiden nennen könne, wie die erste die der Derketaden. Nach Brandis ist Assar die ursprüngliche Schriftform, während hingegen Nisroch mehr die Aussprache wiedergegeben haben soll. Und wirklich findet man die Form Nisroch auf keinen inländischen assyrischen Monumenten, Münzen oder Königsnamen, wohl aber vielfach Asar, Assar, Assarak. Auffallend ist hierbei, daß letzterer Name sowohl in der mythischen Geschichte Iliums, als auch sonst als gewöhnlicher trojanischer Name sich vorfindet, was mit der Behauptung Platon's (Gesetze III, 685), daß das Reich des Priamus ein Bestandtheil des assyrischen Reichs gewesen, zusammengehalten, doch wenigstens zur Annahme einer Berührung beider berechtigt. Auch Mu y s I, 183, und Welker, der epische Cyklus II, 212 sind geneigt, die Verwandtschaft des homerischen Assarakos mit dem assyrischen Assarak anzunehmen. Vgl. Preller, griechische Mythol. II, 263.

Was nun die Bedeutung dieses Gottes betrifft, so soll zunächst Assarak in den Inschriften als ein großer König der Götter bezeichnet seyn, welchem assyrische Könige Landschaften übergeben, Tempel und Altäre errichten. Rawlinson 461. 467. Duncker I, 295.

Damit würde nun, was die Sache betrifft, die Ansicht vieler älterer und neuerer Erklärer zusammenstimmen, nach denen Nisroch eine Adlergottheit ist. Der Adler sowohl als eine adlerköpfige Gottheit finden sich auf den Monumenten vor. Dieser Ansicht sind schon Hyde, relig. vet. Pers. V, 132. Dupuis origine des cultus III, 755. Jurieu, histoire des cultes et des dogmes. IV, 4. Ferner Görres, Vorrede zum Schach-Nameh 97, asiatische Mythengeschichte 292. Beyer zu Selden 324. Münter, Babyl. 116. Movers, Phönikier 68. Vielleicht hängt auch damit zusammen, daß der vom Adler gen Himmel gehobene Ganymed ein Bruder des Assaracus ist.

Der Adler wurde von den Arabern göttlich verehrt, Pococke spec. 94. 199. Gesenius a. a. O., Movers I. 68. 507; eben so bei den Phöniziern, bei denen er dem Melkarth heilig war, Nonnus Dionys. 40. 495. 528. Dieselbe Verehrung finden wir bei den Ariern. Den Persern ist der Adler Symbol Ormuzd's und des Königs. Nach Philo Byblius bei Euseb. praep. ev. I, 10. führt Gott nach der Lehre Zoroaster's einen Adlerkopf. Namentlich aber treffen wir den Adler auf den assyrischen Monumenten, auf denen sehr häufig eine adler- oder geierköpfige Menschenfigur mit Doppelflügeln vorkommt. Layard Nineveh, von Meißner 420 ff., Gumpach's Abriß 65, Rougemont, Peuple primitif I, 223. Hierher gehört auch der ninivitische Löwenkoloß mit Adlerflügeln im britischen Museum. Auf den assyrischen Skulpturen schwebt der Adler über dem Streitwagen des Königs in der Schlacht. Duncker I, 295. Ueberhaupt vergl. Münter, Babyl. 116. Keil, Archäol. 449. Aehnlich befindet sich in der germanischen Mythologie der Adler beim Schlachtengott Wodan, der selbst der Adlerköpfige, Arnhöfdi, genannt wird. Daher ist die Ansicht Zorn's, Hecat. Abder. fragm. p. 35 nicht unwahrscheinlich, der in Nisroch einen Kriegsgott sieht.

Wenn aber die Zusammenstellung dieses assyrischen Adlergottes mit Nisroch auf der hebräischen Etymologie von נֶשֶׁר (chald. נְשַׁר), Adler, Geier — beruhen soll, so geht aus Obigem hervor, daß diese Etymologie unrichtig ist. Denn die assyrische Grundform ist Assar, das N ist nicht radikal, und auch der hebräische Text schreibt Nisroch mit ס, wie bei dem assyrischen Assar. Aber auch die andere, aus dem Chaldäischen versuchte Ableitung von סְרַךְ, herrschen, fällt aus obigen Gründen weg. Vergl. Iken

dissert. de Nisrocho idolo Assyriorum. 1747. Er bringt den Namen mit Assur in Beziehung. Letzteres geschieht aber besser, wenn man an eine arische Wurzel denkt. Knobel leitet in seiner Völkertafel das Wort אֲסַר, אֶסֶר, אֵצֶר in den assyrischen Personalnamen vom zendischen âtar, altpersisch âtarç, neupersisch âzar, âzer, d. h. Feuer. Vgl. auch Kleuker, Anhang zum Zendavesta I, 2. 57. Görres, asiat. Mythengeschichte 289. Daß die Assyrer so gut wie die Perser Feuerdiener waren, ist bekannt genug. Wir hätten also in Assarak-Nisroch zunächst eine Feuergottheit zu sehen. Dabei denken Layard 477. 484, Rawlinson und Welcker a. a. O. an den Landesnamen Assur, Aschur, der derselben Wurzel anzugehören hätte. Dasselbe Wort bezeichnet den Gott und das Volk. Der oberste Nationalgott trägt den Namen seines Volkes auch nach den bisherigen Resultaten der Inschriften. Nach euhemeristischer Fassung ist der Gott zum vergötterten Patriarchen Aschur geworden, zur Schutzgottheit Assyriens und zum Haupte des assyrischen Pantheons. Gumpach a. a. O. S. 7. 65.

Der Feuergott kann nun allerdings auch mit dem Adler zusammengestellt seyn. So war ja der Adler Symbol Ormuzd's, des obersten Licht- und Feuergottes. Auch dem Zeus bringt der Adler die Blitze zu. Bei dem Zendvolk nimmt Behram, der Jzed des Feuers, die Gestalt eines Vogels an, am ehesten wohl desjenigen, der festen Blicks in die Sonne schaut. Wir könnten uns nun, ähnlich wie Layard thut, die Sache so denken, daß die Juden den Feuergott Assar, Assarak, in Verbindung mit dem Adler gebracht sahen und ihn dann nach eigener Etymologie als Nescher oder Nisroch deuteten, wobei sie aber doch das vorgefundene ס beibehielten. Nach Layard 484 wurde die adlerköpfige Figur auf den Denkmalen wirklich mit dem Namen Assarce bezeichnet.

Wie andere Götter durch die späteren Chaldäer über Gestirne, besonders Planeten, gesetzt, und diese nach jenen genannt wurden, so scheint es auch mit Nisroch der Fall gewesen zu seyn. Gesenius denkt dabei an die beiden Sternbilder des Himmels, Adler genannt. Ebenso Winer. Vgl. auch Ideler, über den Ursprung der Sternnamen, S. 416. Nach Dupuis III, 754 verehrten die heidnischen Araber das Gestirn Adler (oder fallender Geier) unter dem Namen Nesruachi oder Nesr' wawi, was offenbar derselbe Name ist mit Nisroch. Schon deßhalb ist die Beziehung Nisroch's auf das Sternbild Adler natürlicher, als die auf den Planeten Saturn. Vergl. Castelli Lexic. heptagl. 2337, der den Namen vom aramäischen נסר, dissecavit, ableitet, weil der Reif des Planeten Saturn ihm die Gestalt eines zerrissenen Körpers gebe. Münter, Babyl. 26. Simonis Onomasticon 573. Buxtorf. lexic. chald. Auf jeden Fall aber ist die Beziehung auf das Sternbild nicht die ursprüngliche, sondern die des Feuers, die sich mit der des Adlers verband.

Manche, besonders Rabbinen, bringen den Gott Nisroch und sein Bild mit Noach und seiner Arche in Verbindung, man sieht nicht ein warum? So sagen Rabbinen, daß das Bild des Nisroch eine Nachbildung der Taube gewesen, welche Noach aus der Arche fliegen ließ. Ob diese Ansicht sich an die Verehrung des Gottes als eines Adlergottes anschließe, so daß das undeutliche Bild Späteren eben so gut als Taube wie als Adler erscheinen konnte, — oder ob an die assyrische Taubenverehrung, kann nicht gesagt werden. Ersterer Ansicht scheint Beyer, addit. ad Seld. II, 10. 324 zu seyn, welcher den Namen Nisroch erklärt durch נסרא נוח, aquila Noachi, indem נסר arabisch den Adler oder Habicht bezeichnet. Der Ausdruck stehe synecdochice für avis Noachi. Daß aber die Assyrer die Tauben verehrten, geht deutlich hervor aus Lucian de Jove tragic. cap. 42. Ἀσσύριοι θύοντες περιστερᾷ.

Nach anderen jüdischen Lehrern, Raschi zu Jesaj. l. c., und Kimchi zu 2 Kön. l. c., war das Bild des Nisroch aus einem Brette der Arche Noach's verfertigt. Die Ableitung gründet sich auf die Ableitung des Wortes von נְסַר נוח oder נִסְרָא, das Brett Noach's. Vgl. Buxtorf lexic. chald. und Beyer II, 10. 324. Nach Kircher im Pantheum stellte das Idol Nisroch's das Bild eines Schiffes dar, welches als die Arche Noach's zu deuten sey. Beyer II, 10. 323. J. G. Müller.

Nithard. Der Geschichtschreiber Nithard ist geboren gegen Ende des neunten Jahrhunderts. Sein Vater war Angilbert, der berühmte Vertraute und Freund Karl's des Großen, von edler Abkunft; später Abt zu Centulum oder St. Riquier am rechten Ufer der unteren Seine, in der Diöcese von Amiens. Seine Mutter, die außer ihm noch seinen Bruder Hartnid geboren, war Berchta, die Tochter Karl's d. Gr. (in seinem Geschichtswerke IV. 5. nennt er zwei Oheime, Madhelgaud und Richard, die ebenfalls beim Kaiser Karl in hoher Achtung standen.)

Ueber das Leben Nithard's bis zum Tode seines Oheims, Ludwig's des Frommen, wissen wir nichts; er wurde wahrscheinlich am kaiserlichen Hofe und zu St. Riquier erzogen; jedenfalls erhielt er eine sorgfältige Ausbildung, die ganz dem Kreise entsprach, aus dem er hervorgegangen, und der seinen Geist am Studium des Alterthums gereift hatte. .Was man über seine amtliche Stellung unter Karl d. Gr. sagt, sind nur wahrscheinliche Möglichkeiten und Vermuthungen. .In den Kämpfen nach dem Tode Ludwig's des Frommen tritt erst sein Name hervor; er steht hier als tüchtiger Helfer mit Rath und That auf Seiten Karl's des Kahlen, mit dem er alle Entwickelungsstufen des wechselvollen Kampfes durchmacht. Als im J. 841 Lothar eben aus Italien anrückt, wird er Karl's Gesandter an ihn zum Versuch eines Abkommens. In der Schlacht bei Fontanetum kämpft er unter Graf Adalhard auf Seiten Karl's. Im J. 842 befindet er sich zu Aachen unter den zwölf Commissären, die dort das von Lothar verlassene Reich mit Ludwig theilen sollten. Auch sein Buch schreibt er auf Bitten seines Königs medias inter turbas. Er begann es um 841 und setzte es fort bis Frühling 843. Das zweite Buch verfaßt er theilweise super Ligerim juxta S. Fludualdum consistens. Die Schlacht von Fontanetum muß er schon einige Monate nach dem Ereigniß beschrieben haben. Man weiß nicht, ob er noch 843 gestorben ist, oder ob er sich aus Ueberdruß an dem Gange der öffentlichen Dinge, den er in seiner Schrift offen kund gibt, nur vom öffentlichen Leben und den Staatsgeschäften zurückgezogen hat. Die Verbindung mit Prüm ist zweifelhaft. Nach Hariulf (12. Jahrh.) wäre er kurze Zeit Abt in St. Riquier gleich seinem Vater gewesen; an einer im Kampfe erhaltenen Kopfwunde soll er gestorben seyn.

Sein Geschichtswerk hat von Pertz die Bezeichnung erhalten: historiarum libri IV., in der Handschrift hatte es keinen Titel, die ersten Herausgeber hießen es: de dissensionibus filiorum Ludovici Pii libb. IV. Es umfaßt im ersten Buche die Geschichte Ludwig's des Frommen als Einleitung zum ganzen und eigentlichen Gegenstande, geht im zweiten bis zur Schlacht von Fontanetum, 25. Juni 841, im dritten bis zu Lothar's zweiter Niederlage im März 842, und das vierte reicht bis in den Winter 842 und 843. Wir haben hier in der That eine der bedeutendsten Geschichtsquellen der karolingischen Zeit. Schon die Stellung des Vaters unseres Historikers gehört zu den wichtigsten. Nithard selbst war Karl's d. Gr. Enkel, Vetter seines Königs Karl's des Kahlen, den er als vertrauter Rath und Offizier überall hin begleitete, eingeweiht in alle Wechsel der Familienpolitik des sturmbewegten karolingischen Hauses. Dabei machte ihn seine Bildung, die Klarheit seines Geistes, sein Ernst und seine Wahrheitsliebe vor Vielen zum Geschichtsschreiber tauglich. Er schreibt die Geschichte seiner Zeit, meist Solches, was er selbst erlebt hat, meist unter dem unmittelbaren Eindruck der Thatsachen. Nur im ersten Buche ist er der größeren Vita Ludwig's des Frommen gefolgt, aber nicht ohne eigene Zuthat. Man sieht es dem Buche an, daß es mitten unter dem Lärm des Kriegs geschrieben ist; es ist nicht ganz vollendet, die Sprache zuweilen dunkel, zuweilen auch grammatikalisch unrein, wohl noch für eine letzte Feile bestimmt, zu der es nicht mehr kam. Aber wir haben hier eine ganz neue Art von Geschichtschreibung. Es sind hier nicht klösterliche Annalen, sondern ein Werk das aus der Feder eines weltlichen Kriegs- und Staatsmannes hervorging, der selbst auf die Entscheidung der Ereignisse einen nicht unbedeutenden Einfluß hatte; es ist eine Art höherer Memoiren. Nithard belibt nicht stehen bei der nackten Erzählung des Geschehenen, er sucht unter der Ober-

fläche der Ereignisse die bewegenden Ursachen auf, hinter der äußeren Form der Handlungen weiß er die Motive derselben zu entdecken, so daß er sogar in dem Eifer einer logischen Verknüpfung der Ereignisse sich zu leichten chronologischen Irrthümern hinreißen läßt. Auch da aber, wo er sich auf die größere Vita Ludwig's des Frommen stützt, ist er doch eben dadurch werthvoll, daß er aus deren ungeordnetem Stoffe ein wohl zusammenhängendes Bild herausgearbeitet hat. Trotz seiner persönlichen Parteistellung bleibt er als Schriftsteller doch ruhig und gerecht, und läßt sich nicht zu dem Tone eines Theganus und Paschasius Radbertus fortreißen. Er schreibt, wie er selbst sagt, um den kommenden Geschlechtern die Wahrheit zu überliefern. Auch die Darstellung ist gemessen, im Ganzen lichtvoll, gedrungen, einfach, würdig, nicht künstlichen Schmuck borgend aus der Rüstkammer der phraseologischen Nachahmung der Klassiker, doch in der Kraft des Gedankens und der schneidenden Kürze des Ausdrucks an Tacitus leise erinnernd. Will man auch nicht so weit gehen, daß man mit Gfrörer behauptet, die Stellung bei Hofe habe seiner Freimüthigkeit geschadet, so daß er wenigstens nicht Alles gesagt habe, was er wußte, so muß man ihm doch darin beistimmen, daß es auffallend ist, daß Nithard's Buch im Mittelalter so wenig bekannt und benutzt war, daß uns nur noch eine einzige (jetzt auch nicht mehr auffindbare) Abschrift erhalten ist, daß förmliche Lücken im Texte sichtbar sind, daß namentlich gar kein Schluß gegeben wird, wie ihn doch die drei ersten Bücher planmäßig haben. Nur läßt der letztere Mangel sich eben so gut aus der auch sonst erkennbaren Nichtvollendung des Werks als aus den Censurstrichen der Machthaber erklären.

Vergl. Bouquet Recueil VII, 139 sqq. Pertz Mon. Germ. histor. II, 649—672. Franciscus Scholle, de Lotharii I. imp. cum fratribus de monarchia facto certamine, Dissert. Berol. 1855. G. Schade. Histoire littér. de la France V, 204 sqq. Häusser, deutsche Geschichtschreiber ꝛc. 41—43. Bähr, Gesch. der röm. Literatur im karol. Zeitalter, S. 224 ff. Gfrörer, Gesch. d. ost- u. westfränk. Karoling. I, 39. 51. 62 f. Himly Wala et Louis le Débonnaire p. 13 f. Die etwas freie Uebersetzung von Jasmund in d. Geschichtschr. deutscher Vorzeit. IX. Jahrhundert. 6. Bd. mit guter Einleitung. **Dr. Julius Weizsäcker.**

Nitzsch, Karl Ludwig, Vater des Naturforschers Christian Ludwig, des Theologen Karl Immanuel und des Philologen Gregor Wilhelm, zu Wittenberg, seiner Vaterstadt, als Generalsuperintendent und erster Direktor des Predigerseminars im J. 1831 im 81. Altersjahre gestorben, nimmt während der Wendezeit zwischen Kant und Schleiermacher eine so merkwürdige Ausnahmestellung ein und verhält sich als entschiedener Herkömmling vom Kantischen Standpunkte nicht ohne erkennbaren Zusammenhang des Gedankenbandes so positiv und selbständig, daß es schon lehrreich scheint, seine Entwickelung zu betrachten. Nitzsch stammte von Ludwig Wilhelm, einem Geistlichen, der sich als Liederdichter geübt, sein väterlich ererbtes Adelszeichen aus Amtsgrundsatz ablegte und als Armenfreund und Seelsorger einen örtlichen Ruhm erwarb, der ihn, nach frühem Tode an dem Besuche eines Lazarethschiffes, lange überlebte. Der verwaiste Karl Ludwig wurde noch zu rechter Zeit aus kümmerlicher Waisenanstalt auf's Lyceum und auf die Fürstenschule zu Meißen gerettet. Zur Theologie prädestinirt, bezog er die Universität Wittenberg. Die Umstände der Fakultät waren so kümmerlich, daß er nebst seinem Freunde Franz Volkmar Reinhard zu einem Professor in der philosophischen Fakultät, Hiller, der Exegese und der meisten übrigen Disciplinen wegen Zuflucht nehmen mußte. Er fing an, die Möglichkeit vorauszusetzen, daß er sich mit der Sachsen beherrschenden Rechtgläubigkeit, welche in vornehmen Kreisen einige pietistische Elemente außer oder neben sich duldete, eine wissenschaftliche Durchdringung aber abwies, nicht befreunden könne. Entschlossen, zum Schulfach überzugehen, aber um, der Verwandtschaft wegen mit der gelehrten Familie Wernsdorf, mit Würde von der Theologie abzugehen, erwarb er sich das Baccalaureat und verfaßte noch die beiden in der Literatur nicht unbemerkt gebliebenen Dissertationen, de synodo palmari

u. historia provident. divinam quando et quam clare loquatur. Besonders geschah dieß auch Schröckh zu Ehren, der ihm bis an's Ende Gönner und Freund blieb. In Leipzig gewann er Ernesti's Vertrauen in solchem Grade, daß er von ihm nach verschiedenen Seiten hin an Schulpatronate empfohlen wurde. Jedesmal kam ihm ein Günstling der Stadt zuvor. Zaghaft darüber geworden und scheu vor dem Predigtamte, nimmt jetzt Nitzsch eine Hauslehrerstelle in der Familie v. Bodenhausen selbst an, für welche er nur vorschlagen sollte. Schon nach einem Jahre nöthigt ihm sein Prinzipal aus Gunst und Liebe die Pfarrei Beucha bei Wurzen auf, worauf er erst versuchen muß, ob er in Dresden die Candidatenprüfung mit seiner schwachen Orthodoxie bestehen werde. Es gelingt ihm doch vollkommen, und nun wird er in neun Jahren zum Superintendenten in Borna, in Zeiz, und zum Generalsuperintendenten und ordentl. Professor der Theologie in Wittenberg befördert. Offenbar wollte die Vorsehung ihn der kirchlichen und theologischen Wirksamkeit erhalten, für welche er auch ganz angelegt war, sobald er sich frei entwickeln konnte. Innerlich kam er, wie er oft gestanden, zur Möglichkeit, als Theolog zu leben, mittelst der damals erst durch Reinhold recht verdeutlichten und verbreiteten kritischen Philosophie. Eben Kant zu Ehren nannte er den in Borna ihm geborenen Sohn Immanuel. Nur von der Moral aus erklärte und verklärte sich ihm die Theologie, und alle jene Elemente, welche, unbeschadet der Erkenntnißgrenzen, von Kant aus der Quelle der beweislos geltenden inneren und äußeren Erfahrung geschöpft, einen *λόγος προτρεπτικός* für die christliche Religion bildeten, wußte N. auf seine Weise zu nützen; unmittelbare Selbstgewißheit des Sollens, radikales Böse, Widerstreit zwischen dem bösen und guten Prinzip, Postulat eines Vereins zur Stärkung des letzteren, einstweiliges Bedürfniß einer statutarischen Religion zur Stiftung und Erhaltung desselben, bis der reine Religionsglaube genügen würde, jegliche von diesen Ideen zusammengefaßt mit dem Unterschiede des Moralischen und Historischen und des Empirischen von Intelligibilien, wurde ihm zum Grundbau einer von allen Zeitrichtungen sehr abweichenden Theorie der Offenbarung irgendwie dienstbar. Dazu bekannte er sich noch 1808 in der Vorrede zu Proll. acadd. de revelatione religionis externa eademque publica p. XVI, als in der Philosophie und theologischen Prinzipienlehre schon andere Namen aufgekommen waren, Nitzsch aber andererseits von oben her amtliche Verwarnungen über seinen Kantianismus empfangen hatte. Er pflegte zu erwidern, auch ad protocollum: da ich meinem Gewissen nach weder der Paläologie noch der Neologie meine Zuhörer überliefern wollte, konnte ich zur Zeit nicht anders, als meinen Ausgangspunkt von Kant hernehmen. Denn in der That, um etwas Anderes handelte es sich für ihn nicht. Interpretatio scripturae moralis — quam vir immortalis paulo pinguius commendaverat — viam nobis aperuit. Disciplina ejus philosophica nobis ubique praeluxit. Für N. war von einer etwaigen Brauchbarkeit der als Offenbarung geltenden Lehre und Geschichte des Christenthums für moralische Zwecke nicht die Rede, sondern von objektiven und positiven Geschichten, Thatsachen, Wundern, ohne deren darstellende, anregende und erinnernde Gotteskraft bei herrschender Hemmung des moralischen Bewußtseyns das christliche Leben nicht geweckt und der Welt Heil nicht begründet werden könnte. Hiermit trat er dem theologischen Naturalismus und Rationalismus auch solcher Zeitgenossen entgegen, welche Kantianer hießen. Dieß nannte er die Form der Uebernatürlichkeit, welche der Offenbarung in Christo eigen und unentbehrlich sey. Nicht etwa nur so, als habe die Vernunft und Sittlichkeit Gelegenheit zu nehmen, die heiligen Geschichten aus eigener Macht zu allegorisiren und symbolisch zu verwenden, sondern so, daß der moralischen Fähigkeit der Welt, der jetzt gebundenen, eine ihr zur Inspiration gereichende Manifestation im Sohne Gottes zuvorkommen sollte. Die Endursachen der Offenbarung sind freilich auch das moralische, geistliche, göttliche Leben — diese Begriffe gelten ihm gleich, allein das Aeußere, Geschichtliche, welches dahin wirket, ist das Werk und der Wille der in göttlicher Macht und Weisheit vorsorgenden Gnade. Mittelst dieses positiven Momentes der Begriffe von Heil und

Offenbarung wuchs ihm weiter durch's ganze lehramtliche Leben hindurch die Pietät gegen die ganze heil. Schrift, und alle Glaubensfreudigkeit zum evangelischen Lehrbegriffe. Er freute sich auf die hohen Feste, vor denen sich die Prediger seiner Zeit zu scheuen pflegten. Destoweniger fand er Beifall bei diesen mit seinem formalen Supernaturalismus. Und doch mußte er es mit den Supernaturalisten auf gleiche Weise verderben. Inhalt nämlich der Offenbarung kann nichts Anderes seyn, als die Religion, die es schlechthin ist, nämlich die sittlich-vernünftige. Also schließt sich mit jenem Supernaturalismus ein Rationalismus mittelst der Unterscheidung von Inhalt und Form und von Zweck und Mittel in Einheit zusammen, eine Annahme, bei welcher die bisherige kirchliche Theologie mit keinem ihrer Begriffe von der göttlich codificirten Lehre, von Mysterien, von articulis puris, von Versöhnung durch Christi Tod u. s. w. bestehen konnte; wie sich dieß in den späteren Abhandlungen de mortis a Jesu Christo oppetitae necessitate morali und de gratiae Dei justificantis necessitate morali noch besonders herausstellte.

Nitzsch hatte seit der Wittenberger Anstellung in der Kirche und bei der Universität lehramtlich und als Mitglied der Verwaltung so viel von Kraft und Zeit aufzuwenden, daß seine schriftstellerische Produktion eine sehr beschränkte bleiben mußte. Allein das damals noch wohlerhaltene Amt der theologischen Dekane, Festprogramme und Einladungen zu Doktor-Promotionen zu schreiben, nöthigte doch, wenn auch nur für Latein lesendes Publikum zur öffentlichen Mittheilung aus den reifsten Erträgen der Meditation auf Vorlesungen, welche mit Ausnahme der Exegese über alle Haupttheile der Theologie gehalten wurden. Selten wird das fortschrittsmäßige Suchen nach dem Prinzipe und nach Findung desselben, das folgerichtige Ausbauen des Systems so deutlich vorliegen, als bei diesem Theologen, achtet man der Reihe nach auf seine akademischen Programme und die nach Verpflanzung der Universität noch herausgegebenen deutschen Gelegenheitsschriften, vom Heil der Welt, vom Heil der Kirche, vom Heil der Theologie.

Der theologische Hauptgedanke seines Lebens wirkte schon im Hintergrunde, als nach und nach von 1791 bis 1802 elf Commentationen de judicandis morum praeceptis in novo testamento a communi omnium hominum ac temporum usu alienis erschienen. Von selbst verstand sich, daß, wer von der Ethik des N. T. aus der Dogmatik Verständniß und freie Würdigung erzielte, vor Allem jeden Schein gesetzgeberischer Willkür oder Beschränktheit von den sittlichen Geboten entfernen wollte. Theils nun war die Aufgabe, das Individuelle, Volksthümliche oder Zeitliche, welches der Form der Unmittelbarkeit wegen unvermeidlich gewesen, anzuerkennen, auszusondern und dem Prinzipe nach mit den praeceptis communibus in Einheit zu setzen, und dieß ist mit einer Sorgfalt und Gründlichkeit geschehen, welche damals allgemeinen Beifall bei entgegengesetzten Parteien fand, theils war der Karakter der Allgemeingültigkeit und Dauer so mancher neutestamentlichen Forderung zu retten, welche (wie sogar die Forderung des Glaubens an den Christus Gottes) im Zeitalter der rationalistischen Kritik der Accommodation an Zeitverhältnisse und der Perfectibilität anheim zu fallen pflegten. Gerade darauf richtet sich die Schlußabhandlung, welche zuerst darthut, das Christenthum verliere sich selbst, wenn es nicht den Glauben an den Weltheiland für sein Wesen achte, dann aber auch die begrifflichen Mittel und Unterschiede alle vollständig darreicht, die dazu gehören, den von superstitiöser Verehrung absoluter Auktorität befreiten Glauben gegen den naturalistischen Verstand sicher zu stellen. Ein anderer ist der historisch-pragmatische Glaube knechtisch-selbstsüchtiger Begehrlichkeit, ein anderer der historisch-ethische. Dieser letztere selbst wieder ist theils historico-ethica fides, theils ethico-historica; das will sagen, es ist mit dem rechten und lebendigen Glauben ein Anderes, wenn er in unbefangener vorwissenschaftlicher Weise die historische Position des göttlichen Erlösers, der Versöhnung, der Gnade Gottes zu Grunde legt, oder bei wissenschaftlicher Scheidung der inhaltlichen und der weltkundig darstellenden Offenbarung an dem Inhalte des Gnadenglaubens ein Postulat hat, daß sprechende göttliche

Auktorität ihn in demselben Umfange kräftigen und gründen werde, in welchem er durch der Sünde und des Todes Herrschaft gehemmt sey. In sehr entschiedener Weise wird dieß ausgeführt. Vergebens wäre es, dem Geiste der Gnade (der inneren Offenbarung) Gottheit und Majestät beizulegen, wenn nicht der vox Dei externa ganz dieselbe göttliche Verehrung erwiesen würde. Dem historischen Interpres Dei kommt aber der Name über alle Namen nur zu, so er nicht eine arbitrariam et particularem gratiam offenbart, sondern das ewige Wohlgefallen an dem Sohne, d. h. die allerheiligste Liebe zu der Menschheit, die durch dessen Geist sich heiligen läßt.

Indessen gesteht Nitzsch selbst, er habe nicht etwa von vornherein nach einem Prinzip der Theologie gesucht, welches nicht vorhanden wäre, sondern aliud agendo bei einer einzelnen Aufgabe gefunden, was ihm sich dann weiter und weiter bewährt. Man forderte in Sachsen ein Gutachten von den Kreisconsistorien über die Ehe mit des Bruders Wittwe. Die Wittenberger Ausarbeitung fiel N. zu. Es handelte sich dabei unvermeidlich um das Verhältniß der mosaischen Offenbarung zu derjenigen in Christus. Keine der bisherigen Bestimmungen genügte ihm, und er fand, alle Momente des Unterschiedes müßten in dem Gegensatze Gottes Gesetzgebung und Gottes Unterweisung (legislatio et institutio) zusammengefaßt werden. Daher schließen sich im Jahre 1802 an jene Abhandlung über die Moral des N. T. die wichtigen Prolusionen de discrimine legislationis et institutionis divinae, welche den Gegenstand zuerst aus der Idee und Geschichte der Offenbarung erklären, dann aber durch die scheinbar sich widersprechenden Lehren sowohl Jesu als Pauli begründen. Die Erörterung des Unterschiedes von Theokratie und Theodidaskalie, Gesetz und Evangelium, oder dem zwiefachen Verhältniß des heiligen Gottes zum Menschen in beiden Oekonomien, deren keine stattfinde, ohne die andere vorzubereiten oder zu erfüllen, ist das Lehrreichste von Analyse und Apologie des A. T., was bis dahin in der Literatur vorgekommen war, aber auch von bleibender Fruchtbarkeit. Wie nothwendig Abraham für Moses, die allgemeine Urgeschichte für die Gesetzgebung, die Gesetzgebung für die Weissagung gewesen, wie organisch alle Institutionen der Theokratie zu einem Zwecke zusammenwirken, welche Vollkommenheiten in den Schranken des A. T. zu finden seyen, kurz die alttestamentl. Idee hatte früher in streng wissenschaftlicher Weise kein Theolog für sein Zeitalter treffender gezeichnet. Nächstdem erprobte sich der nun schon gefundene Offenbarungsbegriff bei der Beurtheilung des sogenannten Antinomismus des Johannes Agricola. Im J. 1804 erschienen zwei Prolusionen über den Gegenstand. Nitzsch machte, ohne die Excesse und Defekte des geistvollen Mannes ungerügt zu lassen, auf die tiefe Wahrheit des Bedenkens aufmerksam, welches die erste Lehrart der Reformatoren in Ansehung der concio legis ad poenitentiam und der concio gratiae ad fidem dem Agricola erregen konnte. Es kam auf eine bestimmtere Scheidung beider Oekonomien an, als jene Lehrart erkennen ließ. Der hatte Recht, der darauf drang, die Predigt des Gekreuzigten wirke eben in der nun vollkommenen und ächten Weise beides — Buße und Glauben. Die Sünde im N. Testam. ist zunächst Verletzung des Sohnes. Die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit und Herrlichkeit wirkt im N. T. oder mittelst der evangelischen Gnadenoffenbarung noch dringender und greifender, als mittelst der theokratischen Anstalt Gottes.

So mußte denn endlich der Begriff der Einheit: Offenbarung = äußere (geschichtliche, thatsächliche) und auf den ganzen Umfang der Menschheit in ihrem geistlich gehemmten und verkehrten Zustande gerichtete öffentliche repraesentatio und introductio der wahren Religion — in dem Hauptwerke oder den sechs bei Göschen 1808 gesammelt edirten Proll. de revelatione religionis externa eademque publica hervortreten. Der Verfasser schloß einen Exkurs über 2 Thess. 2, 3—12. de revelatione mysterii iniquitatis rationem revelationis christianae illustrante an, der ihm zugleich Gelegenheit gab, den Begriff der Weissagung in ihrem Unterschiede von der Vorhersagung des Zufälligen zu entwickeln; nachdem er bereits früher das

nicht unbeachtet gebliebene Progr. quantum Christus tribuerit miraculis herausgegeben hatte. So fehlte die Behauptung des Momentes der Uebernatürlichkeit inmitten der Ausführung über die Vernünftigkeit der geoffenbarten Religion in keinem Punkte. Jesus bekannte sich zu seinen Wundern und ihrem göttlichen Grunde und Zwecke. Sie waren und blieben als Zeugnisse seines messianischen Berufes und als Zeichen des Heiles auch im objektiven Sinne unentbehrlich, wie sehr sie sich auch in Schranken hielten und in Einheit mit seiner ganzen persönlichen Wirkung setzen, ja der eigentlich begeisternden wörtlichen Verkündigung des Heils unterordnen mußten. Um eine ätiologische Frage über das Wunder handelte es sich gar nicht. Der gewählte Standpunkt war ganz und gar Teleologie, und in Angemessenheit zum Kantischen Ausgangspunkte und zur Kritik der reinen Vernunft durfte mit der naturalistischen Apodiktik von vornherein gebrochen werden. Gerade hieran lag es, wenn die Rationalisten sich dem Verfasser abhold zeigten, denn sie neigten sich — nach Kant ohne Noth — vorzugsweise zum Naturalismus hin. Wenn nun doch Viele der ernsteren durch den ethischen Sinn der Theorie sich angezogen fühlten, so stießen sich die Supernaturalisten, so viele übrig waren — am meisten der vertraute Freund Fr. W. Reinhard —, aber auch der Schüler Heubner, den es nicht hinderte, zu bekennen, quem mihi magistrum contigisse inter summa semper referam Dei beneficia, und die letzten Württemberger von der Schule demonstrativer Apologetik daran, daß die Offenbarung nichts, d. h. nichts Uebernatürliches, vielmehr nichts Uebervernünftiges offenbaren sollte. Nitzsch gab die empfangene Anklage zurück. Vielmehr: eure Offenbarung offenbaret nicht, wenn sie nur, was an sich übervernünftig ist und bleibt, offenbart. Ihr gesteht selbst ein, daß jene Geheimnisse mit schweren Widersprüchen behaftet sind und unbegriffen und unbegreiflich bleiben müssen, und doch wollt ihr, daß sie in Glaubens- und Ueberführungsformeln gefaßt werden; sie gelten,es hängt das Heil daran, sie zu bekennen; das ist also eine neue Lehr-Theokratie. Ihr braucht nun, ohne daß ihr's wißt und wollet, einen unfehlbaren Ausleger, euer Supernaturalismus erdrückt die evangelische Freiheit &c. Es ist ja wahr und heilsam, daß die alte Kirche trotz dem schmähenden Verstande der Philosophen die positiven Mysterien als solche vertreten und in Form der Ueberlieferung gebracht, denn auf diesem Wege hat sie einen köstlichen Kern uns bewahrt, indem sie die Rinde vor Allem in Ehren hielt, allein nicht alle Zeiten stehen dazu ganz gleich. Es ist ferner wahr, daß viele Supernaturalisten zugleich und am meisten den Kern meinen. Aber dann müssen wir sie doch uns fähig denken, zu erkennen, daß es zum Heil der Welt auf Unterordnung aller physischen, metaphysischen, geschichtlichen Geheimnisse unter die ethisch-religiösen ankommt, und daß die Gefahr groß ist, wenn das Volk sich gewöhnt, das Bekenntniß zu jenen für selbständig zu achten. Das ethisch-religiöse Verhältniß, diese ewige Liebe Gottes zu der Vollkommenheit des Menschen, in der rechten Tiefe, Höhe und Fülle gefaßt, und die daher erklärte und dahin gedeutete ethische Natur der Gnade, des Glaubens, des Todes, der Person Jesu ist als ethisches auch vernünftig und doch das schwerste, größte Geheimniß für den Verstand des Herzens und daher vor Allem der Offenbarung werth und bedürftig. Ein späterer theologischer Standpunkt wird dennoch finden, daß N., indem er das Thatsächliche der Offenbarung schlechthin vom Inhalte ausschloß, den Ideen eine Selbständigkeit zueignete, die sie ja doch nur in der concreten Verwirklichung, und an sich selbst als Heilskräfte nicht anzusprechen haben, und daß nun dennoch hin und wieder die Schriftauslegung bei jener scharfen Trennung von Form und Inhalt hat leiden müssen, auch weder die spekulative noch die mystische Theologie zu ihrem Rechte kommen konnte. Von dem, was er in der Theologie noch erlebte, machte er sich meist darum los, weil es ihm auf dem Grunde des Pantheismus erbaut schien. Nur die philosophische Theologie Schleiermacher's, wie sie sich in der kurzen Darstellung des theologischen Studiums als Apologetik und Polemik zeichnete, zog ihn gewaltig an, weil sie ihm auf ethischen Geschichts-Prinzipien zu ruhen schien. Selbst unter den ihm persönlich näher Stehenden — Fichte und Krug, den

beiden Plancks, den Flatts, Henke, Keil, blieb er als Theolog einsam. Doch suchte er sich wiederholt und noch im Todesjahr mit seinem Sohne in der rührendsten Weise zu verständigen, und starb, fast ignorirt vom wissenschaftlichen Publikum, in festem Vertrauen zur Fruchtbarkeit seiner Theorie. Seine kleine Schrift über das Heil der Kirche blickt tief und weit in das Wesen der Verfassungs-, Unions- und Bekenntnißfragen, welche ungelöst geblieben sind. Vollkommen treue Nachfolger hatte er, so weit sie in der Literatur erschienen sind, an einem früh verstorbenen Dankegott Cramer, Professor zu Leipzig, und an einem Dr. Krause, der als Generalsuperintendent in Weimar starb und dessen Königsberger Programm de rationalismo libr. symb. in dogmate de praedestinatione den Hauptgedanken nach von ihm entlehnt war. Im Ganzen ist N's Theologie mit Schleiermacher's Epoche in Verwandtschaft zu denken. Die Dignität der Thatsache: Jesus Christus, der Welterlöser, hat N. nicht minder sowohl dem Intellektualismus der Supernaturalisten als der Rationalisten entgegengestellt. Dennoch litt sein Religionsbegriff an dem Mangel, den im Großen nur Schleiermacher erfüllte und den er selbst durch die mächtige Betonung des sittlichen Willens gut machte.

K. J. Nitzsch.

No, נֹא, Ezech. 30, 14 ff. Jer. 46, 25., vollständiger נֹא אָמוֹן, Nah. 3, 8. ist in der Bibel der Name des altberühmten hundertthorigen (Homer. Jl. 9, 383 ff.) Theben in Oberägypten, vgl. Ptolem. 4, 5, 73. Plin. H. N. 5, 9, 11. Der biblische Name, welcher *μερὶς Ἀμμών* (LXX zu Nah.) oder *Διόσπολις* (LXX bei Ezech.*)) bedeutet, erklärt sich daraus, daß dort Amun, den die Griechen (Herod. 2, 42) mit ihrem Zeus verglichen (s. Real-Enc. I, 286), vorzugsweise verehrt wurde (daher Jerem. a. a. O. „Amon von No" genannt); der gewöhnliche griechische Name ist dagegen Gräcisirung des Vulgär-Namens Top, tof (Champollion, gramm. ég. p. 136. 153) oder Tap, Tape = „das Haupt", oder Te-Api = „die Große". Theben war eine der ältesten Städte Aegyptens (Diod. 1, 50), wie denn von seiner Erbauung nirgends die Rede ist, welche in die Zeit vor Menes fällt; Thebens Urzeit — sagt Bunsen — ist die Vorzeit Aegyptens. Schon in dieser grauen Vorzeit war es Sitz eines priesterlichen Königreiches; als in Unterägypten das alte Reich mit dem Mittelpunkt in Memphis (s. dies. Art.) blühte, kommt erst mit der 11ten Dynastie die erste thebanische zum Vorschein. „Mit dieser, die sich in Oberägypten unabhängig macht, gründet sich die Macht und der Ruhm der vorher ungenannten Stadt und ihres Lokalgottes Ammon. Die 12te — oder 2te thebaische — macht sich zur Reichsdynastie und erhebt das Land zu einer zweiten Blüthe, die sich uns vor Allem durch eine Reihe stattlicher Denkmäler, besonders merkwürdiger Felsgräber, wie die von Beni Hassan mit ihren reichen Wandgemälden kundgibt" (Lepsius in der Real-Enc. I, 144). Seitdem werden die Könige „Herrscher beider Aegypten" genannt und mit der Krone des oberen und unteren Aegyptens abgebildet. Amenemha ist das Haupt dieser neuen Herrscherreihe (um die Mitte des 3ten Jahrtausends v. Chr.; über die genauere Zeitbestimmung streiten sich noch die Aegyptologen); Sesortosen I. ist's, welcher das Reich ordnete und das Land mit herrlichen Werken schmückte, Sesortosen II. ist der eigentliche Kriegsheld des Hauses. Bereits mit der 13ten Dynastie beginnt aber der Verfall; es bricht die trübe Zeit der Hyksos-Herrschaft herein, aus welcher wieder von Theben aus die Rettung kam. Es war das Haupt der 18ten Dynastie, Aahmes oder Amôsis von Theben, welcher, nachdem schon etwas früher (Ende der 17ten Dynastie) Oberägypten sich unabhängig gemacht hatte, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts vor Christus allmählich ganz Aegypten von jenen Fremdlingen befreite. So wurde Theben der glänzende Mittelpunkt des neuen Reiches; hier erhob sich die Kunstfertigkeit und Bildung der Aegypter zugleich mit dem kriegerischen Aufschwung des Volkes zu der Vollendung, deren dieses Volk überhaupt fähig war; hier erhoben sich nun jene mächtigen Palast- und Tempelbauten,

*) An das kleine Diospolis weiter nördlich am Nil ist auf keinen Fall zu denken.

deren Ruinen noch heute die staunende Bewunderung aller Beschauer erwecken, deren nähere Beschreibung aber dem Zwecke unserer Encyklopädie fern liegt. Von hier aus wurde Cusch, d. i. Nubien erobert, und wurden Züge bis an den Euphrat unternommen. Unter Sethos I. und Ramses-Miamun, dem Sesostris der Griechen, erreichte Aegypten den Gipfel seiner Größe und seines Glanzes (Ende des 15. und Beginn des 14. vorchristlichen Jahrhunderts); Asien (Syrien, Kleinasien, Mesopotamien) und Afrika (Aethiopien, Nordafrika) fühlten die Macht der Waffen des Letztgenannten, wenn auch die Sage seine Thaten in's Abenteuerliche vergrößert hat. Etwa vier Jahrhunderte des Ruhmes und der Herrlichkeit waren seit der Befreiung Oberägyptens über Aegypten hingegangen bis zu den Zeiten Ramses III.; nach diesem scheint die Macht des Volkes allmählich zu sinken. Seit der 21sten Dynastie folgen unterägyptische Königsfamilien auf die thebanischen; der Sitz der Pharaonen wurde zunächst in's Delta verlegt (etwa um 1100 bis 1000 v. Chr.), und von da an verlor Theben rasch an Bedeutung, es wird mehr und mehr bloß die Stadt heiliger und alter Erinnerungen und priesterlicher Weisheit, wie von dort aus früher der häßliche afrikanische Thierdienst zur Reichsreligion geworden war. Noch mehr sank es seit der persischen Eroberung. Zu Strabo's Zeiten (XVII. S. 805. 815 f.) war die Stadt verfallen, aber noch hatten ihre Ueberreste einen Umfang von 80 Stadien, und mehrere abgesonderte Flecken lagen in ihrem Umfange. Sie lag auf beiden Ufern des Nil, durch Kanäle und Gräben noch mehr befestigt, weßhalb Nah. 3, 8 f. sie beschreibt als „die am Nilstrom wohnte, Wasser rings um sie her, die ein Bollwerk des Stroms, vom Strom ihre Mauer, Aethiopien ihre Macht und Aegypten, endloser Menge; Phut und Libyen waren zu deiner Hülfe." Das Nilthal bildet dort eine zwei Meilen breite Ebene; nach Diod. I, 45 f. hatte die Stadt einen Umfang von 140 Stadien, Häuser von 4—6 Stockwerken, viele herrliche Tempel, namentlich Amun's (Herod. 1, 182. 2, 42), mit vielen gelehrten Priestern. Andere Merkwürdigkeiten waren die berühmte Memnonssäule (Pausan. 1, 42, 2. Plin. H. N. 36, 11 f. — eigentlich eine der zwei kolossalen Statuen des Königs Amenophis III.) und die prächtigen Königsgräber, eingehauen in der zweiten Bergkette im Westen der Stadt, während in der ersten libyschen Bergkette, näher bei der Stadt, die Volksgräber in den großartigsten Katakomben zwei Stunden weit sich fortziehen. Noch heute sind viele prachtvolle Ruinen vorhanden, „veterum Thebarum magna vestigia", Tacit. annal. 2, 70., welche zwischen neun Dörfern zerstreut liegen, worunter besonders Karnak, Luxor, Medinet-Abou und Gurun hervorzuheben sind wegen der dortigen Ueberreste. —

Die vom Propheten Nahum von Theben ausgesagte Eroberung und theilweise Deportation ihrer Bewohner (3, 10: „auch sie wanderte in's Elend, in Gefangenschaft; ihre Kinder wurden zerschmettert an allen Straßenecken, und über ihre Edlen warf man das Loos, und alle ihre Großen wurden in Ketten gefesselt") kann nicht wohl auf irgend eine assyrische Invasion gehen, indem der Prophet dieß Ninive gegenüber wohl ohne Zweifel nicht anzudeuten unterlassen hätte; Bunsen, Aeg. V². S. 512, denkt an Theben's Fall und die grausame Hinrichtung des Königs Bokchoris durch den äthiopischen Eroberer Sabakon oder Sevech I. im Jahre 737 oder 736 v. Chr., während Ewald, Proph. I. S. 351, auf die inneren Unruhen Aegyptens im 7. Jahrhundert hinweist; die Entscheidung hängt ab von dem anderweitig festgestellten Alter des Propheten Nahum (s. dies. Art.). Die von Ezech. 30, 14 ff. angedroheten Gottesgerichte über No, das erbrochen und dessen Volksmenge ausgerottet werden solle, gingen zwar nicht schon durch Nebucadnezar (s. dies. Art.), wohl aber dann durch Kambyses vollständig in Erfüllung.

Vergl. die Déscription de l'Egypte t. 2 u. 3; Callioud, voyage à l'Oasis de Thèbes, Paris 1821. Fol.; Ritter, Erdkunde I. S. 731 ff.; Rosellini, monum. storici t. III, 2. u. IV.; Wilkinson, „view of ancient Egypt. and topogr. of Thebes", Lond. 1835, und dessen „manners and customs of anc. Eg." I. S. 116; Robinson, Paläst. I. S. 31 ff.; Russegger, Reisen II, 1. S. 112; Lepsius,

„Briefe aus Aeg., Aeth. und der Halbinſ. d. Sinai“ (Berl. 1852) S. 90. 203. 363 ff. und deſſen großes Prachtwerk: „Denkm. a. Aeg. u. Aeth.“, zumal Bd. II. IV. Bl. 120. 145 ff. V. VI. VII. u. a.; Duncker, Geſch. d. Alterth. I. S. 15. 22 ff. (1ſte Ausg.); Förbiger in Pauly's Real-Enc. VI, 2. S. 1785; Winer's RWB. und Bunſen, Aegypten I, 105. 110 ff. 170. II, 46. 306 ff. 340 ff. III, 79 ff. V[1], 194 ff. V[2], 370 ff. 379 ff. 472 ff. 485. **Rüetſchi.**

Noah, נֹחַ, Νῶε (bei Joſephus Νῶεος). Er war nach Gen. 5, 28. f. der Sohn des Lamek, des Neunten in der ſethitiſchen Geſchlechtslinie der Thol'dot Adam, — er ſelbſt der Zehnte und Letzte dieſer Reihe. Gen. 5, 29. wird uns geſagt, daß Lamek ſeinem Sohne den Namen Noah um der Hoffnung willen gab, die ſich an ihn (den Zehnten) knüpfte: „Dieſer wird uns tröſten (יְנַחֲמֵנוּ) von unſerer Arbeit, von der Mühe (עִצְּבוֹן cf. 3, 17.) unſerer Hände, (die da kommt) von der Erde, die Gott verflucht hat“. Ueber die weiſſagende Bedeutung dieſes Ausſpruchs, ſo wie über die angebliche Incongruenz der Wurzeln נָחַם und נוּחַ vergl. die Commentare und meine Schrift „Der Gottmenſch“ I, S. 381 f. — Lamek's Hoffnung hat ſich inſofern nicht erfüllt, als Noah's Zeit nichts weniger als eine Wiederherſtellung des Paradieſes brachte. Inſofern aber hat ſie ſich noch herrlicher erfüllt, als Lamek ahnen konnte, als in Noah, dem aus dem allgemeinen Verderben in die ſichere Arche Geretteten, ein wichtiger Fortſchritt der Heilsentwickelung und ein neues, bedeutſames Vorbild und Unterpfand ihrer Vollendung gegeben war. Noah's Leben fällt in die Zeit, in welcher das Verderben, welches von der kainitiſchen Linie ausging und durch dämoniſche Einwirkungen (Gen. 6, 2. ff.) mächtig gefördert wurde, auch das ſethitiſche Geſchlecht ergriff, ſo daß „alles Dichten und Trachten der Menſchenherzen nur böſe war den ganzen Tag“ und Gott es reuete, daß er den Menſchen geſchaffen hatte (6, 5. f.). Von Noah allein ſagt die Schrift, daß er war אִישׁ צַדִּיק תָּמִים בְּדֹרֹתָיו, und daß er mit Gott wandelte (6, 9.). Aber nicht etwa nur um ſeines Wandels willen ſteht Noah als helles Licht inmitten ſeiner Zeitgenoſſen da, ſondern die Schrift deutet uns auch an, daß er zu der That das Wort hinzufügte. Denn 2 Petr. 2, 5. wird er, den der Verfaſſ. des Hebräerbriefs 11, 7. *κληρονόμος δικαιοσύνης* nennt, auch ein *κῆρυξ δικαιοσύνης* genannt. Es wird ihm ſonach, ſeinen Zeitgenoſſen gegenüber, dieſelbe Thätigkeit zugeſchrieben wie ſeinem Vorfahren Henoch (Sirach 44, 16. Buch Henoch Kap. 2. Br. Juda 14 f. Cf. meine Schr. der Gottm. S. 376 ff. Kurtz, Geſch. d. A. B. I, S. 73), und es haben dieſe Angaben allerdings auch eine große innere Wahrſcheinlichkeit. Und wenn die Worte Gen. 6, 3. „und es ſollen ſeyn ſeine Tage 120 Jahre“, wie jetzt von den Meiſten anerkannt wird, die Feſtſetzung einer Bußfriſt bezeichnen, ſo liegt die Vermuthung ſehr nahe, daß Noah es war, der dieſe Friſt verkündigte (ſ. Gottmenſch, S. 413 f.). Da nach 7, 11. die Fluth im 600ſten Lebensjahre Noah's eintrat, ſo muß alſo dieſe Verkündigung ſtattgefunden haben, als er 480 Jahre alt war, 20 Jahre (5, 32.) vor der Geburt ſeines älteſten Sohnes. Jenes 600ſte Lebensjahr Noah's, in welchem die Bußfriſt ablief und wegen unterlaſſener Buße das Strafurtheil in Vollzug trat, iſt das 1656ſte Jahr der Welt nach dem hebräiſchen Texte, das 2242ſte nach den LXX, das 1307te nach dem Samaritaner. Ueber die chronologiſchen Differenzen dieſer drei Recenſionen vergl. Kurtz, Geſch. d. A. B. I, S. 74; Delitzſch, Gen. S. 237. — Ueber die Natur und die Veranlaſſungen des die Fluth herbeiführenden Verderbens vergl. vorzugsweiſe Kurtz, die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menſchen, Berlin 1857. Ich bemerke hier nur das Eine, daß durch jene dämoniſchen Einwirkungen die menſchliche Natur in der Integrität ihres Weſens bedroht war. „Es blieb kein ander Mittel mehr, als dieſen die Menſchheit entmenſchlichenden Gang ihrer Geſchichte abzuſchneiden“, Delitzſch, Comm. zu Gen. S. 228. Noah erhält nun von Gott den Befehl, einen Kaſten zu bauen von עֲצֵי־גֹפֶר (Cypreſſenholz nach Bochart und Celſius, wohl harziges Nadelholz überhaupt cf. Knobel, Gen. S. 80). Das hebräiſche Wort תֵּבָה (die verſchiedenen Ueberſetzungen ſ. bei Delitzſch, Gen. S. 241) kommt nur hier

und Esr. 2, 3. 5. vor. Das Wort (nach Delitzsch a. a. O. von תּוּב hohl seyn, welches sich zu אוּב verhält, wie תָּאַם zu אָמַם, תָּאַב zu אָבָה) ist jedenfalls verwandt mit dem ägyptischen Tow, kopt. ΘΗΒΕ, ΤΑΙΒΕ (arca ex variis lapidibus varii coloris constructa), s. Delitzsch a. a. O. Der Kasten sollte gemacht werden קִנִּים, d. i. in Nestern, Zellen; innen und außen sollte er überzogen werden mit כֹּפֶר, Pech, Asphalt. Die Länge sollte seyn 300 Ellen, die Breite 50, die Höhe 30 Ellen. Man hat hierin die Proportionen eines liegenden Menschenleibes erkennen wollen: die Breite 1/6, die Höhe 1/10 der Länge, s. Augustin de Civ. Dei. IV, 26. Berlenb. Bibel zu 6, 15. Baumgarten, Pent. I, S. 107. Dunkel sind die Worte 6, 16: צֹהַר תַּעֲשֶׂה לַתֵּבָה וְאֶל־אַמָּה תְּכַלֶּנָּה מִלְמַעְלָה. Daß צֹהַר nicht „Dach“ bedeute, wie Schultens und nach ihm Rosenmüller gemeint haben, oder gar „Bauch“, wie J. D. Michaelis in der Bibl. Orient. (P. XVIII, p. 26 sqq.) behauptet, darüber ist man einig. Das Wort צֹהַר muß nach dem Dual צָהֳרַיִם, so wie nach der Analogie von זֹהַר und נֹהַר die Bedeutung „Licht, Lichtöffnung, jour“ haben. Auch daß אֶל־אַמָּה nach der Elle heißt, kann nicht bezweifelt werden, denn אֶל tritt häufig in die Bedeutungen des aus ihm abgekürzten לְ ein. Vgl. אֶל־פִּי Jos. 15, 13. mit לְפִי 1 Kön. 17, 1. S. Ewald §. 217 c, d. Die Erklärung von Knobel: „bis zu einer Elle von oben d. h. unter der überhängenden Decke sollst du es vollenden“, stößt sich daran, daß es מִתַּחַת, nicht מִלְמַעְלָה heißen müßte. Letzteres Wort deutet unzweifelhaft darauf hin, daß das Fenster oben, d. h. in der Decke, angebracht werden sollte. Eben dadurch ist auch die Meinung beseitigt, daß „צֹהַר von einer ellenlangen offenen Stelle an den beiden Längenseiten der Arche“ zu verstehen sey, s. Delitzsch, S. 242. Die collektive Auffassung von צֹהַר, die sich schon beim Syrus und bei Saadia findet, wird durch 8, 6. allerdings widerlegt, denn man kann nicht mit Delitzsch sagen, daß הַחַלּוֹן dort eben so wenig das Eine Fenster der Arche sey, als הַיּוֹנָה oder הָעֹרֵב die Eine Taube und der Eine Rabe der Arche. Denn ich kann in generellem Sinne wohl sagen: er öffnete das Fenster, nicht aber: er öffnete das Fenster, das er gemacht hatte. Denn durch das אֲשֶׁר עָשָׂה wird der Begriff Fenster der generellen Bedeutung entnommen und auf eine bestimmte, concrete Bedeutung eingeschränkt. Es scheint mir deßhalb nichts übrig zu bleiben, als unter צֹהַר ein Fenster zu verstehen, das oben in der Mitte angebracht war, und als Hauptfenster vorzugsweise für den Wohnraum Noah's bestimmt seyn mochte. Denn die Beschreibung der Arche ist keineswegs vollständig, wie sich aus ihrer Kürze im Verhältniß zu der Größe und der Bestimmung des Baues ergibt. Der ganze innere Raum sollte in drei Stockwerke abgetheilt seyn (6, 16.). Man mag nun צֹהַר als eine Oeffnung oder als mehrere oder als eine über die ganze Länge der Arche gezogene Lichtöffnung (Baumgarten, Pent. I, S. 108) betrachten, so bleibt immer noch zu erklären, in welcher Weise Licht und Luft dem untersten Raume zugeführt wurde. Sagt der Bericht hierüber nichts, so kann es nicht befremden, wenn er auch über die Versorgung aller übrigen Räume mit Luft und Licht keine vollständigen Angaben enthält. — In die so construirte Arche sollte nun Noah nach 7, 2. von allen reinen Thieren je sieben Paare, von allen unreinen je ein Paar aufnehmen. Ein Widerspruch mit 6, 19. besteht hier insofern nicht, als 6, 19. bloß das allgemeine Prinzip der Aufnahme von Paaren aufgestellt ist. Ueber die mannichfaltigen Schwierigkeiten, welche der Glaubwürdigkeit der biblischen Erzählung Eintrag thun sollen, verbietet die Enge des Raumes ein Mehreres zu sagen. Nur über die Hauptpunkte einige Worte. Tiele hat in seinem Commentare berechnet, daß der Kubikinhalt der Arche 3,600,000 Kubikfuß betrug und daß, wenn davon auch neun Zehntel zur Aufbewahrung des nach 6, 21. mitzunehmenden Futters verwendet wurden, das übrig bleibende Zehntel doch hinreichte, um beinahe 7000 (genauer 6666) Thierarten (von jeder Art ein Paar und für das Paar 54 Kubikfuß gerechnet) Raum zu gewähren. Dabei ist natürlich in Anschlag zu bringen, daß alle Wasserthiere von selbst ausgeschlossen waren, und daß überhaupt nur an die damalige Fauna des von den Menschen damals bewohnten Landes zu denken ist. Im J. 1609 baute der Mennonit P. Jansen zu

Hoorn in Holland ein Schiff nach dem Muster der Arche, welches zum Schiffen zwar unbrauchbar war, aber um ein Drittel mehr Last als andere Schiffe gleichen Kubikinhaltes zu tragen vermochte Last zu tragen und trockenen Aufenthalt zu gewähren war auch einzig die Bestimmung der Arche, zum Segeln war sie nicht bestimmt. Ueber das Einfangen der Thiere bemerkt Baumgarten, daß dasselbe ein Kennen derselben voraussetzt, wobei wir jedoch nicht mit ihm das בָּאוּ 7, 9. urgiren wollen. „Was die Thiere zur Arche führt, sagt Baumgarten sehr gut, ist nur eine bestimmte Gestalt von dem Triebe der Zugvögel, welche den Ort, welcher ihnen bald zum Verderben werden würde, verlassen und die ferne Stätte der Zuflucht, die ihnen angewiesen, zu finden wissen.“ Ueber die nur scheinbare Schwierigkeit, daß nach 7, 4. dem Noah nur sieben Tage Zeit gelassen ist, um die Thiere in die Arche zu bringen, vergl. m. Schr. der Gottmensch I, S. 439. — Im Uebrigen ist auf den Oberbaurath Joh. Jesaja **Silberschlag** zu verweisen, der in seiner Geogonie II, S. 63—97 alle hierher gehörigen Fragen auf's Sorgfältigste erörtert hat. — Im 600sten Jahre des Alters Noah, am 17ten Tage des zweiten Monats brachen auf alle Brunnen der großen Tiefe und die Fenster des Himmels öffneten sich. Daß der zweite Monat nicht von der Geburt Noah's an gerechnet ist, deren Datum wir nicht kennen, sondern von dem allgemein bekannten Zeitpunkte des Jahresanfangs, wird jetzt wohl allgemein angenommen. Gestritten wird nur darüber, welcher Jahresanfang gemeint sey, ob der bürgerliche oder der kirchliche. Im ersteren Falle würde der Anfang und das Ende der Fluth in den Herbst fallen, also gerade in die Jahreszeit, wo einerseits die Früchte des vergangenen Jahres noch vorhanden waren, andererseits die neue Bestellung des Ackers sofort unternommen werden konnte. Denn der erste Monat des bürgerlichen Jahres, Tischri, folgt unmittelbar der Herbstnachtgleiche, der zweite, Marcheschwan, entspricht ungefähr unserem November und Dezember, und in diese Monate eben fällt die Regenzeit. Daß diese Annahme die überwiegend wahrscheinliche sey, zeigt Delitzsch, Gen. S. 250 ff. Vergl. **Baumgarten**, Pent. I, S. 111 f. **Winer**, Realwörterbuch u. Noach. — Vierzig Tage und vierzig Nächte lang ergoß sich der Regen, aber das Steigen der Gewässer dauerte nach 10, 17.—24. bis zum 150sten Tage, denn erst nach diesem Zeitpunkte „wurden verschlossen die Brunnen der Tiefe und die Fenster des Himmels und der Regen vom Himmel ward aufgehalten“ (8, 2.). Der höchste Stand des Wassers war nach 7, 20. fünfzehn Ellen über den höchsten Bergen der Erde, denn nachdem V. 19. gesagt war, „es wurden bedeckt alle Berge, die hohen, welche unter dem ganzen Himmel sind“, wird V. 20. fortgefahren: „fünfzehn Ellen darüber (מִלְמַעְלָה) standen die Wasser, und es wurden die Berge bedeckt“. Auf die Frage, woher Noah habe wissen können, daß das Wasser fünfzehn Ellen über die höchsten Berge ging, wird in der Regel geantwortet: Noah habe dieß an der auf Ararat festsitzenden Arche messen können. Aber das würde voraussetzen, daß die Arche im Momente des höchsten Wasserstandes aufsaß. Dieß war jedoch nicht der Fall, denn erst im **siebenten** Monat am 17ten Tage blieb die Arche sitzen 8, 4., nachdem das Fallen des Wassers bereits mehr als zwei Monate vorher, nämlich nach dem 150sten Tage, also nach dem fünften Monate begonnen hatte (8, 3.). Es scheint deßhalb nichts übrig zu bleiben, als daß man jene Bestimmung der Wasserhöhe entweder auf göttliche Offenbarung zurückführe (wie auch Andreas **Wagner** thut, Urwelt, 2te Aufl. S. 524) oder daß man sage: Noah maß die 15 Ellen allerdings an der festsitzenden Arche, aber nicht so, daß sich ihm dieses Maß aus dem Aufsitzen des 15 Ellen Tiefgang haltenden Fahrzeuges ergab. Sondern die Arche ging weniger, vielleicht nur 12—14 Ellen tief. Da aber Noah einerseits wußte, wie viele Tage von dem Sinken des Wassers an bis zum Festsitzen, andererseits vom Festsitzen bis zum Sichtbarwerden des Bodens um die Arche her vergangen waren, so konnte er durch Berechnung finden, daß die höchste Höhe des Wassers über dem Berge 15 Ellen müsse betragen haben.

Welche von diesen Erklärungen die richtige sey, wird nur dann entschieden werden können, wenn vorher fest steht, ob die Noachische Fluth als eine universelle oder als eine

partielle zu betrachten sey. Ohne mich auf die Untersuchung der Sache vom geologischen Standpunkt einzulassen (vergl. in dieser Beziehung Wagner, Urwelt, I, S. 531 ff. gegen Friedrich Pfaff, Schöpfungsgeschichte, S. 646 ff.), muß ich mit Delitzsch sagen (Gen. S. 255), daß das theologische Interesse nicht die Allgemeinheit der Fluth an sich, sondern nur die Allgemeinheit des durch sie vollzogenen Gerichtes fordert. Daß die ganze damals lebende Menschheit mit der sie umgebenden Thierwelt vernichtet worden sey, das lehrt die Schrift mit Bestimmtheit. War nun die Menschheit über die ganze Erde ausgebreitet, dann freilich war es auch die Fluth. Daß die Menschheit aber nicht so ausgebreitet war, gestehen auch Männer, wie A. Wagner zu (a. a. O. S. 528). War aber die Menschheit noch auf einen kleinen Theil der Erde, resp. auf das vorderasiatische Hochland beschränkt, so hindert uns kein theologisches Interesse, eine entsprechende Beschränkung der Fluth anzunehmen. Denn die Form des Berichtes kann in der Darstellung der optischen Wirklichkeit ihren Grund haben. Wer da meint, daß die Schrift uns die absolute Wirklichkeit der Fluthgeschichte vor Augen führen müsse, der sehe wohl zu, daß er der Schrift nicht Motive unterschiebe, die sie nicht hat. Denn die geologische Wirklichkeit gehört nicht in die Schrift, weil sie keine heilsgeschichtliche Bedeutung hat. Sie ist auch überhaupt noch nicht für uns, sondern wie die Geheimnisse der Schöpfung, der Zeugung, ja des gesammten, an Wundern überreichen Naturlebens, ist auch sie uns aufgespart auf den Tag, da wir's erkennen werden, gleich wie wir erkannt sind. Hingegen den getreuen, unverfälschten Bericht von dem zu haben, was Noah gesehen hat, ist für uns von der höchsten Bedeutung. Denn dadurch erfahren wir erstens gerade so viel, als wir zu wissen brauchen. Denn so viel hat ihm Gott gezeigt und nicht mehr, weil er nie zu wenig und nie zu viel thut. Zweitens erfahren wir dadurch, wie Noah die Sache (geistig) angeschaut hat, und haben darin den lebensvollen Anfang des psychologischen Prozesses, den jener göttliche Gerichtsakt in den Gemüthern der Menschen hervorgerufen und durchgemacht hat. Mit einem Worte: sagt uns die Schrift rein und wahr, was Noah von der Sintfluth gesehen und wie er sie empfunden hat, so haben wir eine menschliche, aber organisch-lebendige Mittheilung über die Fluthgeschichte. Ist aber diese Mittheilung Mose durch Inspiration zu Theil geworden, so trägt sie den Karakter der mechanischen Aeußerlichkeit. Der Raum gestattet nicht, dieß weiter auszuführen und im Zusammenhange einer umfassenden Schrifttheorie darzustellen. Nur dieses sey noch bemerkt: daß die Anschauung Noah's rein und unverfälscht auf uns gekommen ist, muß Angesichts der Entstellungen, die sie außerhalb des heiligen Geschlechtes erlitten hat, auf göttliche Bewahrung zurückgeführt, mithin als ein Wunder betrachtet werden. Nur haben wir hier das Wunder an der rechten Stelle. Haben wir in der Erzählung der Genesis den getreuen Reflex dessen, was Noah gesehen hat, so ist damit natürlich nicht ausgesagt, daß Noah alles so gesehen habe, wie es wirklich war. Ob namentlich die Fluth eine universelle sey oder nicht, konnte er gar nicht sehen. Aber ihm erschien sie so, weil alles Land, das er sehen konnte, bis über die höchsten Berge hinauf mit Wasser bedeckt war. Sollte nun die Geologie unumstößliche Beweise dafür aufbringen, daß die Fluth nicht eine allgemeine war, so ist die Autorität der Schrift damit nicht im Mindesten compromittirt. Eben so wenig wäre sie es durch das Gegentheil. Das theologische Interesse ist also bei dieser Frage zwar nicht wesentlich betheiligt, insofern die Hauptsache nur die Allgemeinheit des Gerichtes bleibt, aber das Verständniß der naturgeschichtlichen Realität ist allerdings durch die Kenntniß der sicher ermittelten geologischen Thatsachen wesentlich mit bedingt. Am 17. Tage des siebenten Monats (Nisan) also saß die Arche fest auf „den Bergen Ararat“ 8, 4. Am ersten Tage des zehnten Monats (Tammuz) wurden die Spitzen der Berge sichtbar. Vierzig Tage später öffnete Noah das Fenster, welches er gemacht hatte und entsendete er den Raben. Der flog hin und her, bis die Erde ganz trocken war, aber in die Arche zurück kam er nicht mehr. Da ließ Noah eine Taube fliegen, die kehrte zu ihm in den Kasten zurück, weil sie keine Stätte fand, da ihr Fuß hätte ruhen mögen,

Nach sieben Tagen ließ Noah die zweite Taube hinaus, die kam zurück mit einem Oelblatt im Schnabel; endlich nach abermal sieben Tagen entließ er die dritte Taube; die kehrte nicht mehr zu ihm zurück. Am ersten Tag des ersten Monats des zweiten Jahres (also des 601sten Lebensjahres des Noah 7, 13.) war das Wasser vertrocknet und Noah deckte das Dach des Kastens ab. Und am 27sten Tage des zweiten Monats, also ein Jahr und zehn Tage nach dem Anfang des Regens (7, 18.), war die Erde trocken und erhielt Noah den Befehl, mit den Thieren die Arche zu verlassen. Was für ein Jahr das Jahr der Fluth gewesen sey, ob ein Mondjahr oder ein wirkliches oder ein approximatives Sonnenjahr, läßt sich aus den Angaben nicht mit Bestimmtheit erkennen. Denn es ist zwar gesagt (7, 24. 8, 3.), daß das Steigen des Wassers 150 Tage dauerte. Aber die nächste Zeitangabe lautet: am 17ten Tage des siebenten Monats (8, 4.). Hier weiß man nun nicht, wie viele Tage von den 150 an zu zählen sind. Denn um das zu wissen, müßte man zuerst wissen, was für Monate gemeint sind, ob Mond- oder Sonnenmonate. Eben so wenig ist es möglich, die Zahl der Tage bis zum ersten des zehnten Monats zu bestimmen. Vgl. Delitzsch, Gen. S. 257. Ideler, Chronol. I, S. 479. — Wie überhaupt über die Apobaterien, d. h. Landungsorte der Arche, mannichfacher Streit unter den Völkern ist (man vergl. C. Ritter, Vorhalle europäischer Völkergeschichten, Berlin 1820, S. 326—335), so wird insbesondere noch darüber gestritten, welcher Punkt unter den הָרֵי אֲרָרָט 8, 4. zu verstehen sey. Es gibt darüber zwei Ansichten. Nach der einen, welche sich nach Josephus (Antiq. I, 3) und Eusebius (Praep. evang. IX, 4) schon bei Berosus und Abydenus, sowie in den Targumim und der Peschito findet und welche bis auf den heutigen Tag die Ansicht der meisten orientalischen Christen, sowie auch der Muhammedaner ist, — nach dieser Ansicht landete die Arche auf dem Dschebel Dschudi, in den kurdischen Gebirgen am Ostufer des Tigris, woselbst ursprünglich ein Kloster (Assem. Bibl. Or. T. II, p. 113), jetzt eine Moschee, in der alle Freitage die Lichter sich von selbst entzünden sollen, den Ort der Landung Noah's anzeigen soll. S. Ritter, Erdkunde, Th. IX, S. 721 ff. — Nach der andern Ansicht sind die הרי אררט an unserer Stelle identisch mit dem bekannten in Armenien, im Araxes-Thale, nahe bei dem berühmten Kloster Etschmiadzin gelegenen Doppelberge, dem großen und kleinen Ararat, welche beide durch einen schmalen Höhenzug mit einander verbunden sind. Die Höhe des ersten beträgt nach Parrot 16,254 Par. Fuß über dem Meere, die des zweiten 12,284 Fuß. Daß dieser Ararat an unserer Stelle gemeint sey, ergibt sich theils aus Jerem. 51, 27., wo die Verbindung „die Königreiche Ararat, Minni und Askenas“ darauf hindeutet, daß Ararat und Minni, d. i. Armenien, zusammengehören, theils aus der Verbindung, in welche an mehreren Stellen der Schrift die Namen Askenas oder Gomer mit dem Namen Togarmah, der schon bei Josephus gebräuchlichen Bezeichnung für Armenien, gebracht werden (cf. Gen. 10, 3. Ez. 38, 6.). Besonders wichtig aber ist, daß die Lage des Berges Ararat ihn ganz besonders zu einer solchen Stelle von central-welthistorischer Bedeutung qualifizirt. Denn wie K. von Raumer (der Ararat ꝛc., ein Beitrag zur biblischen Erdkunde, in Hertha Bd. XIII. 1829. S. 333—340. Allgem. Geographie. S. 172) nachgewiesen und Ritter (Erdkunde, Th. X. S. 364 f.) anerkannt hat, so nimmt der Ararat wirklich in vierfacher Beziehung eine höchst bedeutsame Centralstellung ein. Er liegt nämlich 1) fast im Mittelpunkte der größten Landlinie der alten Welt, zwischen dem Kap der guten Hoffnung und der Behringsstraße, 2) fast im Mittelpunkte des großen afrikanisch-asiatischen Wüstenzuges, 3) in der Mitte eines nördlicheren Wasserzuges, der den Wüsten parallel von Gibraltar bis zum Baikal läuft, 4) in der Mitte eines Kranzes von näheren oder ferneren Meeren und See'n, wohin gehören: das rothe Meer, der persische Meerbusen, die See'n Wan und Urmia, das kaspische Meer, der Aralsee, das asow'sche, schwarze und mittelländische Meer. Auf diesem Ararat (der übrigens seinen Namen von dem ihn umgebenden Gebiete erst erhalten zu haben scheint, vergl. אֶרֶץ אֲרָרָט 2 Kön. 19, 37. Jes. 37, 38. Jer. 51, 27.) scheint die Arche sich nieder-

gelassen zu haben. An dieses Ereigniß erinnert auch der Name Kuhi Nach, d. i. Berg Noah's, wie die Perser ihn nennen. Sonst ist in den mannichfachen Namen, die der Berg trägt, keine Spur der Erinnerung an jenes Faktum mit Sicherheit mehr zu erkennen. Denn der moderne türkische Name Agher dag oder Aghri Dagh, den Hammer-Purgstall für Arghi Dagh nehmen und „Berg der Arche" erklären will, hat nach Ritter (Erdkunde, X, S. 361) diese Bedeutung nicht (vergl. dagegen „Arghitagh" und „Arg in mythologischer Hinsicht" in Ersch und Gruber's Encykl.). — Die Namen Massis (so nennen ihn die Armenier), Abos (so Strabo und andere Klassiker) scheinen nach Ritter (Erdkunde X, S. 77 ff.) eben so wenig auf das Ereigniß der Landung Noah's anzuspielen, als das von Tavernier fälschlich „Berg der Arche" gedeutete Mesesousar (Ritter, X, S. 362) und als der Name Baris, der in einem Fragment des Nikolaus Damascenus (bei Jos. Antiq. I, 3, §. 6) vorkommt. Ritter lehnt die von Bochart u. A. vorgeschlagene Deutung dieses Wortes durch „Schiff" ab und identifizirt Baris vielmehr mit der einheimischen Benennung des Berges Baraz (s. Erdk. X, S. 359 ff.). Als ein Denkmal ist aber auch der Name der Stadt Nachidschevan zu betrachten, welche an der Ostseite des Ararat, am Norduser des Araxes, in der Ebene liegt. Der Name soll „primus descensionis locus, prima descensio" (s. Bötticher hor. aram. p. 1 f.) bedeuten, und da die Stadt lange vor Christus bekannt war (auch Ptolemäus V, 13 f. 135 kennt sie unter dem Namen *Ναξουάνα*), so hat ohne Zweifel Josephus sie im Auge, wenn er (Antiq. I, 35) sagt: *„ἀποβατήριον μέντοι τὸν τόπον τοῦτον Ἀρμένιοι καλοῦσιν"*. — Vergl. insbesondere J. St. Martin, Mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie. Paris 1818 et 1819. 2 Vol. 8. — Als eine nicht unwichtige Bestätigung der biblischen Fluthgeschichte sind die heidnischen Fluthsagen zu betrachten. Denn obgleich von den letzteren manche offenbar unter dem Einfluß des biblischen Berichtes entstanden sind, weßhalb kritische Sichtung hier sehr Noth thut (cf. Kurtz, Gesch. d. A. B. I, S. 81), so sind doch gewiß die meisten unabhängig vom biblischen Bericht entstanden. Dann aber sind sie auch wegen der so merkwürdigen Uebereinstimmung in den meisten Hauptpunkten eben so viele Bestätigungen der biblischen Erzählung, und ihre Abweichungen von derselben können nur als Modifikationen desselben Grundstoffes durch den Einfluß der speziellen, nationalen und lokalen Verhältnisse angesehen werden. Wir können hier nicht die sämmtlichen Fluthsagen ihrem Inhalte nach mittheilen. Wir begnügen uns deßhalb mit der Hinweisung auf die Quellen, indem wir in der Klassifikation der Sagen zumeist Delitzsch (Gen. S. 234 ff.) folgen. Derselbe unterscheidet a) die westasiatischen Sagen. Die chaldäische, nach welcher Kronos dem Xisuthros, dem zehnten und letzten Herrscher vor der Sintfluth, die Ueberschwemmung ankündigte und die Erbauung eines Schiffes befahl, s. bei Berosus ed. Richter p. 52 ff. Joseph., Antiq. I, 3. 6. C. Apion. I, 19. Euseb., praep. evang. IX, 11, 12. — Euseb., chron. Armen. I, p. 31 ff., 48 ff. Syncellus I, p. 53 ff., 69 f. ed. Diod. — Die syrische s. bei Lucian. de Dea syria XIII. Die phrygische findet sich sowohl als Bestandtheil der Sagen vom Annakus (Zenob. Prov. 6, 10. Stephan. Byzant. de urbibus, Art. *Ἰκόνιον*. Suidas s. v. *Νάννακος* und *τὰ ἀπὸ Νανvάκου*), als auch auf den berühmten Münzen von Apamea, welche auf der einen Seite das Bild eines Kaisers (des Severus, Macrinus oder Philippus), auf der andern aber die Figur eines Kastens enthalten, der auf dem Wasser schwebt, und (nach Eckhel) die Inschrift *ΝΩ* trägt. In dem Kasten steht ein Mann und ein Weib, außerhalb desselben steht ein gleiches Paar; auf dem Dache sitzt ein Vogel, über dem zweiten Menschenpaare schwebt ein zweiter Vogel, der einen Oelzweig zwischen den Klauen hat. Vergl. Eckhel, doctrina nummorum veterum I, 3, p. 132—139. Wiseman, discours sur les rapports entre la science et la religion révélée, S. 329 ff. und die Abbildung am Schlusse. Zur Erklärung dient die Angabe der Sibyllinen (I, 268 ff.), daß in der Nähe von Celenae (dieß ist der Name der alten Stadt, von welcher das spätere Apamea *Κιβωτός* nur eine Filia ist, s. Plin. H. N. V, 29. Liv. 38, 13. Strab. XII, p.

576 ff. Ptolem. V, 2, 25) der Berg Ararat sich befinde, auf welchem die Arche sitzen geblieben sey. — Die phönizische Sage s. bei Sanchuniathon ed. Orelli, p. 32 f. — b) Die ostasiatischen Sagen. Unter diesen ist die persische noch wenig bekannt (s. Bundehesch, c. 17 bei Anquetil, II, 359). Ob die Chinesen eine Kunde von der allgemeinen Fluth haben, ist fraglich. Zwar wollen manche eine solche in der Erzählung von der sogenannten Sündfluth des Jao erkennen (z. B. Klaproth, Asia polygl. p. 32 f.), aber C. Fr. Neumann behauptet in dem Art. Jao (Encykl. von Ersch und Gruber), daß „die chinesische Geschichte von einer allgemeinen, die ganze Erde überschwemmenden und alle lebenden Wesen bis auf wenige vertilgenden Sündfluth nichts wisse". — Am ausgebildetsten ist die indische Fluthsage. Sie findet sich in einer dreifachen Gestalt. Das Gemeinsame gibt Félix Nève so an: „Manu wird aus den die ganze Erde überschwemmenden Gewässern gerettet. Das göttliche Wesen, dem er seine Rettung verdankt, erscheint ihm in der Gestalt eines Fisches. In einem Schiffe fährt Manu über die Wasser der Siutfluth hin, und nachdem er gerettet ist, schreitet er zur Wiederherstellung aller Dinge durch eine Neuschöpfung." Die älteste Gestalt dieser Sage findet sich in dem Çatapatha-Brâhmana, s. Weber indische Studien. 1850. S. 161 ff. — Nève, la tradition indienne du déluge dans sa forme la plus ancienne. Paris, 1851. Spätere Gestaltungen sind die im Mahâbhârata (s. Bopp, diluvium cum tribus aliis Mahâbhârati praestantissimis episodiis. Berlin 1829, in Quart. Deutsch unter dem Titel: Die Sündfluth u. s. w. Berlin 1829, in 12.) und in den Purânas (s. Nève a. a. O. S. 38 ff.). — c) Die Fluthsagen der klassischen Welt. Die Griechen wissen von mehreren großen Fluthen (Plato Kritias 188). Vorzugsweise werden zwei als bedeutsam hervorgehoben: die des Ogyges (Varro de re rust. III, 1. Servius zu Virg. Eclog. VI, 41. Jul. Afrik. bei Euseb. praep. ev. X, 10. Clem. Alex. Strom. I, p. 320 f. ed. Sylb. Nonnus, Dionyss. III, 204 ff. Müller's Orchomenos. S. 25. 128), und die insgemein als später geschilderte des Deukalion und der Pyrrha, von welcher Servius zu Virg., Ecl. a. a. O. sagt: „Sane fabula talis est: Jupiter, cum perosum haberet propter feritatem Gigantum genus humanum, scilicet quod ex illorum sanguine editi erant mortales, diluvio inundavit terras omnesque homines necavit exceptis Pyrrha et Deucalione, qui in monte Atho liberati sunt (cf. Pindar. Od. IX, 46, Pausan. I, 18, 8. X, 6, 2. Apollod. I, 7, 2. Ovid. Metam. I, 260—415. Apollon. III, 1085 ff.). — Was Plato im Timäus (p. 23 Steph.) von dem Wissen der Aegypter um die Fluthgeschichte erzählt, deutet darauf hin, daß sie zwar von mehreren Fluthen Kunde hatten, die andere Länder überschwemmt haben sollen, von Aegypten aber behaupteten, daß es niemals das Opfer einer großen Fluth gewesen sey (cf. Diod. Sic. I, 10). — d) Die Sagen der übrigen heidnischen Völker. Ueber die keltische Fluthsage, nach welcher die Gewässer des See's von Llion die Erde überschwemmten und alle Menschen tödteten bis auf Dwiran und Dwirach, s. Mone zu Creuzer's Symbolik VI, S. 491 ff. Marcel de Serres, Cosmog. S. 184. Grimm, deutsche Mythol. S. 546. Was die nordische Sage über die durch Ymer's Blut entstandene Fluth und das darnach von dem allein übrig gebliebenen Bergelmir neu abstammende Hrymthussen-Geschlecht erzählt, darüber vgl. Grimm, deutsche Mythologie. S. 526. 538 f. 541 ff. — Auch die Lappen (s. Marcel de Serres, Cosmog. p. 191), die Grönländer (s. Cranz, Historie von Grönland. I, S. 252), die Koloschen, ein den Russen unterworfenes Volk auf der Westküste Nordamerika's (s. Lutke, voyage autour du monde. I, p. 189), sodann die Mexikaner (s. Clavigero, Geschichte von Mexiko, in's Deutsche übers. I, S. 344), und viele Völker in Mittel- und Südamerika, deren Alex. von Humboldt gedenkt (Reise in die Aequinoktialgegenden des neuen Continents. III, S. 406 ff.; vergl. Wilh. v. Humboldt, Kawisprache. I, 240. 3, 449. Mejer's mythol. Taschenbuch 2, 5. 131), ja sogar die Bewohner der Sandwichsinseln (s. Hertha. IV, S. 334) und noch manche andere Völker, die wir hier als weniger bedeutend übergehen, kennen die Thatsachen der

großen Fluth und haben die Kunde davon in lokaler Färbung aufbewahrt. Andere Zusammenstellungen der Fluthsagen s. in Link's Urwelt. II, S. 84 ff. Buttmann's Mythologus. I, S. 180 ff. — Kanne, bibl. Untersuch. u. Ausleg. I, S. 48 ff. — Pustkuchen, Urgeschichte. I, S. 287 ff. — Rosenmüller, altes und neues Morgenl. I, S. 33 ff. — Schubert's Weltgebäude. S. 660 ff. — Wagner's Urwelt. 2te Aufl. I, S. 536 ff. — Knobel, Gen. S. 69 ff. — Delitzsch, Comm. zu Gen. 2te Aufl. S. 234 ff.

Nachdem Noah auf Gottes ausdrücklichen Befehl aus der Arche gegangen war (8, 16.), baute er einen Altar (s. die Fluthsagen), und opferte darauf עֹלֹת von allem reinen Vieh und Gevögel. Wie bedeutsam es sey, daß Noah nach der Fluth den Duft seines Opfers zum Himmel aufsteigen läßt, darüber vergl. Hofmann, Schriftbeweis. I, S. 181 f. II, 1, S. 142 f. Delitzsch, Gen. S. 261 f. — Auf Noah's Opfer antwortet der Herr mit der Verheißung, die Erde nicht mehr verfluchen zu wollen um des Menschen willen, dessen Dichten und Trachten nur böse sey von seiner Jugend an, sondern Saat und Erndte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter sollten nicht aufhören, so lange die Erde bestehen werde (כָּל־יְמֵי הָאָרֶץ). Schon durch diesen letzten Zusatz ist genugsam angedeutet, daß der Erde eine absolute Dauer nicht garantirt werden wolle. Nur soll sie nicht mehr um des Menschen willen (בַּעֲבוּר הָאָדָם, v. 21.), der unverbesserlich ist, geschlagen werden. Es scheint darnach, daß der Mensch in der Periode vor der Sintfluth der Natur viel näher stand, als er ihr jetzt steht, daß er also auch in viel höherem Grade das Verderben, dem er selbst anheimgefallen war, in sie hinüberleiten konnte. Wir stehen der Natur ferner. Daraus folgt, daß die Natur unbeirrt durch uns ihren Weg geht. Sie bleibt sich im Wesentlichen gleich. Ihre Grundordnungen (V. 22.) bestehen unverrückt und unverändert bis an's Ende, d. h. bis auch die Naturkräfte sich abgenutzt und das Ziel alles Fleisches erreicht haben werden. Vergl. der Gottmensch. I, S. 442 f. — Nachdem 5, 17. die Thierwelt, 8, 21. f. die Erde überhaupt ihr Segenswort erhalten hatte, folgt 9, 1—7. der feierliche, mit Bedingungen verknüpfte Segensspruch über den Menschen, die Grundlage des Bundes, als dessen äußeres Zeichen sodann der Regenbogen eingesetzt wird. Dieser Segensspruch steht aber in genauer Beziehung zu 1, 28. ff. Voransteht wie dort: seyd fruchtbar und mehret euch! Dann folgt, wie dort, die Uebertragung der Herrschaft. Nur ist hier die verstärkte Weise zu beachten, mit welcher dieß 9, 2. geschieht. Denn da heißt es: eure Furcht und Schrecken sey über allen Thieren. Man sieht auch hieraus, daß das Verhältniß des Menschen zur Natur nicht mehr war, wie früher. Es hat eine beiderseitige Entfremdung stattgefunden, deßhalb bedarf der Mensch zur Behauptung seiner Herrschaft in erhöhtem Maße der Gewalt. Ferner ist höchst merkwürdig, daß 9, 3. ausdrücklich Fleischnahrung erlaubt wird und zwar mit deutlicher Zurückbeziehung auf 1, 29. Es wird aber dieser Erlaubniß, Lebendiges zu tödten, sofort ein schützender Damm beigegeben: 1) wird der Genuß solchen Fleisches, in welchem noch das Blut ist (s. d. Art. Speisegesetze), verboten; 2) wird das Vergießen von Menschenblut nach doppelter Seite hin verboten: a) an dem Thier, welches einen Menschen um's Leben bringt, will Gott Rache üben (cf. Exod. 21, 28. ff. Saalschütz, Mos. Recht, S. 546. Vergl. auch das englische jus Deo dati); b) der Mensch, der seinen Nebenmenschen frevelhafter Weise um's Leben bringt, soll dafür selbst durch Menschenhand (8, 6.) den Tod erleiden (vergl. den Art. Blutrache). An diese Schriftaussage von den Noah gegebenen Vorschriften knüpft die jüdische Synagoge ihre Vorstellung von den sieben noachischen Geboten an. Dieselben sind: 1) דינין de judiciis; 2) ברכת השם de benedictione Dei; 3) עבודה זרה de idololatria fugienda; 4) גלוי עריות de scortatione; 5) שפיכות דמים de effusione sanguinis; 6) גזל de rapina; 7) אבר מן החי de membro de animali vivo scil. non tollendo. S. Buxtorf, Lex. talmud. p. 409 s. v. גֵּר. Tractat Sanhedrin. Fol. 56, 1. Abodah Sarah übersetzt von F. Chr. Ewald, S. 9. — Es waren dieß die Gebote, welche ein גֵּר תּוֹשָׁב, d. h. ein

solcher Fremdling, der sich nicht als proselytus justitiae in die Gemeinde Israel vollständig aufnehmen lassen, sondern bloß in der Mitte des Volkes Israel leben wollte, als conditio sine qua non seines Aufenthaltes zu beobachten übernehmen mußte. Zuletzt bestätigt Gott seinen Bund feierlich durch Einsetzung eines Bundeszeichens, des Regenbogens. Daß nach der Meinung des Berichtes derselbe damals zum ersten Male erschien, weil es vor der Sintfluth nicht geregnet hatte, wird von den Meisten anerkannt. Vergl. Delitzsch, Gen. S. 269. Ueber die symbolische Bedeutung des Regenbogens s. die Literatur bei Winer im Realwörterbuch s. v. Noach. — Um noch einmal kurz die Hauptpunkte der Fluthgeschichte zusammenzufassen, so ist uns die Wirklichkeit derselben heilsgeschichtlich durch ihren vom N. T. selbst bezeugten Zusammenhang mit den großen Thatsachen des Heiles verbürgt. Denn die Sintfluth erscheint nach Matth. 24, 37. ff. Luc. 17, 26. ff. (2 Petr. 2, 5. 3, 6.) eben so als Vorbild des Gerichtes, als sie uns nach 1 Petr. 3, 20. f. als Typus der Taufe vorgestellt wird. Die Wasser der Sintfluth, welche den alten Adam im makrokosmischen Sinne (den *ἀρχαῖος κόσμος*, 2 Petr. 2, 5.) ersäuften, sind deßhalb eben so wohl Vorbild eines höhern Wassers, der Taufe nämlich, die im mikrokosmischen Sinne den alten Menschen ersäuft und den neuen zeugt, als sie auch Typus eines höheren Elementes sind, des Feuers nämlich, sofern dasselbe nach 2 Petr. 3, 6. zum Werkzeuge beim Vollzuge des letzten und höchsten Gerichtes dienen soll. Noah ist die lebendige Brücke aus der alten Welt in die neue. Ob er wohl aus jener in seinem religiösen Leben jene Herrlichkeit des Anfangs hinüberleitete, die Melchisedek (s. d. Art.) so groß gemacht hat, so war er doch seinem natürlichen Leben nach noch zu sehr ein Kind jener alten, dem Verderben geweihten Welt, als daß er schon der Stammvater der heiligen Menschheit hätte seyn können. Erst der zehnte nach ihm war weit genug von jener ersten Welt entfernt, um der Anfänger eines neuen, auserwählten und heiligen Geschlechtes werden zu können. Noah ist mithin nur der natürliche Stammvater der gesammten jetzt lebenden Menschheit. Er ist also nicht ein zweiter Adam. Denn er hat selbst Väter und repräsentirt somit nur einen Theil des Ganzen. Weil er aber diesen Theil ganz repräsentirt, d. h. weil von ihm die heidnische wie die heilige Menschheit gleicherweise abstammt, so ist er, obwohl ein heiliger Mann, doch keineswegs der neue Mensch oder auch nur der neue Stammvater des heiligen Geschlechtes. — Ueber den Schluß des Lebens Noah nur wenige Worte. Die Schrift sagt nur (Gen. 9, 20.), daß er nach der Fluth anfing als Landmann zu leben und Wein baute. Ackerbau war zwar schon in der vorhergehenden Periode getrieben worden (3, 17. ff. 4, 2. 5, 29.), aber das waren jedenfalls bloß Anfänge. Daß nun Noah den Ackerbau fortbildet und zum Weinbau den Grund legt, steht vielleicht in nicht ferner Beziehung zu dem 9, 3. gestatteten Fleischgenuß. Fleisch, Brod und Wein — sind das nicht in der Jetztwelt die drei Hauptstützen unseres leiblichen Lebens? Darüber, daß Armenien ein zum Weinbau günstiges Land war und noch ist vergl. Xenoph. Anab. IV, 4, 9. Ritter, Erdkunde. X, S. 319. 554. Es ist aber gewiß auch nicht zufällig, daß der aus dem Bade der Sintfluth gerettete natürliche Mensch mit Brod und Wein sich nährt, denn das deutet hin auf den aus dem Wasserbade der Taufe hervorgegangenen neuen Menschen, der mit dem Brod und Wein des Abendmahles genährt wird. — Von seinen drei Söhnen (s. die Artikel; über die Altersfolge s. Delitzsch, Gen. S. 272) versündigt sich der jüngste an seinem Vater (9, 21. ff.) und gibt ihm dadurch Veranlassung zu jenem merkwürdigen prophetischen Ausspruche (9, 25—28.), der in großartiger Kürze die Grundzüge der welthistorischen Beziehungen der drei Stämme zeichnet. Denn in Canaan wird Ham's Geschlecht zur Dienstbarkeit verurtheilt. Sem wird um seines Gottes willen glücklich gepriesen. Von Japhet wird gesagt, daß er sich weit ausbreiten und daß er wohnen werde in den Hütten Sem's, eine Weissagung, die in der Weltherrschaft des christlichen Europa ihre offenkundige Erfüllung gefunden hat. Vergl. übrigens über diese Stelle die Commentare. — Nach der Sintfluth lebt Noah noch 350 Jahre. Er hat

noch Melchisedek, er hat noch Abraham erlebt. In seinem 950sten Jahre stirbt er, der letzte Träger jener gewaltigen Naturkraft, die den Patriarchen der Urzeit die Erreichung eines so fern gesteckten Lebenszieles möglich gemacht hatte. Hier sey noch bemerkt, daß die Schreibart Sintfluth, welche mit Recht jetzt wieder allgemeiner wird, sprachlich und geschichtlich die allein begründete ist. Sündfluth ist neu. Luther noch schreibt in seiner letzten Bibelausgabe Sindfluth, während peccatum bei ihm Sünde heißt. Den Ursprung aus Sinfluth (sin = immer, überall, vollständig) hat R. von Raumer nachgewiesen s. Delitzsch, Gen. S. 210 f. Die ältere Literatur über Noah und die verwandten Gegenstände s. bei Winer im Realwörterbuch s. v. Noach. Man mag dazu allenfalls noch vergleichen: Drexelius, Noë architectus arcae, in diluvio navarchus descriptus et morali doctrina illustratus. Monac. 1644. — Richers, J., die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluthgeschichte erklärt. Lpz. 1854. E. Nägelsbach.

Noailles, Louis Antoine von, Cardinal und Erzbischof von Paris, geboren den 27. Mai 1651 als zweiter Sohn des Herzogs Anne de Noailles, ist hauptsächlich als Gönner des Jansenismus bekannt und im Zusammenhang damit schon im Artikel Jansenismus, Bd. VI der Encyklopädie, S. 429 ff. besprochen worden. Mit Sorgfalt erzogen und schon frühe zum geistlichen Stand bestimmt, erhielt er bald eine reiche Pfründe, die Abtei von Aubrac, einem alten Hospital in der Diöcese von Rodez. Durch Familienverbindungen getragen, und durch persönliche Frömmigkeit wohl empfohlen, stieg er bald zu den höchsten kirchlichen Würden empor; 1676 wurde er Doktor der Theologie, 1679 Bischof von Cahors, im folgenden Jahre schon Bischof von Chalons und damit einer der kirchlichen Pairs, 1695 Erzbischof von Paris. Beim Ausbruch der quietistischen Streitigkeiten machte er den Vermittler zwischen Bossuet und Fenelon, gegen den er später einige Schriften herausgab, 1700 wurde er auf Empfehlung Ludwig's XIV. zum Cardinal ernannt. Noch als Bischof von Chalons hatte er die réflexions morales, mit denen Quesnel seine 1693 erschienene Ausgabe des Neuen Testaments begleitete, gebilligt, was ihm nachher viele Anfechtungen und Verlegenheiten zuzog, um so mehr, als er sich einige Jahre später 1696 durch Verurtheilung einer jansenistischen Schrift des Abbé de Barcos: „Exposition de la foi" in Widerspruch damit setzte. Eine anonyme Schrift unter dem Titel: „Un problème ecclésiastique" warf nun die Frage auf, wem man glauben sollte, dem, der die réflexions morales gebilligt, oder dem, der die Exposition verurtheilt habe. In der Folge immer weiter gedrängt, die Billigung der réflexions morales zu widerrufen, schwankte er lange zwischen Zusage und Verweigerung. Endlich schloß er sich der Protestation der Bischöfe gegen die Bulle Unigenitus an, und nährte in seiner Diöcese offenen Widerstand dagegen. Längere Zeit stand er an der Spitze der Jansenistenfreunde, schwankte dann wieder, ließ sich 1720 auf eine Vermittlung ein, nahm endlich die Bulle Unigenitus am 11. Oktober 1728 vollständig an und starb gebrochenen Geistes am 4. Mai 1729. — S. Père Auvigny, Mémoires chronologiques et dogm., Paris 1730; Bausset, Histoire de Fénélon, Paris 1808 sqq.; Mémoires pour servir a l'histoire ecclésiast. pendant le XVIIIe siècle, Paris 1806 & 1815; Journal de l'abbé Dorsanne, Rome 1753; Villefore, Anecdotes ou mémoires sur la constitution Unigenitus, Paris 1730. Klüpfel.

Nob, נֹב, LXX Νομβά, Jos. Antt. 6, 12. Νωβᾶ, war eine Stadt im Stamme Benjamin, Neh. 11, 32., und zwar an der Heerstraße gelegen, die von Norden her nach Jerusalem führte, Jes. 10, 32., so nahe bei letzterer Stadt, daß diese von dort aus nach jüdischer Ueberlieferung (Lightfoot, cent. chorogr. ad ev. Matth. c. 44.) erblickt werden konnte. Zur Zeit Saul's befand sich dort ein Heiligthum des Herrn, dessen Priester Ahimelech (s. d. Art.) den fliehenden David mit den weggelegten Schaubroden labte und ihm das daselbst aufbewahrte Schwert Goliath's mitgab, deßhalb aber auf Saul's Befehl durch den Edomiten Doeg mit 84 anderen Priestern niedergemacht wurde, worauf die Stadt Nob selbst gebannt, d. h. alles Lebendige an Menschen und Vieh in derselben niedergemacht wurde, 1 Sam. 21, 22. Das Nationalheiligthum kam

nun nach Gibea, und der Ort muß von da an ganz unbedeutend gewesen seyn, obwohl er nach dem Exil wieder bewohnt erscheint, Nehem. 11, 32. Schon zu Hieronymus Zeit war nichts von demselben übrig, und bis auf den heutigen Tag ist nicht einmal dessen Lage genau nachgewiesen. Auf Kiepert's Karte ist das heutige Dörfchen el-Isâwieh als die wahrscheinliche Ortslage von Nob angegeben, und wirklich kann wenigstens die Einwendung von Hitzig und Knobel zu Jesaj. a. a. O., daß N., weil auf dem Wege von Gibea nach Gath gelegen, nordwestlich von Jerusalem zu suchen sey, nicht als stichhaltig anerkannt werden, David konnte sonst Gründe haben, auf seiner Flucht nicht den direkten Weg nach Gath einzuschlagen, sondern den kleinen Umweg zu dem befreundeten Priester zu machen, selbst abgesehen davon, daß er damals noch nicht gleich zu den Philistern nach Gath sich wandte, sondern zuerst in der Höhle Adullam seine Zuflucht nahm (1 Sam. 22, 1.; der Abschnitt 1 Sam. 21, 11—16. scheint an unrechter Stelle zu stehen, vgl. Thenius S. 92). Die Nähe von Anathot spricht für die Lage von Nob in der Gegend des heutigen el-Isâwieh, das uns Tobler, Topographie von Jerus., Bd. II, S. 719 f. zuerst genauer geschildert hat als ein lieblich gelegenes Dorf, südwestlich von Anâta, 55 Minuten nördlich von Jerusalem, mit Aussicht auf's todte Meer. Dieser so umsichtige Forscher hält jenes el-Isâwieh „unzweifelhaft für eine alte Ortslage, wo man manch Alterthümliches antrifft". Freilich ist von da Jerusalem nicht zu sehen, und so muß die Lage des alten Nob noch als unbekannt bezeichnet werden, bis es künftigen Forschungen gelingt, den antiken Namen wieder zu finden.

Nicht zu verwechseln ist Nob mit Nobah (נֹבַח), einer Stadt in Trachonitis, welche ihren früheren Namen Kenath mit dem von Nobah vertauschte, als der so benannte Manassit sich dort festsetzte, jetzt aber wieder den alten Namen Qunawât führt, s. Num. 32, 42. Judd. 8, 11. Real-Encykl. VII, S. 776. Seit Eusebius und Hieronymus ist diese Verwechselung öfter vorgekommen. Zu unterscheiden ist auch Nobe unsern Lydda, das Beit Nûba der Kreuzfahrer und der heutigen Zeit, vgl. Hieron. ep. 86. In 2 Sam. 21, 16. 18. ist anders zu lesen oder zu erklären, s. Thenius. Die LXX lesen Νομβὲ auch 1 Sam. 30, 30. statt עֲתָךְ als Stadtname in Juda.

Vgl. Reland, Paläst., S. 911; Robinson, Paläst. II, 319. 368.; III, 280.; Ritter's Erdk. XVI, S. 518 f. 543; Ewald, Gesch. Isr. Bd. II, S. 538 f. 547 ff.

Rüetschi.

Nod, נוֹד, wird Genes. 4, 16. das Land genannt, wohin Kain nach dem Brudermorde flüchtet. Es war ein völlig vergebliches Bemühen, dasselbe in der wirklichen Geographie aufzusuchen und bald auf dieses, bald auf jenes Land zu rathen, wie noch Knobel an die Chinesen als das älteste kainitische Volk denkt. Der Name gehört, wie schon dessen etymologischer Sinn „Fluchtland, Land des Exils" (von נוּד) deutlich genug anzeigt, der idealen Geographie an, so gut als z. B. Eden. Das Wichtige dabei ist nun, daß dasselbe als im Osten von Eden liegend gedacht ist. Der Westasiate, und so auch der Israelit, verweist Kain's Geschlecht in den Osten; es liegt darin die wichtige Erinnerung, daß im Osten alte Culturvölker wohnen, auf die aber der Westasiate mit einer gewissen Verachtung herabblickt; „die erste Epoche der im geschichtlichen Andenken gebliebenen Urwelt ist — mit Bunsen (Aegypten, Bd. V², S. 328) zu reden — dargestellt im Ur-Turanier, der trotzig nach Osten hin auszieht". Zugleich wird dem Plane der Genesis gemäß dadurch der Faden der Geschichte des Ostens abgeschnitten, um von da ab nur noch die Geschicke der westlichen Völker zu verfolgen, vgl. Tuch, Comment. z. Genes., S. 111. Rüetschi.

Nösselt, Johann August, königl. preuß. Geh.-Rath, Doktor und Professor der Theologie und Direktor des theologischen Seminars in Halle, war daselbst am 2. Mai 1734 geboren. Seine Elementarbildung verdankte er der Schule des Waisenhauses. Im J. 1754 eröffnete er in seiner Vaterstadt seine akademische Laufbahn. Unter den dortigen Professoren schloß er sich am engsten an Baumgarten an, obschon dieser ihn nur in einzelnen wissenschaftlichen Fächern befriedigte, am wenigsten in der

Bibelerklärung. Nösselt bildete sich größtentheils durch ein fortgesetztes Privatstudium. Die vorzüglichsten deutschen Universitäten und ihre Lehrer kennen zu lernen, war der Hauptgrund einer Reise, die er zu Ende des Jahres 1755 antrat. Am längsten verweilte er in Altdorf. Er begab sich hierauf in die Schweiz und über Straßburg nach Paris. Nach der Heimkehr von jener Reise hielt er seit 1757 als Magister zu Halle akademische Vorlesungen, in denen er sich anfangs fast ausschließlich mit Erklärung der römischen Klassiker beschäftigte, späterhin jedoch seine Collegien auf einen Cursus über das ganze neue Testament ausdehnte. Die gründliche Gelehrsamkeit, die er in seinen Vorlesungen entwickelte, verschaffte ihm als Docent dauernden Beifall. Im J. 1760 ward er außerordentlicher Professor der Theologie. Ein ordentliches theologisches Lehramt ward ihm vier Jahre später übertragen. Mehrfache Anträge zu auswärtigen Beförderungen, nach Gießen, Helmstädt und Göttingen, lehnte er ab. Seit 1779 leitete er als Direktor das theologische Seminar. Vielfache Kränkungen erfuhr er in der Periode, wo der Minister Wöllner die preußische Kirche beherrschte. Eine neue Periode für die Universität Halle und für N. selbst trat mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelm's III. ein. Mit dem Karakter eines Geh.-Rathes erhielt N. zugleich eine bedeutende Vermehrung seines Gehaltes. Die Abnahme seiner physischen Kräfte ward ihm jedoch immer fühlbarer. Nur mit der größten Anstrengung konnte er seine Vorlesungen fortsetzen. Der 17. Oktober 1806, an welchem Halle an die französischen Truppen überging, und die Aufhebung der ihm so theuren Universität drückte ihn ganz darnieder. Er starb am 11. März 1807 mit dem Ruhme eines gelehrten Theologen. Mit einer leichten Fassungskraft, einem richtigen Urtheil und vortrefflichen Gedächtniß umfaßte er eine große Masse theologischer, linguistischer und literarischer Kenntnisse. Was ihn besonders auszeichnete, war sein unermüdetes Streben nach Wahrheit, das immer rege Interesse an allem Wissenswerthen und die unparteiische Achtung jedes Zuwachses an Kenntnissen. Seine Vorlesungen empfahlen sich durch Deutlichkeit, Bestimmtheit und lichtvolle Anordnung. In seinem freien Vortrage band er sich nie sklavisch an seine Hefte. Schriftliche Mittheilung seiner Gedanken war weit weniger Bedürfniß für ihn, als die mündliche. Auch verhinderte ihn seine große Bescheidenheit, ein fruchtbarer Autor zu werden. Eine eigentliche Bahn brach er weder in der Theologie, noch in irgend einer Wissenschaft, aber achtungswerth war schon sein Streben. Mit keinem Theile des theologischen Wissens hatte er sich fleißiger beschäftigt, als mit der Erklärung der Bibel, besonders des neuen Testaments. Einen entschiedenen Einfluß auf seine Interpretation gewann die neuere Philosophie. Seine hermeneutischen Prinzipien wurden modifizirt, seitdem er auf ältere dogmatische Vorstellungen minderen Werth legte. Bei einer Vergleichung seiner früheren und späteren exegetischen Arbeiten zeigt dieß am deutlichsten der im zweiten Theile seiner „Anweisung zur Bildung angehender Theologen" (Halle 1785) enthaltene Abschnitt von der exegetischen Theologie, dann aber auch sein Urtheil in Recensionen über fremde exegetische Arbeiten. Die Hauptprinzipien, von denen er sowohl bei seiner mündlichen als schriftlichen Bibelerklärung ausging, waren der eigenthümliche Sprachgebrauch einzelner neutestamentlicher Schriftsteller, der Parallelismus und endlich der historische Sinn. Entschieden trat er der moralischen Schrifterklärung entgegen. Er fürchtete, sie möchte das gelehrte Bibelstudium beeinträchtigen und den bisher darauf verwandten kritischen und exegetischen Fleiß entbehrlich machen. Mit besonderer Vorliebe behandelt N. in seiner vorhin erwähnten „Anweisung" den historischen Theil der Theologie. In gedrängter Kürze stellte er dort zusammen, was nach seiner Ansicht zu dem Begriff eines ächten Kirchenhistorikers gehörte. Die genaueste Bestimmung des Geschichtlichen war für ihn von großer Wichtigkeit. Sein kirchenhistorisches Studium war im eigentlichsten Sinne des Worts pragmatisch und hatte eben deßhalb so großen Einfluß auf seine Ansichten von der Religion und Theologie. Wie um die historische Theologie im Allgemeinen, so machte sich N. auch um einzelne Zweige derselben verdient, besonders um die theologische Literatur durch seine „Anweisung zur Kenntniß der

besten allgemeinen Bücher in allen Theilen der Theologie" (Leipzig 1779. 4te Auflage ebendas. 1800). Mit besonderer Vorliebe behandelte N. als akademischer Docent, weniger als Schriftsteller, die systematische Theologie, vorzüglich ihren praktischen Theil, die Moral. In dem theoretischen Theile, der Dogmatik, blieb er, wenigstens in den ersten drei Decennien seines Lehramtes, dem kirchlichen Lehrbegriffe treu. Daß er sich in seinen exegetischen und dogmatischen Vorlesungen mitunter widersprochen habe, scheint ein ungegründeter Vorwurf. Schon seine „Vertheidigung der Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion" (Halle 1766. 5te Aufl. ebendas. 1783), sowie mehrere seiner früheren akademischen Programme sprechen für seine strenge Orthodoxie. Schon eine natürliche Aengstlichkeit hielt ihn ab, ohne ruhige Prüfung das Alte mit dem Neuen zu vertauschen. Indeß gestalteten sich doch seine dogmatischen Vorstellungen in der Folge fast unmerklich anders. In seinen Ideen von der Wirkung der göttlichen Gnade näherte er sich Spalding, seit er dessen Schrift „über den Werth der Gefühle im Christenthum" gelesen hatte. Auch die strengere Theorie der Versöhnungslehre, besonders die Beweise der absoluten Nothwendigkeit einer Genugthuung und einer wirklichen Beleidigung Gottes, gab er späterhin auf. Die Angriffe auf das Christenthum durch die von Lessing herausgegebenen Wolfenbüttler Fragmente schmerzten ihn. An keine seiner Vorlesungen fesselte ihn lebhafteres Interesse, als an die christliche Moral. Er huldigte nicht ausschließlich irgend einem philosophischen Systeme. Seine Denkart schien mehr für die populäre Philosophie, als für die transcendentale geeignet. Zu einer Zeit, wo mehrere Moralisten die Prinzipien und Terminologien Kant's in ihre Compendien aufgenommen hatten, dachte N. an nichts weniger, als an ein Umformen seines Moralsystems. In seiner Sittenlehre, die zur moralischen Besserung des Menschen dienen sollte, berücksichtigte er weniger die ideale als die wirkliche Welt. Das Prinzip eines geläuterten Eudämonismus gab N. nicht auf und der Widerspruch, den er fand, ward für ihn nur ein Anlaß, jenes Prinzip, das, wie er meinte, sich schwerlich aus dem neuen Testament hinweg philosophiren lasse, schärfer zu bestimmen und kräftiger zu vertheidigen. Durch paradoxe Sätze und kühne Behauptungen Aufsehen zu erregen, verschmähte N. Sichtbar war überall sein ernstes Eindringen in den Gegenstand, den er behandelte, sein Reichthum an Kenntnissen und seine seltene Belesenheit. Nicht weniger Fleiß, als auf den Inhalt seiner Schriften, legte N. auf die Form und Sprache. Im Lateinischen drückte er sich mit großer Correktheit und Eleganz aus, und nur in dem Reichthume der Ideen, die er zusammenzudrängen suchte, scheint es gelegen zu haben, daß sein lateinischer Styl durch zu lange Perioden und durch künstlich verschlungene Zwischensätze mitunter dunkel ward. Demungeachtet gehörten seine kleinen akademischen Schriften, die zuerst als Festprogramme und dann in den Jahren 1771, 1787 und 1803 in einer dreifachen Sammlung erschienen, zu den schätzbarsten Beiträgen zur Erklärung der heil. Schrift und gaben ihrem Verfasser gerechte Ansprüche auf den Namen eines tüchtigen Exegeten. Seine Verdienste als Gelehrter erhöhte N. durch seinen Karakter als Mensch. Eine der sichtbarsten Wirkungen seines früh zur Frömmigkeit gebildeten Sinnes war die Besonnenheit im Handeln, die Festigkeit und Unerschrockenheit, wo es das unerschütterliche Beharren bei Grundsätzen und Ueberzeugungen galt, die mit den höchsten Angelegenheiten des Menschen in Verbindung stehen. Ein liebenswürdiger Zug seines Karakters war seine Bescheidenheit, die ihn abhielt, weder mit Vorzügen noch mit irgend einer Tugend zu glänzen, in der er nichts als seine Pflicht erblickte. Sein Leben, seinen Karakter und seine Verdienste hat A. H. Niemeyer in einer Schrift, die zu Halle 1809 in zwei Abtheilungen erschien, ausführlich geschildert.

Heinrich Döring.

Noet, s. Antitrinitarier.

Nogaret, s. Bonifacius VIII.

Nominalelenchus ist die in der Versammlung der Gemeinde erfolgende amtliche Rüge eines Geistlichen über eine bestimmte, mit Namen bezeichnete Person. Daß der

Geistliche in die Lage kommen kann, der Gemeinde eine rügende Anzeige über einen Parochianen zu machen, läßt sich nicht bezweifeln. Es würde insbesondere der Fall dahin gehören, wenn über ein Gemeindeglied der Bann ausgesprochen wird, die Pfarrgenossen vor dem Umgange mit jenem gewarnt werden sollen, denn der Verkehr mit den Gebannten wird schlechthin nach kanonischen Grundsätzen verboten, sobald jene expresse et specialiter denunciati sind (vergl. Kober, der Kirchenbann, Tübingen 1857, S. 248 ff. 376 ff.). Dagegen soll gelegentlich oder geflissentlich mit der Predigt eine persönliche Rüge nicht verbunden werden. Dieß ergibt sich theils aus den Grundsätzen, welche das Tridentin. Concil sess. V, cap. 2 de reform. über den Inhalt der Predigt aufstellt, theils aus besonderen Verboten einzelner Synoden, welche sowohl das Schmähen der Obrigkeit als einzelner Parochianen bei strengen Strafen untersagen mußten. So heißt es z. B. in einer Ermländischen Synode von 1610 (Hartzheim, Concilia Germaniae, T. IX, Fol. 100): „Quoties in scelera, praesertim familiaria, auditoribus invehuntur acrius, non hominum, sed peccatorum id odio faciant, neminemque expresse aut per circumlocutionem notent, et maxime constitutos in aliqua dignitate caveant, ne acerbi, aut nominatim objurgent, sed leniter, atque in genere tantum admoneant", vgl. Culmer Synode von 1745 (a. a. O. Bd. X, Fol. 514).

Die evangelische Kirche hat sich gleich anfangs gegen solche persönliche Rügen ausgesprochen. So bestimmt schon die braunschweiger Kirchenordnung von 1528 (Richter, die Kirchenordnungen I, 110): „De Predikern scholen frylik sunt straffen, doch unvormercket de personen, weute beteren scholen se weder nicht schenden . . .". Indessen ist doch öfter dagegen gefehlt und das Verbot daher wiederholt erlassen. Die sächsischen Generalartikel von 1580 (Richter a. a. O. II, 433) verfügen deßhalb: „Nachdem den Pfarrern und Kirchendienern mit ernst aufferlegt und eingebunden, das sie in jhren Predigten jhren eignen affect, mit holhippen, poldern oder schmehen, nicht nachhengen — — ist solches allein auff die ergerlichen Predigten gemeinet, da die Pfarrer, aus zorn und eigener rachgier, jhre eigene sachen auff die Cantzel getragen, und, mit ergernis der Gemeine, ausgestossen, die leute mit namen genennet, oder sie sonsten also ausgemahlet, das menniglich, wer sie sein, wol verstehen können . .". Dieß wird streng verboten und verordnet, daß bei vorkommendem Anlaß die Visitatoren zur Vermittelung von Streitigkeiten angegangen werden sollen. Die älteren Schriftsteller gedenken des Nominalelenchus häufig und erinnern an die Strafbarkeit, welche nach dem Gesichtspunkte von Injurien abgemessen wird (m. s. Bened. Carpzov, definitiones ecclesiasticae, lib. I, def. LXVI; lib. III, def. XCVIII sq. Beyer, additiones ad Carpzov. l. c. u. a.). Auch die neueren Gesetzgebungen enthalten dahin zielende Bestimmungen. So das preußische Landrecht, Th. II, Tit. XI, §. 83—85: „In öffentlichen Vorträgen muß jeder Geistliche aller persönlichen Anzüglichkeiten sich enthalten. Schilderungen der in einer Gemeinde herrschenden Laster sind keine Anzüglichkeiten. Sie arten aber darin aus, wenn Personen genannt, oder durch individuelle Nebenumstände kundbar gemacht werden".

Als ein Akt der kirchlichen Disciplin ist in neuerer Zeit die Namhaftmachung von Uebertretern der Kirchenordnung mehrfach wieder eingeführt. So ist im Mecklenburgischen, offenbar im Anschlusse an die von Seiten des Kirchenregiments hergestellte Kirchenzucht, in mehreren Orten durch Beschluß der Presbyterien angeordnet, daß am Neujahrstage die Namen der Mütter, sowie der bekannt gewordenen Väter von der Kanzel herab genannt werden, welche im verflossenen Jahre uneheliche Kinder taufen ließen.

H. F. Jacobson.

Nominalismus und **Realismus**, s. Scholastik.

Nominatio regia. Schon im fränkischen Reiche zur Zeit der Merovinger tritt ein durchgreifender Einfluß der Könige auf die Besetzung der bischöflichen Stühle hervor, welcher sich unter den Karolingern und den deutschen Kaisern zu einem förmlichen Ernennungsrechte steigerte, so daß einzelne bischöfliche Kirchen nur durch besondere bischöf-

liche Privilegien die Freiheit der Bischofswahl gewinnen konnten (vgl. Richter's Kirchenrecht, 4te Aufl., §. 137, Anm. 6). Erst das den Investiturstreit abschließende wormser Konkordat vom Jahre 1122 sanktionirte für die deutschen Bisthümer das freie Wahlrecht der Capitel, welches in gleicher Weise auch von Friedrich II. in der goldenen Bulle von Eger im Jahre 1213 anerkannt und in den deutschen Konkordaten des 15. Jahrhunderts bestätigt wurde. Im Gegensatz zu dieser Norm ertheilten aber die Päbste vielen Landesherren theils in Konkordaten, theils durch besondere Indulte das Recht, ihre Landesbischöfe selbst zu ernennen. Gegenwärtig besitzen dasselbe alle katholischen Souveraine von Europa, so namentlich in Portugal (seit dem Ende des 15. Jahrh.), Spanien (Konkordat vom Jahre 1753), Frankreich (Konkordate vom Jahre 1516, 1801, 1811, 1817), Neapel und Sicilien (Konkordat vom Jahre 1818), Sardinien und den übrigen italienischen Staaten, Bayern (Konkordat vom Jahre 1817) und Oesterreich (durch das Konkordat vom Jahre 1855 bestätigt). In letzterem Staate besteht jedoch ein Wahlrecht der Capitel für Salzburg und Olmütz, die Bischöfe von Lavant und Seckau nominirt der Erzbischof von Salzburg, den Bischof von Gurk präsentirt bei je zwei Vakanzen der Kaiser dem Erzbischof von Salzburg, bei der dritten nominirt Letzterer allein, alle übrigen Erzbischöfe und Bischöfe dagegen nominirt der Kaiser. Für alle anderen deutschen Bisthümer ist das Wahlrecht der Capitel anerkannt, nur in Preußen bestehen für Posen-Gnesen, Kulm und Ermland nur Scheinwahlen, während in Wirklichkeit der König nominirt, wogegen der Pabst den Nominirten motu proprio bestätigt, d. h. das Prinzip der freien Ernennung festhält. Ein Gleiches gilt hinsichtlich der katholischen Bisthümer Rußlands.

Die nominatio regia involvirt, wie die Wahl oder Postulation von Seiten des Capitels, nur eine Designation, auch bei ihr ist die Berücksichtigung der erforderlichen kanonischen Eigenschaften des Kandidaten nothwendig (weßhalb auch hier ein Informativprozeß stattfindet), und der Nominirte erhält in gleicher Weise erst durch die päbstliche Confirmation, welche hier institutio heißt, das Recht zur Verwaltung der bischoflichen Jurisdiktion, mit Ausnahme der ungarischen Bischöfe, welche nach einem bestehenden usus, wenigstens in Nothfällen, schon vor der Institution jene Befugnisse ausüben dürfen. Vgl. d. Art. Bischof, Bd. 2, S. 244, und überhaupt: Staudenmaier, Gesch. d. Bischofswahlen mit bes. Berücksichtigung der Rechte und des Einflusses christlicher Fürsten auf dieselben. Tübingen 1831. **Wasserschleben.**

Nomokanonen. Mit *κάνονες* bezeichnete man in der orientalischen Kirche kirchliche Normen, mit *νόμοι* weltliche, namentlich kaiserliche Gesetze. Anfänglich bestanden dort für diese, wie für jene, besondere Sammlungen; die griechischen Kanonen waren ursprünglich chronologisch geordnet, wurden aber später aus praktischen Gründen systematisch zusammengestellt, u. A. von Johannes Scholasticus (s. d. Art.), welcher unter Kaiser Justinian (564) Patriarch von Constantinopel wurde, in 50 Titeln. Diese Sammlung enthielt außer 85 sogenannten Kanonen der Apostel, die Beschlüsse der Synoden von Nicäa, Ancyra, Neucäsarea, Gangra, Sardica, Antiochia, Laodicea, Constantinopel, Ephesus und Chalcedon, und 68 Kanonen aus drei Briefen des Basilius (abgedruckt in Justelli et Voellii Biblioth. jur. can. Lutet. Paris. T. II, p. 499 sqq.; vergl. Assemani Biblioth. jur. oriental. canon. et civil., Rom. 1762, T. III, p. 354 sqq.). Die weltlichen Verordnungen und Normen waren ebenfalls in verschiedenen, theils offiziellen theils Privatsammlungen zusammengestellt, namentlich in den justinianischen Collektionen, den Novellensammlungen, und später in den Basiliken (s. d. Art.). Bei der großen Anzahl kaiserlicher Verordnungen machte sich aber sehr bald das Bedürfniß geltend, diejenigen, welche kirchliche Verhältnisse betrafen, besonders auszuziehen und zusammenzustellen. Solcher Sammlungen der *νόμοι* kennen wir drei. Die erste, von dem eben erwähnten Johannes, Patriarchen von Constantinopel nach Kaiser Justinian's Tode (gest. 565) verfaßt, enthält nächst einer Vorrede 87 Kapitel, welche aus 10 Novellen exzerpirt sind (gedruckt in G. E. Heimbach Anecdota, Lips. 1838. T. II,

p. 202 sqq.), die zweite Sammlung, deren Verfasser unbekannt ist, und welche bald nach der ersteren abgefaßt wurde, enthält in 25 Kapiteln kaiserliche Constitutionen aus dem Codex Justinian's und den Novellen (abgedr. bei Heimbach a. a. O. S. 145 ff.), die dritte Sammlung endlich, welche wahrscheinlich in den letzten Regierungsjahren Justin's II. (565—578) von einem unbekannten Autor veranstaltet wurde, enthält 1) die ersten 13 Titel des Codex im Auszug mit Paratitlen, d. h. exzerpirten Parallelstellen aus dem Codex und den Novellen, 2) eine Reihe von Stellen aus den Institutionen und Pandekten, welche sich auf das jus ecclesiasticum beziehen, und 3) die ersten drei Titel aus dem Novellencommentar des Athanasius Scholasticus (Emesanus) und als Anhang vier Novellen von Heraclius (610—641) über kirchliche Verhältnisse. Früher wurde diese in der Bibliotheca jur. canon. von Voellius und Justellus Tom. II, p. 1223 sqq. abgedruckte Sammlung irrig dem Theodorus Balsamon, einem ausgezeichneten Kanonisten aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts (s. d. Art.) zugeschrieben, daher die herkömmliche Bezeichnung: Pseudo-Balsamon.

Bald nach Justinian's Tode fing man an, die canones und diejenigen *νόμοι*, welche kirchliche Verhältnisse behandeln, systematisch in combinirten Sammlungen zusammenzustellen, für welche der Name Nomokanon gebräuchlich wurde. Hierher gehörte: 1) eine Sammlung, welche lange Zeit mit Unrecht dem Johannes Scholasticus zugeschrieben wurde. Einige Handschriften nennen einen unbekannten Theodoretus Cyrrensis (oder Cyprensis, Cytrensis) episcopus als Verfasser. Dieselbe enthält das oben erwähnte Werk des Johannes in 50 Titeln, deren jedem die entsprechenden *νόμοι* aus der Sammlung der 87 Kapitel desselben Johannes beigefügt sind, nebst einem Anhang von anderen 21 Kapiteln aus letzterer Collektion. Die Handschriften, welche übrigens mannichfach von einander abweichen, bezeichnen meist dieß Werk nicht als Nomokanon, dasselbe ist jedoch unter diesem Namen bis in das 16. Jahrhundert vielfach benutzt und angewendet worden (abgedr. in Voellii et Justelli Biblioth. jur. can., T. II, p. 603 sqq.); 2) eine zweite Sammlung ist uns zwar als solche nicht mehr erhalten, wir ersehen aber ihren Inhalt aus dem unter 3) näher beschriebenen Nomokanon des Photius, welchem jene im Wesentlichen zum Grunde liegt. Hiernach bestand dieselbe aus zwei Theilen, von denen der erste Concilienschlüsse, die sogenannten apostolischen Kanonen und Entscheidungen heiliger Väter enthielt, also eine Kanonensammlung, der zweite aber ein Nomokanon in 14 Titeln war, in deren jedem den nur citirten canones Exzerpte aus den Justinianischen Rechtsbüchern beigefügt waren, für welche vorzugsweise das dritte oben erwähnte, dem Balsamon mit Unrecht beigelegte, Werk benutzt worden ist. Der zweite Theil, der Nomokanon, scheint in dem Cod. Bodlej. 715 (Laud. 73) erhalten zu seyn. Vgl. Zachariae histor. jur. Graeco-Roman. delineatio (Heidelb. 1839), §. 22, nr. 6. b., und Kritische Jahrb. für deutsche Rechtswissenschaft, Bd. 6, S. 983. Diese Sammlung ist noch vor der Trullanischen Synode (692) entstanden, und neuere Untersuchungen haben es sehr wahrscheinlich gemacht, daß sie sowohl, als das eben genannte Werk des Pseudo-Balsamon, denselben übrigens unbekannten Verfasser gehabt haben. Vgl. Biener, Beitr. zur Revision des Justinian. Codex (Berlin 1833), S. 37. 38 und Zachariä a. a. O. Nr. 7. d. — Ein ganz besonderes Ansehen hat 3) das im J. 883 veröffentlichte Werk des Patriarchen Photius erhalten. Dasselbe besteht aus zwei Theilen, und ist in der That nichts weiter, als eine zweite verbesserte und ergänzte Ausgabe der soeben beschriebenen Sammlung. Den ersten Theil dieser mit der Vorrede hat Photius beibehalten, und dieselbe, wie er selbst in einem Nachtrag zur Vorrede sagt, durch die Kanonen der seitdem gehaltenen Synoden ergänzt; auch den zweiten Theil, den Nomokanon, hat Photius unverändert aufgenommen, und nur die neueren Citate nachgetragen, sowie einige Parallelstellen aus den weltlichen Rechtsquellen hinzugefügt. In den Handschriften steht übrigens der Nomokanon voran und auf diesen folgt die Kanonensammlung, welche jetzt regelmäßig mit dem Namen Syntagma canonum bezeichnet wird. Zu Letzterem schrieb Johannes Zonaras

um's Jahr 1120, und zu dem ganzen Werke Theod. Balsamon um's Jahr 1170 einen ausführlichen Commentar, jedoch erscheint hier die Sammlung bereits vielfach, z. B. hinsichtlich der Reihenfolge der einzelnen Stücke, verändert und mit Zusätzen versehen. In dieser Form ist das ganze Werk mit dem Commentar des Balsamon öfters gedruckt, am besten in der Bibliotheca jur. can. T. II, p. 815 sqq., das Syntagma mit den Commentarien des Zonaras und Balsamon in Beveregius Synodicon (Oxon. 1672. Fol.), T. II, P. II, der Nomokanon allein, ohne jene Commentarien, aber mit ausgeschriebenen kanonischen Stellen, aus einer Vatikan. Handschrift des 12. Jahrhunderts im Spicilegium Roman. (Rom. 1842), T. VII. — 4) So groß auch das Ansehen und die Verbreitung der letzteren Sammlung war, so machte sich doch das Bedürfniß einer übersichtlicheren Anordnung des Stoffes geltend. Diesem Bedürfniß entsprach das um's Jahr 1335 verfaßte Syntagma des Matthäus Blastares, welches füglich unter die Zahl der Nomokanonen gerechnet werden kann, obgleich es diesen Namen nicht führt. Dasselbe besteht aus 303 Titeln, welche alphabetisch nach dem Hauptworte ihrer Rubriken geordnet sind, und in der Regel zuerst die betreffenden kanonischen Verordnungen, und nach ihnen die *νόμοι* enthalten, jedoch finden sich in einigen Titeln nur *κάνονες*, in anderen nur *νόμοι*. Dieß Werk, welches bis jetzt nur bei Bevereg. a. a. O. T. II, P. II. gedruckt ist, hat eine große Verbreitung im Orient gewonnen, und war, neben dem Nomokanon des Photius das gewöhnliche Handbuch der Geistlichkeit. Die große Anzahl von Handschriften, selbst aus neuerer Zeit, beweist, daß beide Werke bei den Griechen auch unter der türkischen Herrschaft ihr Ansehen bewahrt haben. Vergl. Zachariä a. a. O. §. 54, §. 55, Nr. 1. Sehr verbreitet war außerdem, wie aus den zahlreich vorhandenen Abschriften hervorgeht, 5) der im Jahre 1561 vom Notar Manuel Malaxus in Theben verfaßte Nomokanon. Vgl. Zachar. a. a. O., S. 89 ff. Welche Bedeutung übrigens die oben unter 3) und 4) angegebenen Sammlungen in der griechischen Kirche noch jetzt haben, zeigt ein Werk, welches seit dem Jahre 1852 in Athen unter dem Titel *Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων* in 6 Theilen erscheint, von denen der erste den Nomokanon des Photius enthält, der sechste das Syntagma des Blastares enthalten soll. Vergl. Biener, das kanon. R. der griechischen Kirche, in der kritisch. Zeitschr. für Rechtswiss. und Gesetzgeb. d. Ausl., Bd. 28, S. 163 ff. — Auch in der russischen Kirche ist bis in die neueste Zeit eine oft gedruckte, übrigens auch in den weltlichen Gerichten benutzte, Sammlung seit der Mitte des 17. Jahrhunderts in Gebrauch gewesen, welche den Namen Kormczaia Kniga, d. h. Buch für den Steuermann, führt, und unter Anderem auch den Nomokanon des Photius enthält. Vergl. Wiener Jahrbücher der Liter., Bd. 23, S. 220 ff., Bd. 25, S. 152 ff., Bd. 33, S. 288 ff. Auch in Serbien, der Moldau und Wallachei haben sich unter den Griechen unzweifelhaft jene alten Sammlungen im Gebrauch erhalten, so namentlich in den beiden ersten Ländern das Syntagma des Blastares; vgl. Wiener Jahrbücher, Bd. 53, Anzeigeblatt S. 34 ff. Für die Wallachei ist im Jahre 1652 ein Nomokanon in der Landessprache, und im Jahre 1722 auch in lateinischer Uebersetzung, herausgegeben worden, dessen erster Theil das oben unter 5) erwähnte Werk des Malaxus enthält. Vergl. Zachar. a. a. O. §. 57; Neigebauer, das kanon. R. d. morgenl. Kirche in der Moldau und Wallachei, in Bülau's Jahrb. 1847, Dezember, und Zachariä, Rechtsquellen in der Wallachei, in der kritisch. Zeitschr. für Rechtswiss. d. Ausl., Bd. 12, S. 408 ff.

Außer den genannten Werken findet sich eine große Anzahl von Sammlungen unter dem Namen *Νομοκάνονες, Κανονάρια, Νόμιμα*, welche nicht, wie die obigen, Kanonen und weltliche Normen, sondern nur Kanonen enthalten; dahin gehört der Nomocanon Doxapatris (vgl. Zachar. §. 51, Nr. 4), ein anderer von unbekanntem Verfasser, welcher in Cotelerii Eccles. graec. monum. T. I, p. 68 sqq. abgedruckt ist, und eine Reihe derartiger Werke, welche Zachariä a. a. O. §. 55, Nr. 3 angeführt hat. Vergl. überh. Biener, Gesch. u. Novellen Justinian's, Berlin 1824, S. 157 ff.; deff. Beitr.

zur Revis. des Justin. Codex, Berl. 1833, S. 25 ff.; desselb. De collect. canon. eccl. graec., Berol. 1827; desselb., das kanon. Recht der griech. Kirche, in d. krit. Zeitschr. f. Rechtsw. d. Ausl., Bd. 28, S. 163 ff., u. Walter a. a. O. §. 72—83. **Wasserschleben.**

Nonconformisten (gleichbedeutend mit Dissenter), wurden in England im Gegensatze zu den Conformisten diejenigen genannt, welche die Uniformitätsakte 1662 verwarfen. Der Name kommt offiziell zuerst in der Fünfmeilenakte (an act for restraining Non-conformists from inhabiting corporations etc. 1665) vor und wurde von den Dissentern adoptirt. Ueber die Geschichte der Nonconformisten vergleiche die Artikel: Baptisten, Independenten, Puritaner und England kirchlich-statistisch, sowie die Schriften: Thom. Price, Hist. of Protestant Nonconformity, 2 BB., 1836. 38. — E. Calamy, the Nonconformist Memorial 1666. — D. Neal, Hist. of the Puritans, 1731. — Bogue and Bennet, History of the Dissenters, 1808. 38. u. a. **C. Schoell.**

Nonne ist nicht bloß ein weiblicher, sondern auch ein männlicher Name, d. h. er kommt im Latein des Mittelalters in männlicher und weiblicher Form vor, Nonnus, Nonna. Du Cange s. v. führt viele Beispiele der männlichen Form an. Das Wort ist soviel als sanctus, castus. Arnobius junior in Ps. 105: si ille qui sanctus vocatur et Nonnus sic agit, ego quis aut quotus sum, ut non agam? Im liber usuum Cisterciensium c. 98 lesen wir: 1. Augusti obiit N. Nonnus de N. sacerdos et monachus eiusdem monasterii. Bisweilen, aber nur ausnahmsweise, wurden die älteren Mönche und die Vorgesetzten des Klosters Nonni genannt. Es kommen noch andere Formen des Wortes vor: Nonnanes, Nunnones, i. q. monachi et sanctimoniales, nonnaicus habitus für monachicus habitus. — Woher das Wort Nonne seinen Ursprung habe, ist nicht gewiß; nach Einigen kommt es aus dem Aegyptischen. Soviel ist gewiß, daß schon Hieronymus das Wort kennt, ad Eustochium ep. 22. — Uebrigens nennen die Italiener den Großvater nonno, die Großmutter nonna, nach Du Cange s. v., so sollte auch das Wort, auf die christlichen Klosterbewohner angewendet, die paterna reverentia ausdrücken. **Herzog.**

Noph, s. Memphis.

Norbert, der heil., s. Prämonstratenserorden.

Nordafrikanische Kirche. Literatur: außer den nordafrikanischen Kirchenschriftstellern und Concilienakten, Morcelli (Jesuit) Africa Christiana, Romae 1780, Brixiae 1816—17. 3 Bde. in 4.; Sanchez (Spanier) Historia ecclesiae Africanae, Matriti 1784; Schelstrate Eccles. Africana sub primate Carthaginiensi, Par. 1679 in 4.; Leidecker, Historia ecclesiae Africanae illustrata, Utrecht. et Lips. 1690 in 4.; Münter, Primordia ecclesiae Africanae, Hafniae 1829; Papencordt, Geschichte der vandalischen Herrschaft in Afrika. Berlin 1837. Nur die erste und die beiden letzten Bearbeitungen waren dem Verfasser zugänglich. Besondere Beachtung verdient auch die Besprechung der afrikanischen Concilienverhandlungen in Hefele's Conciliengeschichte.

Unter den Landeskirchen der sieben ersten Jahrhunderte nimmt die nordafrikanische einen hervorragenden Rang ein theils durch die Selbständigkeit, die sie sich lange zu bewahren gewußt, theils durch manche Eigenthümlichkeit, die sie in ihrer selbständigen Stellung festgehalten, theils durch den Einfluß, den sie auf den Gang der kirchlichen Entwickelung überhaupt geübt hat. Ihre Kirchenlehrer gehören zu den ausgezeichnetsten, welche das Abendland aufzuweisen hatte; ihre Schicksale zu den traurigsten, welche die Provinzen des weströmischen Reichs betroffen haben. Eine kurze Karakteristik der nordafrikanischen Kirche und ihres geschichtlichen Verlaufs mit Ausschluß der den Spezialartikeln zufallenden Gegenstände ist der Zweck der nachstehenden Blätter. Da die vandalische Invasion in jeder Beziehung einen entscheidenden Wendepunkt für die nordafrikanische Kirchengeschichte bildet, so zerfällt dieselbe in die beiden Perioden von der Einführung des Christenthums bis zum Jahre 430 und von da bis zur Vollendung der arabischen Eroberung im Jahre 698.

Das alte Nordafrika, der Küstenstrich, der sich von der Cyrenaica bis zum atlan-

tischen Ozean ausdehnte und von Norden her vom mittelländischen Meere bespült, nach Süden durch den Atlas und die übrigen Gebirgszüge von dem Lande der Gätuler und anderer Völker des inneren Libyens geschieden wurde, erstreckte sich über einen Flächengehalt von etwa 16000 Quadratmeilen. Seine Ureinwohner, von den Griechen Nomaden, von den Römern mit lateinischer Aussprache Numidier, seit Herodian überhaupt Mauren (ursprünglich die Bewohner Mauritaniens) genannt, führten auf ihren Rossen ein unstetes Räuberleben und rieben sich, ohne Treue untereinander wie gegen Fremde, in fortwährenden Kämpfen auf. Nur ein Theil wurde im Laufe der Zeit durch fremde Eroberer an feste Wohnsitze gewöhnt und bequemte sich zum Ackerbau, während die, welche der väterlichen Sitte treu blieben, in die Wüste und in die Gebirge zurückgedrängt wurden, von wo sie bei jeder günstigen Gelegenheit räuberisch in das Land fielen. Diese wichtige Scheidung vollzog sich zuerst, als phönizische Ansiedler Karthago gründeten, sich mit den alten Bewohnern mischten und so das zweite Nationalelement, das punische, ausmachten. In Folge des dritten punischen Krieges und der Zerstörung von Karthago kam dessen Gebiet als provincia proconsularis unter die römische Herrschaft. In Numidien begann das Städteleben und der Ackerbau unter Massinissa, dessen Gebiet nach dem Untergange seines Enkels Jugurtha (106 v. Chr.) erst unter einheimische Fürsten vertheilt und später gleichfalls römische Provinz wurde. In Mauritanien, das erst 42 v. Chr. von den Römern erobert wurde, theilte sich die Bevölkerung in Ackerbauer und Nomaden; die letzteren standen unter tributpflichtigen Fürsten, und wurden bei der Unabhängigkeit, die sie sich thatsächlich zu bewahren wußten, der römischen Herrschaft nie völlig unterthan. Nur durch Erregung von inneren Zwistigkeiten und durch gegenseitige Abschwächung konnten die Römer die häufigen Aufstände vorübergehend unterdrücken. Die Wiederherstellung des zerstörten Karthago's, schon von den Gracchen beabsichtigt, wurde unter Augustus im Jahre 29 vor Chr. in das Werk gesetzt. Es war die erste außeritalische Kolonie. Bereits Strabo erwähnt sie um die Geburt Christi als eine der reichsten Städte; im dritten Jahrhundert war sie neben Alexandrien die volkreichste Stadt des Reichs nach Rom. Besonders in der Proconsularis und Numidien erwarben sich römische Privatleute einen ausgedehnten Grundbesitz; durch Verwaltung, Heer, Civil- und Militärkolonien wurden römische Bildung, Sprache und Sitte immer weiter ausgebreitet; doch behauptete sich zugleich die punische und die maurische Sprache unter der früheren Bevölkerung; letztere blieb namentlich in dem wenig romanisirten Mauritanien vorherrschend. Die ungemeine Fruchtbarkeit Afrika's machte es bald zu einer bedeutenden Kornkammer Roms und die Getreideflotten vermittelten einen lebhaften Verkehr, der für die Befestigung der römischen Bildung von großer Wichtigkeit war. Von Afrika gingen die bedeutendsten Sachwalter und Geschäftsführer nach Rom. Allein auch die römische Sittenlosigkeit und Schwelgerei drang in Nordafrika ein und fand in dem Nationalkarakter einen so ergiebigen Boden, daß sie dort die Ueppigkeit der Welthauptstadt überbot: kein Laster soll bei den Afrikanern unbekannt und nicht im Schwange gewesen seyn. In der Kaiserzeit hatte das Land anfangs nur vier Provinzen: Proconsularis, Numidien, Mauritania Cäsareensis und Mauritania Tingitana. Seit dem Anfange des vierten Jahrhunderts wurden deren sechs, indem noch Tripolis hinzukam, die Proconsularprovinz aber in ihre beiden Bestandtheile Zeugitana (mit Karthago), auf die sich von jetzt der Name Proconsularis beschränkt, und Byzacena (auch Byzacium) zerlegt wurde; das tingitanische Mauritanien wurde zu Spanien geschlagen, mit dem es durch die Meerenge von Gades ohnehin lebhafter verkehrte, als mit dem durch Wüsten ihm schwer zugänglichen übrigen Afrika; das übrige Mauritanien dagegen wurde in Mauritania Cäsareensis (mit der Hauptstadt Cäsarea) und Sitifensis (mit der Hauptstadt Sitifi) getheilt. Numidien blieb in seinem alten Bestande. Unter Justinian I. kam als siebente Provinz Sardinien hinzu. Diese politische Eintheilung wurde, wie überall im römischen Reiche, auch für die Abgrenzung der kirchlichen Provinzen maßgebend, nur mit dem Unterschiede, daß Mauritania Tin-

gitana, obgleich politisch zu Spanien gehörig, einen Bestandtheil der kirchlichen Provinz Mauritania Cäsareensis bildete.

Das Christenthum fand an der Nordküste von Afrika wahrscheinlich an der Grenze des ersten und zweiten Jahrhunderts Eingang. Aeußerungen der afrikanischen Kirchenlehrer lassen darauf schließen, daß es von Rom aus herübergepflanzt wurde, was auch der rege Verkehr und die mannichfachen bestehenden Beziehungen als das Glaublichste erscheinen lassen. Fast ein Jahrhundert hindurch ruht über den Verhältnissen und dem Bildungsgange der afrikanischen Kirche undurchdringliche Nacht. Der erste Bischof, von welchem wir Kunde haben, ist Optatus von Karthago: er wird in den Märtyrerakten der Perpetua und Felicitas (202 n. Chr.) erwähnt. Wahrscheinlich war Agrippinus sein Nachfolger, unter welchem ein Concil zu Karthago die Wiedertaufe der übertretenden Häretiker beschloß. Nach Augustin's Zeugniß (de baptismo II. 13) hatten sich 70 Bischöfe von Numidien und der Proconsularis dazu eingefunden; aus dem Umstande, daß keine Bischöfe von Mauritanien erwähnt werden, hat man schließen wollen, daß dort noch keine christlichen Gemeinden bestanden; jedenfalls blieben die nomadisch lebenden Maurenstämme dem Christenthume am längsten verschlossen; erst zu Augustin's Zeiten wurden die ersten Saatkörner desselben unter sie ausgestreut. Dagegen hatte zu Tertullian's Zeit das Evangelium unter den römischen, punischen und griechischen Elementen der Bevölkerung zahlreiche Bekenner gesammelt; auch Reiche und Vornehme fühlten sich von seiner Herrlichkeit angezogen, was wir aus der häufigen Klage dieses Kirchenlehrers über den Luxus der Reichen ersehen; sogar die Gattin des afrikanischen Proconsuls Quinctilius Marcellus (um's J. 227) war eine Christin, denn auf ihrem Grabsteine (Münter S. 187) findet sich neben ihrem ursprünglichen Namen Pescennia der offenbar christliche Zuname Quodvultdeus. Bereits hatte die Kirche über bedeutende Mittel zu verfügen, die ihr aus den Oblationen, den monatlichen Beiträgen (sportulae, oblationes menstruae) und außerordentlichen Gaben (stipes collatae) zuflossen, zu denen die Geistlichen bei allgemeinen Nothständen aufforderten. Sie dienten zum Unterhalte des Klerus und zur Bestreitung der Armenpflege. Für die glückliche Lage, in welcher sich in dieser Beziehung Karthago befand, zeugt der Umstand, daß Cyprian Arme fremder Gemeinden auffordert, nach der Hauptstadt zu kommen, um dort unterstützt zu werden (ep. 2. cap. 2). Auf dem im Jahre 256 unter Cyprian über die Ketzertaufe gehaltenen Concile werden 85 Bischöfe und Bischofssitze aus sämmtlichen Provinzen, mit Einschluß von Tripolis, erwähnt, doch waren nicht Alle zugegen, z. B. Jubaian. Daß bereits Mauritanien um diese Zeit kirchliche Provinz war, beweist außer der Einleitung der Akten die Stelle: latius fusa est nostra provincia, habet enim Numidiam et Mauritaniam sibi cohaerentes (ep. 48, 2). Im Jahre 411 belief sich die Zahl sämmtlicher afrikanischer Bischöfe auf 575 (Papencordt S. 194). Morcelli zählt in der nordafrikanischen Kirche während der ganzen Zeit ihres geschichtlichen Bestandes 715 Bischofsitze auf.

Durch das Christenthum wurde ein ganz neues geistiges Leben in Nordafrika geweckt. Gegenüber dem einen Apulejus von Madaura um 170 n. Chr., einem der älteren Platoniker, hat die afrikanische Kirche eine Reihe von christlichen Schriftstellern aus ihrem Schoße geboren und mit ihrer Milch getränkt. An die Namen eines Tertullian, Cyprian und Augustin, Sterne erster Größe, reiht sich eine Anzahl Anderer: Arnobius aus Sicca, Optatus von Mileve, Possidius, Fulgentius von Ruspe, Fulgentius Ferrandus, Facundus von Hermiane, Liberatus, Archidiakonus von Karthago, Victor von Vita, Victor von Tununum, Primasius von Adrumetum, haben theils als Apologeten die Wahrheit des Christenthums gegen die Vorwürfe der Heiden vertheidigt, theils an den theologischen Streitfragen der Zeit sich lebhaft betheiligt, theils auf dem Felde der Geschichtschreibung und der Exegese gearbeitet. Tertullian, Cyprian und Augustin sind nicht bloß Lehrer ihrer Zeit und ihres Landes, sondern Lehrer der gesammten Kirche im vollsten Sinne des Wortes geworden und haben durch ihre Originalität die übrigen Abendländer, selbst einen Ambrosius, Hieronymus, Leo und Gregor den Großen, weit

überragt. Tertullian war der erste kirchliche Schriftsteller, von dem wir sagen können, daß er sich der lateinischen Sprache bediente; nur im mühsamen Kampfe hat er ihr, die in Nordafrika nicht ohne barbarischen Anstrich war, den Ausdruck für die neuen christlichen Gedanken und Begriffe abgerungen; Eleganz und Fülle des Wohllautes, wie sie gallischen und römischen Rhetoren eigen war, dürfen wir bei ihm nicht suchen; an gedrungener Kürze, großartigen Gedanken, unerbittlich durchschneidender Dialektik, energischer Kraft und flammendem Feuer der Beredtsamkeit ist er ihnen weit überlegen. Obgleich er durch seinen Uebertritt zum Montanismus den Ruf der Rechtgläubigkeit verscherzt hat, ist er doch stets ein vielgelesener Schriftsteller des katholischen Abendlandes geblieben; selbst neuere römische Schriftsteller wollen sich in seinen Schriften von heimischer Luft angeweht fühlen. Den entschiedensten Einfluß hat er auf Cyprian geübt, der nüchterneren Geistes den praktischen Lebensfragen der Kirche noch weit unbedingter sich zuwandte, als der geistreiche, aber phantastische Tertullian. Der Grundgedanke, der sein Denken und Wirken bewegte, war die Einheit der Kirche auf dem Grunde des monarchischen Episkopates; ist er auch darin dem allgemeinen Zuge der Zeit gefolgt, durch ihn hat diese Idee im dritten Jahrhundert den Ausdruck gewonnen, in welchem sie fortan für die kathol. Kirche ihre Gültigkeit behauptet: der rechtmäßige Bischof, der Nachfolger der Apostel, der Erbe und Träger ihrer Schlüsselgewalt, ist das constituirende Prinzip der Gemeinde; er allein sichert ihr ihre Stelle in dem Gesammtorganismus der Kirche, legitimirt ihr den Besitz der überlieferten apostolischen Wahrheit, verbürgt dem Einzelnen seinen Antheil an dem der Kirche verliehenen Heil. Wie diese Grundsätze in Nordafrika formulirt wurden, sind sie in den Besitz der Kirche übergegangen; was wir bei Cyprian noch in dem lebendigen Bildungsprozeß finden, legt sich uns in den apostolischen Constitutionen bereits als fertiges Resultat in krystallisirter Gesetzesform dar. Der dritte der großen afrikanischen Kirchenlehrer, Augustin, ist der genialste Geist der abendländischen Kirche; reichen und tiefen Gemüthes hat er, obgleich selbst nicht philosophisch durchgebildet, aber um so allseitiger angeregt, die Spekulation zuerst in die dogmatische Theologie des Abendlandes eingeführt, aber er hat sie weniger für die metaphysischen Untersuchungen über die immanenten Unterschiede in der Gottheit und über das Verhältniß der beiden Naturen in Christo, als zur Erledigung der anthropologischen Fragen über das Verhältniß der menschlichen Freiheit und Sünde zur göttlichen Vorherbestimmung und Gnade verwandt. Der pelagianische Streit, obgleich von außen veranlaßt, wurde vorzugsweise in Nordafrika geführt, bewegte aber die ganze abendländische Kirche und griff entscheidend in ihre Entwickelung ein. Augustin beherrschte mit seinem Einfluß die Kirche weit über das Mittelalter hinaus; nicht bloß die Scholastik, sondern auch die Mystik sind von ihm ausgegangen; nicht bloß in der katholischen, sondern auch in der protestantischen Lehrbildung tritt sein Einfluß sichtlich hervor. Für die nordafrikanischen Verhältnisse, insbesondere auch für ihre Sittengeschichte, sind Augustin's Schriften eine unschätzbare, noch keineswegs genügend ausgebeutete Quelle.

Augustin's Wirksamkeit begründete die höchste Blüthezeit der nordafrikanischen Kirche, der unmittelbar die Verwüstung durch die Vandalen folgte. Aber diese Periode wird noch durch eine andere Persönlichkeit bezeichnet, nicht zwar durch schriftstellerische Thätigkeit berühmt, wohl aber durch ihren Einfluß auf die Ausbildung der kirchlichen Gesetzgebung hochverdient, wir meinen den Aurelius, der vom Jahre 392 an bis 429 den bischöflichen Stuhl von Karthago inne gehabt und unter dessen Episkopate nicht bloß eine Anzahl von Provinzialsynoden, sondern auch die berühmte Synode von Hippo (im J. 393) und zwanzig karthagische Concilien von 394 bis 424 gehalten worden sind. Durch sie wurde, was größtentheils nur dem Herkommen gemäß bestand, sanktionirt und dem Bedürfniß gemäß erweitert. Die Beschlüsse der Synoden von Hippo liegen uns in fünf Kanones und dem sogenannten Breviarium in abgekürzter Gestalt vor; in vollständiger Fassung in dem von den Ballerini am besten edirten Texte der dritten karthagischen Synode vom J. 397 (Migne, Patrologie. Tom. 56. S. 415). Aus den Akten der Synode von

Karthago im Jahre 419, auf welcher eine große Anzahl der älteren karthagischen Conciliensbeschlüsse wiederholt wurden, hat der römische Abt Dionysius Exiguus den sogenannten Codex ecclesiae Africanae compilirt, welcher mit den hipponensischen Beschlüssen die wichtigste Quelle für die Kenntniß des afrikanischen Kirchenrechts bildet *). Die kirchliche Verfassung hatte sich nämlich in Afrika, wenn auch auf der gemeinsamen Basis der Gesammtkirche, doch in eigenthümlicher Weise ausgebildet und athmete den Geist großer Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Cyprian war über den Gedanken des einträchtigen Episkopates noch nicht hinausgekommen; nach seiner Grundanschauung gab es nur einen Episkopat, der in jedem einzelnen Bischof zu seiner vollen Erscheinung und Machtentfaltung kommen müsse; die Vielheit der Bischöfe war in seiner Betrachtung nur das zufällige, die Einheit des Episkopates das nothwendige Moment. Von diesem Standpunkte aus mußte er alle Bischöfe als gleichberechtigt ansehen und konnte keinem eine höhere Gewalt über die anderen beilegen. Er hat diese Ueberzeugung als die gemeinsame der nordafrikanischen Kirche auf dem Concile im Jahre 256 unverhohlen ausgesprochen: Neque enim quisquam nostrum episcopum se esse episcoporum constituit aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbitrium proprium tamque judicari ab alio non possit, quam nec ipse potest alterum judicare, sed exspectemus universi judicium Domini nostri Jesu Christi, qui unus habet potestatem et praeponendi nos in ecclesiae suae gubernatione et de actu nostro judicandi. Trotz dieser Versicherung hatte schon zu Cyprian's Zeit nicht nur das Concil ohne Zweifel das Recht über Bischöfe richterliche Entscheidungen zu fällen, sondern Cyprian hat als Bischof von Karthago in der Proconsularis nachweisbar schon alle Metropolitanrechte thatsächlich geübt, wenn er auch den Namen eines Metropoliten so wenig als einer seiner Nachfolger geführt hat. Allerdings werden zu seiner Zeit besondere numidische Provinzialsynoden ausdrücklich erwähnt, wie die über den Häretiker Privatus zu Lambese gehaltene (ep. 59, 13), aber da die numidischen, mauritanischen und tripolitanischen Bischöfe auch zu Generalsynoden nach Karthago kommen und unter dem Vorsitze Cyprian's tagen, da ferner Cyprian sämmtliche Bischöfe von Nordafrika von der Ordination des Cornelius in Kenntniß setzt, damit sie sich nicht durch das in Rom ausgebrochene Schisma verwirren lassen (ep. 48, 2), so kann man nicht mit Rettberg behaupten, sämmtliche Provinzen von Nordafrika hätten in einem völlig coordinirten und unabhängigen Verhältnisse zu einander gestanden, vielmehr tritt thatsächlich darin schon ein Ehrenvorzug des bischöflichen Stuhles von Karthago vor allen übrigen hervor. Diese Verhältnisse, die wir schon bei Cyprian sich anbahnen sehen, legen sich in den afrikanischen Concilienbeschlüssen unter Aurelius vollständig ausgebildet dar. Die afrikanische Kirche umfaßte sechs Provinzen; nachdem im Jahre 393 auch die Mauritania Sitifensis aus dem kirchlichen Verbande mit Numidien abgelöst worden war und einen Primas erhalten hatte, stand jeder Kirchenprovinz ein solcher vor (Cod. eccl. Afric. can. 17.); aber ausdrücklich war verordnet, daß derselbe nicht den Namen Metropolit führen, sondern einfach der Bischof des ersten Sitzes heißen solle: ut primae sedis episcopus non appelletur princeps sacerdotum aut summus sacerdos aut aliquid hujusmodi, sed tantum primae sedis episcopus**) (Conc. Carth. III. can. 26). Die prima sedes der zeugitan. oder proconsularischen Provinz war Karthago, und der jeweilige Bischof derselben stand als Primas den übrigen Bischöfen derselben vor; aber anders war es in den übrigen Provinzen; obgleich in denselben die politische Hauptstadt wie

*) Die sogenannten statuta ecclesiae antiqua, auch unter dem Namen des 4. Conciles von Karthago im J. 398 bekannt, sind eine Privatarbeit, die vielleicht erst dem 6. Jahrhundert angehört, und enthalten nicht bloß afrikanische, sondern auch anderweitige, namentlich morgenländische Kanones. Vergl. Hefele, Conciliengesch. II, 64.

**) Es ist ein Mißgriff, wenn Neander, Kirchengesch. II, 1. 350 f. 1. Aufl., diesen Kanon nur auf den Bischof von Karthago bezieht, da er gleichmäßig von allen Primaten Afrika's gilt.

überall Metropolis genannt wurde (für Numidien z. B. wird die Stadt Cirta oder Constantina ausdrücklich als solche bezeichnet can. 86. des Cod. eccles. Afric. de archivo et matricula Numidiae), so war doch die Primatenwürde nicht an den Bischofssitz derselben geknüpft, sondern wurde jedesmal dem der Ordination nach ältesten Bischof verliehen, dessen zufälliger Sitz demnach für seine Lebensdauer und übrige Amtsführung die prima sedes hieß; die Primaten der Provinzen wurden darum senes, d. h. Senioren genannt. Eben so bestimmte sich der Rang der Bischöfe in Nordafrika nicht nach der Wichtigkeit der Stadt, in welcher sie ihren Sitz hatten, sondern nach der Anciennität von dem Tage ihrer bischöflichen Ordination an gerechnet (cod. eccles. Afric. can. 86. de episcoporum ordine, ut qui posterius ordinati sunt, prioribus se non audeant anteferre), und es erhielt zu diesem Behufe jeder Bischof nach seiner Ordination einen von seinen drei Ordinatoren eigenhändig unterzeichneten Ordinationsschein, worin der Tag der Handlung und der Consul des Jahres angegeben seyn mußten (ib. can. 89). Indem somit die afrikanische Kirche die Abstufung der kirchlichen Würde innerhalb des Episkopates nicht an bestimmte Bischofssitze, sondern an das Amtsalter knüpfte, hielt sie Cyprian's Gedanken von der Gleichheit sämmtlicher Bischöfe fest; sie vermied die lästigen Streitigkeiten, welche in anderen Landeskirchen über den höheren oder niederen Rang der Bischofssitze zum Aergerniß der Gemeinden geführt wurden (vgl. Neander, Kirchengesch. II, 1, 352); sie baute endlich einen Damm gegen den Despotismus, den so häufig die Metropoliten gegen die ihnen unterstellten Bischöfe ausübten. Da in den Provinzen nur alte Männer zur Primatenwürde gelangen konnten, so wurde dieses Amt begreiflicherweise nur verhältnißmäßig kurze Zeit von einem und demselben Träger bekleidet, und da es außerdem nach dem Tode desselben stets an den Bischof einer anderen Gemeinde überging, so konnte seine Verleihung hierarchischen Gelüsten wenig Vorschub leisten; selbst der Titel, der damit verbunden war, erinnerte den zeitweiligen Inhaber stets daran, daß er sich nur als primus inter pares zu betrachten habe. Im Uebrigen lagen den Primaten dieselben Geschäfte ob, welche in anderen Ländern die Metropoliten zu versehen hatten. Der Bischof von Karthago war nicht bloß der Primas der proconsular. Provinz, sondern übte zugleich Patriarchalrechte über ganz Afrika, wenn ihm auch der Patriarchentitel nicht zukam. Er führte die Aufsicht über sämmtliche afrikanische Provinzen und deren Gemeinden (Ego cunctarum ecclesiarum dignatione Dei, ut scitis, fratres, sollicitudinem sustineo, sagte Aurelius auf dem dritten karthagischen Concile can. 45. cf. Cod. eccles. Afr. can. 55); er berief die Generalconcilien, zu welchen jede Provinz drei Abgeordnete zu stellen hatte (mit Ausnahme von Tripolis, das im Ganzen nur fünf Bischöfe hatte und darum auch nur von einem Deputirten vertreten war), führte auf denselben den Vorsitz, leitete die Verhandlungen und unterzeichnete die Synodalbriefe (Cod. eccles. Afric. can. 85). Ohne sein Wissen und seine Mitwirkung durfte in den Provinzen kein Primas erwählt werden, und wenn Streitigkeiten über die Anciennität des zu Erwählenden stattfanden, stand ihm darin die Entscheidung zu (can. 5. conc. Hippon.). Zur Zeit des Generalconciles hatte er die sämmtlichen Provinzen zu visitiren, was aber bei dem Umfange Nordafrika's in den entlegenen, namentlich in Mauritanien, nicht regelmäßig geschah (cod. eccles. Afric. can. 52). Obgleich kein Bischof einen fremden Kleriker ohne Zustimmung seines Bischofs in seine Diöcese ziehen oder ohne dieselbe einen Laien zum Kleriker befördern durfte (Conc. III. Carth. can. 21), stand dem Bischof von Karthago das ausschließliche Recht zu, aus jeder Diöcese den Kleriker, welchen eine Gemeinde zum Bischof begehrte, ihr zu berufen und zu ordiniren, ohne daß der betreffende Bischof dagegen einen Einspruch erheben durfte (conc. III. Carth. can. 45. cod. eccl. Afric. can. 55), und zwar übte er dieses Recht nicht bloß in seiner Kirchenprovinz, sondern in ganz Nordafrika (vgl. Van Espen, Commentarius in canones et decreta jur. veter. fol. 338). Er verkündigte den Tag des Paschafestes durch Briefe oder auf dem Generalconcil (conc. Carth. III. can. 1). Diese ausgedehnte Gewalt hatte indeß ihre Schranken in dem General-

concile, auf welchem die gemeinsamen Angelegenheiten sämmtlicher afrikanischer Provinzen berathen und erledigt wurden; es sollte zu Aurelius' Zeit anfangs jährlich (breviar. Hipp. can. 5) und zwar am 23. Aug. gehalten werden; später wurde beschlossen, es nur dann zu berufen, wenn eine solche Angelegenheit vorliege (cod. eccl. Afr. can. 95). Ohne Vorwissen des betreffenden Primas durfte in keiner Provinz ein Bischof ordinirt werden (Conc. Telept. can. 1). Er hatte die Zustimmung zu geben, wenn ein Bischof etwas von dem Kirchenvermögen veräußern wollte (cod. eccl. Afric. can. 26). Der Primas hatte selbstverständlich die Provinzialconcilien zu berufen und zu leiten. Ein Bischof seiner Provinz durfte nur bei ihm verklagt werden (breviar. Hipp. can. 6), und er fällte mit Zuziehung von elf Bischöfen das Urtheil (cod. eccl. Afr. can. 12). Eine Anklage gegen einen Presbyter wurde dagegen von dessen Bischof mit fünf anderen, gegen einen Diakonen von demselben mit zwei anderen Bischöfen entschieden. Klagen gegen Laien untersuchte und entschied der Bischof allein (conc. Carth. III. can. 8). Presbyteren und Diakonen durften von dem Urtheil ihres Bischofs an ihre Primaten appelliren. Auch nahm das Generalconcil Appellationen von allen Instanzen an, soweit diese nicht freigewählte Schiedsgerichte waren, von deren Spruch kein Rekurs an eine höhere richterliche Behörde stattfinden konnte. Die Appellation an transmarinische Behörden war unter Strafe der Excommunikation untersagt (cod. eccl. Afric. can. 28). Die Primaten hatten die litterae formatae auszustellen, ohne welche Bischöfe nicht über das Meer reisen durften (breviar. Hipp. can. 27). Auf dem Concile zu Sardica (can. 8) klagte nämlich der karthagische Bischof Gratus, daß viele afrikanische Bischöfe ohne seine Zustimmung an das kaiserliche Hoflager reisten und dort nicht bloß sich gemäß ihrem Amte der Bedrückten annähmen, sondern auch Bewerbungen um weltliche Würden unterstützten. Das Concil zu Karthago beschloß 407, daß solche Kleriker mit einer epistola formata, die den Datum des Paschafestes enthalten und das Motiv der Reise angeben mußte, an den römischen Bischof und von diesem mit einer neuen an das Hoflager abzusenden seyen (cod. eccles. Afric. can. 106). Kein Kleriker durfte ohne vorgängige Prüfung der Bischöfe und das angehörte Zeugniß der Gemeinde ordinirt werden (conc. Carth. III. can. 22). Vor der Ordination wurden sie auf die Kanones der Synoden, die ihnen verlesen wurden, verpflichtet (conc. Carth. III. can. 3. cod. Afric. eccl. can. 18).

Von besonderer Wichtigkeit ist die Stellung, welche die afrikanische Kirche zu Rom einnahm. Wie die Idee der Einheit der Kirche schon von Cyprian mit besonderer Vorliebe ausgebildet und mit Energie betont worden war, so hatte er den plastischen Ausdruck derselben in der Thatsache gefunden, daß Christus dem Petrus schon Matth. 16, 18. 19., und erst nach der Auferstehung den übrigen Aposteln die Schlüsselgewalt übergeben hatte (de unit. eccl. cap. 4). Bei Optatus von Mileve erscheint der Gedanke schon in der neuen Wendung, daß Petrus die Schlüssel des Himmelreichs zuerst empfangen und sie dann den übrigen Aposteln übertragen habe (de schism. Donatist. lib. VII. c. 3); in der röm. Kirche sieht er die Kathedra des Petrus, sie verhält sich zu den übrigen Kirchen, wie der Episkopat des Petrus zu der Episkopalgewalt der anderen Apostel (lib. II. c. 2); dennoch kennt er kein anderes Band, das den römischen Bischof mit den übrigen Bischöfen zusammenhält, als den Verkehr durch die litterae formatae (ibid. cap. 3. cum quo, nämlich Siricio, qui est socius noster, nobiscum totus orbis commercio formatarum in una societatis communione concordat.). In der That war das Ansehen des römischen Bischofs in Afrika ein sehr großes; je lebhafter der Verkehr war, der zwischen Afrika und Italien stattfand, desto vielfacher waren auch die Beziehungen zu Rom; die Nachrichten über kirchliche Ereignisse ferner Länder erhielt man meist durch seine Vermittelung; in schwierigen Lagen oder zweifelhaften Fällen wandte man sich dorthin um Rath und vereinbarte ein gemeinsames Verhalten; in dem Stuhle des Petrus sah man das Symbol der kirchlichen Einheit — aber nichts lag den Afrikanern ferner, als der Gedanke, ihr Land als eine Provinz des römischen Patriarchats

anzusehen; nichts bekämpften sie entschiedener, als die von Rom aus oft wiederholten Versuche, in ihren Angelegenheiten selbständig oder gar oberrichterlich zu entscheiden; nur in freier Gemeinschaft mit dem römischen Bischof wollten sie die kirchliche Einheit bewahren, nicht aber als Untergebene seine Befehle empfangen. Eine Reihe von Vorgängen hat diese Stellung der afrikanischen Kirche zur Genüge erwiesen. Als Stephanus ihnen die römische Praxis in der Behandlung rückkehrender Häretiker octroyiren wollte, fand er allgemeinen Widerspruch, und als er es sogar wagte, über Nordafrika die Excommunikation zu verhängen, ließ sich Cyprian durch seine Hochschätzung des Stuhles Petri nicht abhalten, mit dem Bischof Firmilian von Cappadocien in sehr unehrerbietigem Tone über den zufälligen Inhaber dieses Stuhles zu correspondiren (vergl. den Art. „Ketzertaufe"). Als zwischen Innocentius I. von Rom und Theophilus von Alexandrien wegen Absetzung des Chrysostomus Streit ausgebrochen war, beschloß die Synode zu Karthago im Juni 407, an den Ersteren zu schreiben und ihn zu ermahnen, daß beide Kirchen den Frieden halten möchten, den der Herr den Seinen befohlen habe (cod. eccl. Afr. can. 101). Als der römische Bischof Zosimus es wagte, den von seinem Vorgänger Innocentius I. gebilligten Beschluß der Synoden von Mileve und Karthago (416) zu verwerfen und die durch denselben verdammten Pelagius und Coelestius für orthodox zu erklären (417), beharrte die in demselben Jahre zusammengetretene Synode von Karthago, so wie das 418 daselbst versammelte afrikanische Generalconcil bei ihrem früheren Urtheile; Augustin trug kein Bedenken, durch einen Comes Valerius, mit dem er in Verbindung stand, die Hülfe der Staatsgewalt anzurufen und von Honorius ein sacrum rescriptum gegen Pelagius und Coelestius zu erwirken; Zosimus sah sich nun genöthigt, durch die epistola tractoria sein früheres Urtheil zu retractiren und die zu Karthago Verdammten gleichfalls zu verdammen. Diese Niederlage hielt indessen den Zosimus nicht ab, in demselben Jahre einen neuen Eingriff in die Selbständigkeit der afrikanischen Kirche zu wagen. Ein wegen grober Vergehen von seinem Bischof Urbanus abgesetzter Presbyter zu Sicca, Namens Apiarius, hatte sich mit seiner Beschwerde an den römischen Bischof gewandt und von diesem sein Recht gefordert. Zosimus sandte drei Commissäre, den italischen Bischof Faustinus mit den Presbyteren Philippus und Asellus, nach Karthago und drang auf die Wiedereinsetzung des Apiarius und eventuell auf die Excommunikation des Urbanus, indem er sich auf Bestimmungen der Synode zu Sardica als nicän. Kanones berief. In Sardica nämlich waren nach der Trennung der Eusebianer mit den Occidentalen nur abgesetzte Athanasianer aus dem Morgenlande vereinigt geblieben, welche gegen die in dem letzteren herrschende eusebian. Partei in dem römischen Bischofe eine Stütze suchten. Die Synode hatte darum dem Bischofe Julius von Rom eine gewisse oberrichterliche Gewalt verliehen. Bischöfen, welche in ihrer Heimath verurtheilt worden waren, sollte der Rekurs nach Rom offen stehen; wurde derselbe dort angenommen, so sollte der römische Bischof entweder die erneuerte Untersuchung einer Versammlung von Bischöfen in einer der Heimath des Verurtheilten benachbarten Provinz einfach übertragen oder diese von ihm ernannte letzte Instanz durch Presbyteren von seiner Seite mit dem Rechte des Vorsitzes verstärken dürfen (can. Sard. 3—5. nach griech. Zählung). Eben so sollten Presbyteren oder Diakonen, die von ihrem Bischofe abgesetzt würden, das Recht haben, an ihren Metropoliten oder in dessen Abwesenheit an einen benachbarten Metropoliten appelliren zu dürfen (can. 14). Obgleich die Beschlüsse der sardicensischen Versammlung nicht einmal im Abendlande allgemeine Anerkennung fanden, hatte sie dennoch die römische Kirche, deren wachsenden Ansprüchen sie in erwünschter Weise entgegenkamen, in ihren Handschriften mit fortlaufender Numerirung und ohne neue Ueberschrift den nicänischen Kanones angereiht; so konnte es leicht dem unkritischen Zosimus begegnen, daß er den Afrikanern gegenüber sich auf sardicensische als nicänische Kanones berief. Zwar hatte der karthagische Bischof Gratus seiner Zeit selbst der Synode von Sardica beigewohnt, allein da er auf dem Concile zu Karthago 348 nur aus seiner Erinnerung sich auf dort gefaßte Be-

schlüsse bezieht (memini in sanctissimo concilio Sardicensi statutum, can. 5), so ist man zu dem Schlusse berechtigt, daß keine Abschrift derselben nach Afrika gekommen ist. Wenigstens waren zu Aurelius' Zeit die sardicensischen Kanones in Afrika ganz unbekannt, und selbst Augustinus weiß von dieser Versammlung nur als einer arianischen Synode (ep. 44. Nr. 6.). Die Afrikaner waren erstaunt, die angeführten Stellen in ihren Abschriften der nicänischen Akten nicht zu finden; sie nahmen darum den Apiarius vorläufig wieder in die Kirchengemeinschaft und in das Presbyteramt auf, machten es ihm aber zur Pflicht in einer anderen afrikanischen Diöcese, deren Wahl sie ihm freistellten, seine priesterlichen Funktionen auszuüben. Was aber die römische Berufung auf das Concil zu Nicäa betraf, so beschlossen sie in Constantinopel, Alexandrien und Antiochien sich authentische Handschriften der nicänischen Beschlüsse ausfertigen zu lassen, indem sie dem römischen Bischofe überließen, das Gleiche zu thun. Da Zosimus im Mai 419 gestorben war, benachrichtigten sie seinen Nachfolger Bonifacius I. (418 bis 423), sie hätten einstweilen die mitgetheilten Kanones bis zur Ankunft der authentischen Exemplare in ihre Akten aufgenommen und würden sich darnach richten, drückten aber zugleich die Erwartung aus, von seiner Weisheit und Gerechtigkeit auch ohne ihre ausdrückliche Ermahnung niemals einen solchen Hochmuth erfahren zu dürfen. Aus den Mittheilungen, welche sie unterdessen von Cyrillus von Alexandrien und Atticus von Constantinopel erhielten, ergab sich die Unächtheit der angeblichen nicänischen Beschlüsse, und Apiarius, gegen den sich unterdessen die Anklagen gehäuft und der selbst ein unverhohlenes Geständniß seiner Verbrechen abgelegt hatte, wurde auf's Neue abgesetzt. Als nun der Nachfolger des Bonifacius, Cölestinus I. (423 — 432), sich seiner abermals annahm, verbat sich im Jahre 424 die 20. Synode von Karthago unter Berufung auf die ächten nicänischen Beschlüsse jede richterliche Einmischung Roms in die selbständigen Entscheidungen ihrer kirchlichen Behörden; sie sprach das Vertrauen aus, daß keiner kirchlichen Provinz die Gnade des heiligen Geistes fehlen werde, um ihre Angelegenheiten mit Billigkeit zu ordnen; wer sich durch einen richterlichen Beschluß gekränkt fühle, dem bleibe die Berufung an ein Landesconcil unbenommen; ein transmarinisches Gericht könne schon deßwegen nicht endgültig beschließen, weil viele Zeugen durch die Zartheit ihres Geschlechtes, die Schwäche ihres Alters und ähnliche Dinge verhindert seyen, vor ihm zu erscheinen; sie schloß mit der Hoffnung, man werde sie mit der Anwesenheit des Faustinus nicht länger belästigen. Schon im Jahre 418 hatte das in Karthago versammelte Concil beim Beginn des Streites jede Appellation an überseeische Instanzen unter Strafe der Excommunikation untersagt*) (cod. eccl. Afr. can. 28 und 125). Eine Reihe von karthagischen Concilien hat diese Bestimmung wiederholt, so wichtig schien sie als Palladium der afrikanischen Freiheit (vgl. über den Streit Hefele, Conciliengesch. II. §. 120. 122. 125; ferner die epist. XV. Zosim., ep. II. inter Bonif. und ep. II. inter Coelest. bei Coustant-Schönemann). Daß trotzdem während dieses Streites bis zu seiner Erledigung im Jahre 424 Appellationen von Afrika nach Rom stattgefunden haben und von den Afrikanern nicht verhindert worden sind, zeigt der 209te Brief Augustin's vom Jahre 423; daß dieß aber nur während dieser schwebenden Streitfrage ausnahmsweise geschehen sey und nicht als Regel für die afrikanische Verfassung gelten könne, gesteht Coustant S. 752 Anm. f. unbefangen ein. Wir werden übrigens noch unten Gelegenheit haben, zu berichten, wie muthig die Afrikaner noch im sechsten Jahrhundert dem römischen Bischof entgegentreten.

Eine große Bedeutung hat die nordafrikan. Kirche in der Geschichte der Bußdisciplin.

*) Allerdings sprechen die beiden Kanones zunächst nur von Presbytern und niederen Klerikern, allein daß der Zusatz sicut et de episcopis saepe constitutum est in can. 28. wirklich auch den Bischöfen die Appellation nach Rom untersagen soll und nicht, wie Hefele mit den Ballerini meint, bloß ausdrückt: daß auch den Bischöfen stets die Appellation an das Generalconcil offen gestanden, beweist der Brief der karthagischen Synode an Cölestin I. nach seinem ganzen Inhalt.

Zwar ist die Frage nach ihrer ursprünglichen Ansicht über die Vergebbarkeit der Todsünden schwer zu erledigen. Wenn Tertullian's vormontanistische Schrift de poenitentia nicht bloß seine persönliche Ueberzeugung, sondern zugleich die Praxis seiner Landeskirche darlegt, so wurde jeder nach der Taufe begangenen Todsünde wenigstens einmal die Zulassung zur Buße und Reconciliation gewährt. Dagegen versichert er in seiner montanistischen Schrift de pudicitia, daß auch die Katholiken dem Mord und der Idololatrie dieses Zugeständniß versagten, und bezeichnet es als eine Neuerung, daß der römische Bischof den Ehebrechern den kirchlichen Frieden gewähre (cap. 12). Auch Cyprian bezeugt (ep. 55, 17), daß viele ältere afrikanische Bischöfe diese letzteren ohne Hoffnung der Wiederaufnahme von der Kirche ausschlossen. Wahrscheinlich war in Afrika die Praxis in diesen Punkten keine übereinstimmende, doch wurde die Einigkeit dadurch nicht gestört, was sich bei dem noch geltenden Grundsatze von der Autonomie jedes Bischofs leicht erklärt. Noch Cyprian hielt anfangs den Grundsatz fest, daß die Kirche Sünden nicht vergeben könne, die gegen Gott begangen würden (Testim. III, 28). Allein die dringenden Forderungen des concreten Lebens, die Menge der unter Decius' Verfolgung Gefallenen und die leichtfertige Behandlung derselben von Seite der Partei des Felicissimus lenkten ihn von seiner abstrakten Theorie ab; er schlug den Mittelweg ein, den er bereits in Tertullian's Schrift de poenitentia bezeichnet fand; er erklärte auch die Todsünden für vergebbar, aber nur unter der Bedingung einer durch ihre Schwere und Länge die Größe der Schuld compensirenden Buße. Auf dem Concile zu Karthago 251 wurde in diesem Sinne die Frage wegen der lapsi erledigt; die libellatici wurden ohne Weiteres wieder aufgenommen, die Aufnahme der sacrificati aber bis zum Lebensende hinausgerückt (ep. 55, 14); auch zwischen solchen sacrificati wurde unterschieden, welche freiwillig sich zum Opfer gedrängt oder erst nach längeren Qualen nachgegeben hatten (cap. 11). Alle diese getroffenen Bestimmungen wurden in einer eigenen Schrift aufgezeichnet und sämmtlichen nordafrikanischen Bischöfen zur Nachachtung zugestellt — unstreitig die älteste abendländische Bußordnung, von der wir Kenntniß haben. Cyprian übersandte dieselbe dem Cornelius nach Rom, wo seit 60 Jahren eine Reihe von Zwistigkeiten zwischen der strengeren und milderen Partei über diese Fragen stattgefunden hatten, und die afrikanischen Grundsätze empfahlen sich durch ihre Mäßigung und Zweckmäßigkeit so sehr, daß ihnen Cornelius auf einer Synode förmlich beitrat und ihnen auch für Italien Geltung verschaffte (ep. 55, 5). Ein neues Verdienst erwarb sich zu Aurelius' und Augustin's Zeit die afrikanische Kirche um die Fortbildung der Bußdisciplin. Die ältere Kirche kannte nämlich nur die öffentliche Bußübung, die auch auf solchen Vergehen stand, deren der Schuldige sich selbst anklagte und die außer ihm Niemand wußte. In dem hipponensischen Breviarium aber (can. 30. III. conc. Carth. can. 31 und 32) wird bereits bestimmt: „den Pönitenten soll von dem Bischof die Bußzeit nach der Größe ihrer Vergehen bemessen werden; ohne Wissen des Bischofs soll kein Presbyter den Pönitenten versöhnen, es sey denn, daß der Bischof abwesend wäre oder ein Nothfall vorliege; ist das Vergehen des Pönitenten ein öffentliches und sehr weit bekanntes, um das die gesammte Gemeinde weiß, dann soll die Handauflegung (das Symbol der Reconciliation) vor dem Altare (ante apsidem) erfolgen." Diese letztere Bestimmung erhält ihren Schlüssel in einer Stelle Augustin's, worin er ausführt: „wenn die Sünde nicht bloß in schwerem Frevel bestehe, sondern auch Anderen zum Aergerniß gereiche, so solle sich der Pönitent nicht weigern, wenn es nach der Ansicht des Vorstehers (antistes, Bischof) zum Frommen der Kirche gereiche, vor Vielen (in notitia multorum) oder auch der gesammten Gemeinde Buße zu thun" (serm. 351. §. 7). Halten wir damit zusammen, was Augustin von geheimen Sünden sagt: „Wir geben solche der Oeffentlichkeit nicht preis, sondern stellen ihre Urheber insgeheim zur Rede: wo der Frevel begangen wurde, muß er ersterben" (ubi contigit malum, ibi moriatur malum, serm. 82. §. 11.), so ergibt sich aus dem Allen, daß die Privatbuße zuerst in Nordafrika aufkam und daß dort zu Augustin's Zeit der Grundsatz bestand, daß der Grad

der Oeffentlichkeit der Bußübung und der Reconciliation sich nach dem Grade der Oeffentlichkeit bestimme, in welcher das Verbrechen begangen, und nach dem Grade des Aergernisses, welches dadurch gegeben worden war, daß aber für geheime Vergehen nur geheime Buße und geheime Reconciliation stattfand. (Vergl. meine Schrift: das römische Bußsakrament. Frankf. 1852. S. 103.) Mit welchem richtigen Takte man übrigens der Gefahr vorzubeugen wußte, daß nicht durch Privatgeständnisse geheimer Sünden der formelle Gang des richterlichen Verfahrens in der Bußdisciplin beeinträchtigt oder gar der Bekennende der Willkür des Bischofs preisgegeben werde, ersehen wir aus den beiden Kanones der karthagischen Synode vom 30. Mai 419 (cod. eccles. Afric. 133 u. 134): „Wenn der Bischof sagt, es habe ihm Jemand unter vier Augen ein Vergehen bekannt, und dieser läugnet es und weigert sich, die Buße dafür zu übernehmen, so soll es der Bischof nicht für eine Beleidigung halten, daß seiner Aussage allein kein Glauben geschenkt wird, und wenn er sagt, er könne ohne Gewissensskrupel mit einem solchen nicht mehr Gemeinschaft halten, so sollen ihm, so lange er den Excommunizirten die Gemeinschaft versagt, die anderen Bischöfe gleichfalls dieselbe verweigern, damit sich jeder Bischof hüte, Urtheile zu fällen, die er nicht mit Beweisen erhärten kann."

Die Sakramente und die Predigt verwaltete die afrikanische Kirche nach den allgemeinen Normen. Das Abendmahl wurde zu Tertullian's und Cyprian's Zeit täglich genossen, und zwar, wie wir aus Tertullian's Schrift ad uxorem II, 5 wissen, nüchtern (ante omnem cibum). Der nüchterne Genuß, welcher später statutarisch festgestellt wurde (ut a jejunis altaris sacramenta celebrentur, breviar. Hippon. c. 28), hatte keineswegs, wie Dr. Baur und Dr. Hilgenfeld gegen mich meinten, den Sinn, daß man sich durch Fasten auf die Eucharistie vorbereitete, welche Vorstellung einer viel späteren Zeit angehört, sondern beruhte, wie wir noch aus Augustin ad Januar. ep. 54. Nr. 8. ersehen, in der ältesten Kirche einfach auf dem Anstandsgefühl: ut in honorem tanti sacramenti in os Christiani prius Dominicum corpus intraret, quam caeteri cibi. Nur am grünen Donnerstag, als dem dies anniversarius coenae domini, bestand in Nordafrika der eigenthümliche Gebrauch, daß das Abendmahl, wie es der Herr in seiner Leidensnacht gethan hatte, nach der Mahlzeit, und zwar um die neunte Stunde, also um drei Uhr Nachmittags empfangen werden konnte (III. conc. Carth. can. 29. cf. August. ep. 54. Nr. 9). Die Predigt durfte bis auf Augustin's Zeit nur der Bischof halten; Possidius berichtet, Augustin sey der Erste gewesen, der als Presbyter gepredigt habe. Durch ihn nahm, wie das kirchliche Leben überhaupt, so auch die Verkündigung des göttlichen Wortes einen neuen Aufschwung; eine Reihe ausgezeichneter Presbyter und Bischöfe ist durch seinen Umgang und sein Beispiel gebildet worden und pflanzte den von ihm eingehauchten Geist weiter fort. Eine solche Neubelebung der Kirche that dringend noth; klagte doch noch auf der Junisynode zu Karthago 411 der Bischof Aurelius, viele Gegenden Nordafrika's seyen so verödet und arm an Persönlichkeiten, die zum Eintritt in den Klerikat willig seyen, daß man nicht einmal einen ungelehrten Mann zum Diakonat finden könne, geschweige denn einen solchen, der fähig wäre, einen höheren Grad zu bekleiden; man beschloß, sich mit einem dringenden Hülfegesuch an Anastasius nach Rom und an Venerius nach Mailand zu wenden (cod. eccles. Afric. can. 56). Das Mönchthum war wohl aus Italien, wo es lebhafte Sympathien gefunden hatte, nach Nordafrika gekommen; hier machte sich besonders Augustin um die Verbreitung desselben verdient. Als er 388 aus Italien nach seiner Vaterstadt zurückkehrte, lebte er mit seinen Freunden in klösterlicher Zurückgezogenheit in seiner Vaterstadt Tagaste bis zum Jahre 391, wo er zum Presbyter in Hippo Regius gewählt wurde. Augustin's Beispiel wirkte mächtig in weiteren Kreisen; selbst der kaiserliche Comes Bonifacius wollte nach dem Tode seiner ersten Gemahlin in den Mönchsstand treten; nur die Vorstellungen des Augustin und des Alypius, daß er im weltlichen Stande Gott und seiner Kirche besser dienen könne, brachten ihn von diesem Entschlusse ab (Augustin. epist. 220. Nr. 3).

Die Streitigkeiten der älteren afrikanischen Kirche bewegten sich meist um die Disciplin und die Lehre von der Kirche; hierher gehören: das Schisma des Felicissimus, des Novatian, der Streit über die Ketzertaufe, das donatistische Schisma; in dem letzteren hat Augustin die Lehre von dem Seligkeitsdogma für die katholische Kirche zum definitiven Abschluß gebracht (vergl. meinen Art. „Ketzertaufe"). Der erste rein dogmatische Streit war der pelagianische (s. d. Art.). An Häretikern hat es in Nordafrika nicht gefehlt; die Anhänger des Marcion, der kainitischen Sekte, des Karpokrates und des Valentin, hatten im dritten Jahrhundert vielfach Verbreitung gefunden. Der Afrikaner Hermogenes, Maler und Philosoph, wurde wegen dualistischer und materialistischer Ansichten, die er aus der pseudonymen Gnosis geschöpft hatte, von Tertullian bekämpft. Einen besonders günstigen Boden fand in Afrika bei der großen Hinneigung zu rigoristischen Ansichten und bei dem selbst durch das Christenthum nicht überwundenen Sittenverderben der Montanismus. Zu Augustin's Zeit hatte auch der Manichäismus einen zahlreichen Anhang und besondere Gemeinden.

Wir wenden uns jetzt erst, um den Zusammenhang nicht zu zerreißen, zu den äußeren Schicksalen und Lagen der afrikanischen Kirche. Die erste Verfolgung hat sie unter der Regierung des Kaisers Sulpicius Severus (193—211) betroffen. Im Jahre 200 endeten zu Scillita im proconsularischen Afrika zwölf Märtyrer beiderlei Geschlechtes unter dem Schwerte (Martyres Scillitani; vergl. die Akten bei Münter 219). Im J. 202 wurden wahrscheinlich in Karthago die Frauen Perpetua und Felicitas einer wüthenden Kuh, die Märtyrer Saturus, Revocatus und Saturninus, der erstere einem Eber, die beiden anderen einem Leoparden preisgegeben. Die Akten (bei Münter 227) sind von einem Montanisten verfaßt, dagegen können die Märtyrer selbst, obgleich der rigoristischen Ansicht zugethan, nicht selbst Montanisten gewesen seyn; die Vision des Saturus, in welcher (cap. 13.) die Engel den Bischof Optatus und den Presbyter Aspasius zur Versöhnung auffordern und dem ersteren strafend zurufen: corrige plebem tuam, quia sic ad te conveniunt, quasi de circo redeuntes et de factionibus certantes, deuten darauf hin, daß die laxe und die strenge Ansicht in derselben Gemeinde im Conflikte lagen und daß der Bischof und sein Presbyter die beiden Parteien repräsentirten. (Vergl. Uhlhorn, Fundamenta chronologiae Tertullianeae pag. 5—19. — Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 546.) Noch Augustin hielt der Perpetua und Felicitas eine Gedächtnißrede (Serm. 294.). Enthauptung, Vorwerfen vor wilde Thiere (der Volksruf: ad leonem!), Verbannung in die Bergwerke waren gewöhnliche Strafen, womit man die afrikanischen Christen belegte. Caracalla setzte die Verfolgung noch kurze Zeit fort; die Maßregeln des Maximinus Thrax in den Jahren 235—238 scheinen Afrika nicht berührt zu haben, dagegen wüthete um so heftiger der Sturm unter Decius 249—251; Hunger, Durst und zunehmende Martern, Confiskation und Verbannung wurden stufenweise angewandt, um die Christen zum Abfall zu bewegen. Unter Gallus (251—253) und Valerian (253—260) dauerte die Verfolgung mit geringen Unterbrechungen fort; im Jahre 258 erlag ihr Cyprian, nach dem Zeugnisse seines Biographen Pontius der erste Bischof unter den Märtyrern Afrika's. Mit der Thronbesteigung des Gallienus (260) trat eine Zeit 43jähriger Ruhe ein, bis 303 der letzte Sturm unter Diokletian sich entfesselte und Afrika tief erschütterte: „Viele wurden — wie Optatus I, 13. erzählt — Märtyrer, Andere Confessoren, Andere erlitten den traurigsten Tod (nämlich den ewigen durch ihre Verläugnung), nur wer sich verbarg, entkam unverletzt." Besonders wirksam zeigte sich das Gebot der Auslieferung der Schrift; Diakonen, Presbyteren und Bischöfe beeilten sich, Folge zu leisten. Manche entzogen sich ihm in zweideutiger Casuistik; es hatte sich eine vollständige Apologetik gebildet, durch deren Dialektik man die Bibelauslieferung förmlich zu rechtfertigen wußte. Diese Scheingründe sind in dem unächten Theile des 7. Buches des Optatus von Mileve zusammengestellt (vergl. m. Art. Optatus). Aber auch an Beispielen kühnen, durch keine Qualen des Kerkers, der Mißhandlung, des Todes zu erschütternden Glaubensmuthes hat

es nicht gefehlt. Erst im Jahre 311 erlosch die letzte Verfolgung; an manchen Orten, wie in Cirta in Numidien, lagen die Kirchen in Trümmern; aber die traurigste Wendung nahm diese letzte Drangsal für Nordafrika durch die Entstehung des donatistischen Schisma's — es geht durch die ganze spätere Geschichte der nordafrikanischen Kirche bis in die Zeit Gregor's des Großen hindurch und hat nicht bloß auf lange Zeit diese Kirche geradezu in zwei Hälften gespalten, sondern auch die empörendsten Zerrüttungen durch das Unwesen der Circumcellionen zur Folge gehabt. Oft drangen die wüthenden Banden derselben, mit Stöcken bewaffnet, die sie die Knittel Israels nannten, in die Städte, überfielen, mißhandelten, plünderten die Geistlichen, nöthigten die Gläubiger, die in ihren Händen befindlichen Schuldscheine auszuliefern, die Herren von den Wagen abzusteigen und ihre Plätze den Sklaven zu überlassen. Sie stürmten in die Kirchen, zertrümmerten die Altäre, verschütteten die Eucharistie oder warfen sie den Hunden vor, zerbrachen die Ampullen mit dem Chrisma, schmolzen die Abendmahlskelche und Kirchengefäße ein. Mit besonderer Wuth verfuhren sie gegen Solche, welche von ihnen zur katholischen Partei übergetreten waren. Ganze Gemeinden mußten sich, weil sie in die Union gewilligt hatten, das Haupt mit Asche bestreuen und sich die Absolution geben lassen. Wo sie, wie in Numidien, das numerische Uebergewicht hatten, erlaubten sie sich die drückendsten Repressivmaßregeln gegen die katholischen Gemeindeglieder; in Hippo litten z. B. diese zu Augustin's Zeit Brodmangel, weil die Bäcker, sämmtlich Donatisten, für sie nicht backen durften. Aller Zustand der bürgerlichen Sicherheit, alle Verwaltung der Gerechtigkeit hörte unter diesem Unwesen auf. Selbst die Klagen bei der Obrigkeit wurden nicht selten durch Mord und Brand gerächt. Oft wußten sich die Donatisten durch einflußreiche Verbindungen namentlich mit den Reichsfeinden furchtbar zu machen; als der maurische Häuptling Firmus sich 372 im Interesse des bedrückten Volkes gegen das Reich empörte und sich Krone und Königswürde beilegte, schlossen sie sich ihm an und verstärkten sein Heer oder verriethen ihm die Städte; sie wurden daher in Mauritanien Firmianer genannt; diese Stütze dauerte indessen nur kurze Zeit, da Firmus bereits im folgenden Jahre, durch den kaiserlichen Feldherrn Theodosius, den Vater Theodosius des Großen, bedrängt, sich selbst erhenkte. Dagegen fanden sie zwanzig Jahre später einen neuen Schützer in des Firmus Bruder, dem maurischen Fürsten Gildo, der unter Gratian den militärischen Oberbefehl in Afrika führte und unter dessen Schutz sie ungescheut sich jede Bedrückung gegen die Katholiken erlauben durften; Gildo selbst unterstützte mit gewaffneter Hand die Raubzüge und Gewaltthaten des elenden Optatus von Tamugada gegen die Kirchen. Man hätte erwarten sollen, daß die Donatisten nach den Grundsätzen ihrer Lehre besonders nachdrücklich auf Heiligung der Gemeinden hätten dringen müssen; dieß war in keiner Weise der Fall; Augustin erzählt viele Beispiele, daß sie Solche, die um grober Verbrechen willen von der Kirche excommunizirt waren, ohne Weiteres zur Taufe zuließen; in dem Treiben der Circumcellionen kam die roheste Zügellosigkeit des Fleisches zum Ausbruche. Durch Augustin wurde die Staatsgewalt zur Unterdrückung der Donatisten aufgerufen, und seit dem Jahre 417 machte der Comes Bonifacius die Gesetze gegen sie mit Strenge und Erfolg geltend. Allein jede Abschwächung dieser zahlreichen Partei hatte zugleich die Abschwächung des Landes zur Folge und brach die Kraft der Bevölkerung. In der vandalischen Zeit wurden sie mit den Katholiken decimirt.

Nicht minder wurde selbst die Blüthezeit der afrikan. Kirche häufig durch den Kampf mit dem Heidenthum getrübt. Obgleich das Christenthum durch Constantin zur Staatsreligion erhoben worden war, dauerte auch in diesem Lande das Heidenthum noch lange fort, und oft nahm der Widerstand desselben einen drohenden Karakter an. Trotz der kaiserlichen Verordnungen bestanden noch die Tempel und die Opfer wurden noch immer den Göttern dargebracht. In Madaura war das Heidenthum noch zu Augustin's Zeit höchst blühend; auf dem Forum standen noch die alten Götterstatuen (epist. 16 u. 17), die Bewohner scheinen noch fast sämmtlich den paganistischen Culten ergeben gewesen zu

seyn (ep. 232). Er eifert in einer Rede (serm. 62. Nr. 7 f.) gegen solche Christen, die in Götzentempeln am Opfermahle Theil nahmen. Auch daß Christen bei den heidnischen Göttern schwuren, war nichts Ungewöhnliches (ep. 47, 2). Aus einer anderen Rede geht hervor, daß 398 die Bildsäule des Herkules in Karthago neu vergoldet worden war (serm. 24. Nr. 6). Im Jahre 399 wandte sich das Concil zu Karthago an den Kaiser Honorius mit der Bitte, die Tempel gänzlich zu zerstören und auch die heidnischen Festmahle zu verbieten, allein dieß hatte den entgegengesetzten Erfolg; der Kaiser erklärte (cod. Theod. lib. XVI. tit. 10. lex. 17), daß er die festlichen Zusammenkünfte und die öffentlichen Freuden seiner Bürger nicht stören wolle, und verbot (lex 18.), daß Niemand es wage, die von heidnischem Gottesdienste gereinigten Tempel zu beschädigen; nur sollten die Götterstatuen daraus entfernt werden. Als in demselben Jahre in Folge dieses Gesetzes in der Kolonie Suffecta die Bildsäule des Herkules weggeschafft wurde, tödteten die Heiden 60 Christen (epist. August. 50), welche in dem römischen Martyrologium unter die Zahl der Märtyrer aufgenommen und denen der 30. August gewidmet wurde. Am 1. Juni 408 feierten die Heiden in Calama in Numidien ein Fest und zogen dabei tanzend durch die Stadt vor die Kirche; als der Klerus dem Unfuge steuern wollte, entlud sich der Zorn in einem Hagel von Steinwürfen gegen das Gotteshaus; acht Tage darauf erfolgte gegen dasselbe ein zweiter Sturm, weil der Bischof auf Vollziehung der kaiserlichen Gesetze drang; ein dritter Tumult endigte am folgenden Tage damit, daß sie Feuerbrände auf die Kirche und die Christen schleuderten, ein Priester wurde getödtet, die übrigen ergriffen die Flucht; der Bischof hatte sich versteckt und wurde von den Stimmen seiner Verfolger geschreckt, die nahe seinem Schlupfwinkel sich zuriefen, wenn sie ihn nicht fänden, hätten sie vergebens das Wagestück vollbracht. Die Behörden verhielten sich bei beiden Anlässen völlig unthätig (August. ep. 91. Nr. 8). Honorius verbot auf erhaltene Anzeige alle heidnischen Feste, befahl die Tempel zu öffentlichem Gebrauch zu ziehen, die Altäre zu zerstören, die Götterbilder zu vernichten (cod. Theod. l. c. lex 19). Die unabhängigen maurischen Stämme waren noch fast sämmtlich Heiden und blieben es auch großentheils in der folgenden Zeit; doch zeigten sie sich im Ganzen milder gegen die kathol. Christen als die Vandalen; Prokop erzählt sogar, sie hätten den Gott der Christen für einen mächtigen Dämon gehalten, dessen Zorn man fürchten müsse; als daher das Heer des Vandalenkönigs Thrasamund die katholischen Kirchen entheiligte, hätten sie ihre Kundschafter nachgesandt, mit dem Auftrage, überall das Gegentheil an den entweihten heiligen Stätten zu thun, um den Schaden wieder gut zu machen und das drohende Unheil abzuwenden (Procop. de bello Vandal. I, 8). Daß übrigens zu Augustin's Zeit auch Gebildete in Afrika dem Heidenthume ergeben waren und die Vorstellungen desselben in neuplatonischer Weise idealisirten, zeigt sein Briefwechsel mit dem Grammatiker Maximus von Madaura (ep. 16 u. 17.) und dem Philosophen Longinianus (ep. 233—235).

Wenn somit selbst der Höhepunkt in der Entwickelung der nordafrikanischen Kirche keine Zeit ungetrübter Ruhe war, so folgte dieser Periode der höchsten Blüthe ein Jahrhundert der demüthigendsten Heimsuchungen und Drangsale. Lange war Afrika von den Verheerungen verschont geblieben, welche seit dem Jahre 375 eine Provinz des römischen Reiches nach der anderen durch die Völkerwanderung zu erdulden hatte; am tiefsten wurde es erschüttert, als die Wogen derselben sich fluthend über sein Gebiet ergossen. Der Comes Bonifacius, der sich zu Augustin's großem Schmerze in zweiter Ehe mit einer Arianerin vermählt und sogar seine Tochter durch einen arianischen Geistlichen hatte taufen lassen (ep. 220. Nr. 4.), ließ sich durch eine Hofintrigue seines Gegners Aetius bestimmen, die arianischen Vandalen nach Afrika zu rufen; da er sich bald wieder mit der Kaiserin Placidia versöhnte, verwandelte er seine beutelustigen Bundesgenossen in rücksichtslose Feinde des ganzen Landes. Im Jahre 429 landete Geiserich mit seinen Vandalen an der afrikanischen Küste; ihr Andrang traf zuerst die Provinz Mauritania Tingitana. Die Städte, nach römischem Grundsatz ohne Befestigung, konnten keinen

Widerstand leisten, sie wurden, wie die Dörfer und Gehöfte, ein Raub der Plünderung und der Flammen, die Kirchen wurden zerstört, die Einwohner, Priester wie Laien, entweder niedergehauen oder an der Sklavenkette fortgeführt; nur ein Theil flüchtete in das Gebirge, um später in dem verödeten Lande den Qualen des Hungertodes zu erliegen. So rächte der wilde Eroberer in der ersten Wuth die erlittene Treulosigkeit; Bonifacius suchte vergebens dem verheerenden Strome, dem er selbst die Bahn gebrochen hatte, einen Damm entgegen zu werfen; an der Grenze Numidiens und Mauritaniens geschlagen, warf er sich in die feste numidische Stadt Hippo Regius, den Bischofssitz Augustin's; im Juni wurde sie von Geiserich eingeschlossen, schon am 28. August starb Augustin während der 14monatlichen Belagerung, bei seinem Tode waren außer dieser Stadt nur noch das numidische Cirta und Karthago in den Händen der Römer. Als im Jahre 432 Bonifacius nach Italien zurückkehrte und im Kampfe mit seinem Gegner Aetius den Sieg mit dem Leben erkaufte, war Afrika hülflos den Barbaren preisgegeben; Hippo fiel in demselben Jahre, 439 wurde auch das sorglose Karthago durch einen Handstreich genommen, vollständig ausgeplündert, viele Bewohner niedergemacht oder in die Sklaverei geführt. Mit besonderem Nachdrucke richtete sich die Verfolgung gegen den Adel und die Geistlichkeit, theils weil sie die meisten Reichthümer besaßen, theils weil die Vandalen die Interessen der römischen Herrschaft und der kirchlichen Orthodoxie in derselben solidarischen Verbindung dachten, in welcher ihnen ihre Nationalität mit dem Arianismus stand. Tod, Verbannung und Sklaverei waren ihr Loos. Die Lage der einzelnen Provinzen war unter der vandalischen Occupation keineswegs dieselbe: der Zahl nach zu gering, um von dem ganzen Lande gleichmäßig Besitz zu ergreifen (im Ganzen waren ihrer 80000 Männer nach Afrika gekommen, darunter höchstens 50000 waffenfähig), hatten die Eroberer nur in der Zeugitana oder Proconsularis die Ländereien unter sich vertheilt (sortes Vandalorum), und die Einwohner zu Ministerialen gemacht, doch fand sich auch hier noch eine Zahl kleiner freier Grundbesitzer; in der Byzacena und einem Theile Numidiens, welche sich der König selbst vorbehielt, blieb der Grundbesitz in den Händen der Eigenthümer, welche ihm dafür steuerpflichtig wurden. Die drei mauritanischen Provinzen (Tingitana, Cäsareensis und Sitifensis), wie der westliche Theil von Numidien mit der Stadt Cirta wurden durch den Friedensschluß vom Jahre 442 dem Kaiser Valentinian zurückgegeben. Erst nach dem J. 455, in welchem Geiserich die Rache für die Ermordung desselben übernahm, kamen auch sie unter die vandalische Herrschaft und die Verhältnisse gestalteten sich dort, wie in der Byzacena; überhaupt bestanden in allen Provinzen, mit Ausnahme der Proconsularis, in welcher fast allein die Vandalen sich angesiedelt hatten, die alten römischen Einrichtungen, sogar die römischen Obrigkeiten und Aemter fort. Daraus erklären sich uns auch die Verhältnisse der nordafrikanischen Kirche in dieser Zeit. Die Verfolgungen, welche Geiserich über die Katholiken theils aus politischen, theils aus religiösen Motiven verhängte, trafen vorzugsweise die Provinz Zeugitana und namentlich die Hauptstadt Karthago. Gleich nach der Einnahme ließ er die Kirchen ihrer Gefäße berauben und wies mehrere dem arianischen Gottesdienste zu; den katholischen Bischof der Hauptstadt, Quodvultdeus, setzte er mit anderen Bischöfen auf lecke Schiffe und überließ sie den Meereswellen: sie landeten glücklich bei Neapel. Erst im Jahre 454 gewährte er der katholischen Kirche zu Karthago auf Bitten Valentinian's die Erlaubniß, den bischöflichen Stuhl mit dem Deogratias zu besetzen, als auch dieser nach drei Jahren starb, blieb derselbe bis nach dem Tode Geiserich's erledigt. In den eigentlichen Besitzungen der Vandalen (den sortes Vandalorum) war jede Abhaltung kirchlicher Versammlungen den Katholiken untersagt; in den Provinzen, wo die Römer nur tributpflichtig waren, blieb zwar der katholische Gottesdienst erlaubt, wurde aber von dem Könige beaufsichtigt; streng wachte er darüber, daß der Klerus in den Predigten nicht die Namen Pharao, Nebukadnezar, Holofernes, Antiochus und anderer gottloser Herrscher gebrauchte, was wohl nie ohne bestimmte Absichtlichkeit gegen ihn zu geschehen pflegte, und bestrafte die Uebertretung dieses

Verbotes mit Verbannung. Bedienungen am Hofe wurden nur Arianern verliehen, auf deren Treue sich der König sicherer verlassen zu können glaubte. Gegen das Ende seiner Regierung wurde er milder. Im J. 475 schloß er mit dem oströmischen Kaiser Zeno den ewigen Frieden, der alle Feindseligkeiten zwischen Griechen und Vandalen aufhob. Den Katholiken wurde in Nordafrika freie Religionsübung gewährt und die Bischöfe kehrten allenthalben aus der Verbannung zurück. Als Geiserich am 25. Januar 477 starb, bestand die Kirche in Afrika noch in großer Blüthe, und die Zahl der katholischen Bischöfe war sehr bedeutend. Sein Sohn Hunnerich (477—484), der ihm auf dem vandalischen Throne folgte, bewies sich auf die Vorstellung des Kaisers Zeno anfangs gegen die Katholiken sehr tolerant; er erlaubte sogar 481 der Gemeinde zu Karthago, einen neuen Bischof in dem Eugenius zu wählen; nur den Besuch der katholischen Kirchen verbot er den Arianern auf das Strengste; Henkersknechte waren auf seine Anordnung an den Thüren aufgestellt, und wenn Männer oder Frauen in vandalischer Tracht eingehen wollten, warfen jene ihnen Stäbe mit eisernen Zinken in die Haare und rissen sie sammt der Kopfhaut ab, eine Strafe, die auch bei den Angelsachsen unter dem Namen hydan oder behydan vorkam und den an sich schimpflichen Verlust des Hauptbaares schmerzlich steigerte. In den beiden letzten Jahren seiner Regierung erneuerte Hunnerich die Verfolgung mit systematischer Grausamkeit und dehnte sie über ganz Nordafrika aus. Auf's Neue wurden die Katholiken von den Hofämtern ausgeschlossen; der Nachlaß verstorbener Bischöfe zu Gunsten des königlichen Fiskus eingezogen; neue Wahlen nur gegen hohe Steuern gestattet; in der ersten Hälfte des Jahres 483 wurden 4976 Katholiken, Bischöfe, Presbyteren, Diakonen und Laien in der proconsularischen Provinz, wie jetzt die Negersklaven, zusammengetrieben, an der Grenze den Mauren übergeben und in die Wüste geschleppt. In einem Edikte vom 19. Mai 483 befahl Hunnerich allen katholischen Bischöfen, sich am 1. Februar 484 in Karthago zu versammeln, um dort mit den arianischen Bischöfen über den rechten Glauben zu disputiren; als der karthagische Bischof Eugenius forderte, daß man auch transmarinische Bischöfe zulassen möge, weil es sich um den gemeinsamen Glauben handle, entgegnete ihm der König spöttisch: Willst Du mich zum Herrn der Welt machen, so soll Dein Wunsch erfüllt werden. Die auf den festgesetzten Termin zusammengekommenen Bischöfe lehnten die Unterredung ab, weil der arianische Bischof von Karthago sich als Patriarch benahm, den Vorsitz sich aneignete und die Verhandlung in lateinischer Sprache unter dem Vorwande seiner Unkenntniß verweigerte; Hunnerich rächte sich dafür an ihnen durch Stockschläge und Mißhandlungen; durch eine Verordnung vom 26. Februar setzte er allen Katholiken eine Frist bis zum 1. Juni, um ihren Uebertritt zum Arianismus zu erklären, und wandte die kaiserlichen Gesetze gegen die Häretiker auf die Widerstrebenden an: er entzog ihnen das Versammlungsrecht, untersagte dem Klerus die Ausübung kirchlicher Handlungen, sprach den Laien das Recht, zu testiren und Vermächtnisse anzunehmen, ab, erklärte alle in Würden Stehenden für infam und wies alle Kirchen sammt ihrem Besitze und ihren Einkünften der vandalischen Geistlichkeit zu. Hierauf ließ er die in Karthago noch anwesenden katholischen Bischöfe in ihren Wohnungen aufsuchen und vor die Stadt treiben; hier sollten sie beschwören, daß sie den Sohn Hunnerich's gegen das vandalische Hausgesetz als seinen Nachfolger anerkennen und jeder Correspondenz mit Rom und Byzanz entsagen wollten; ihrer 46, welche den Eid unter dem Vorgeben verweigerten, daß Christus den Seinen alles Schwören verboten habe, wurden nach Corsika geführt, um dort als Sklaven das Holz für die königlichen Schiffswerften zu fällen; die welche den Eid arglos geleistet hatten, mußten in der Nähe ihrer Bischofssitze als Kolonen den Acker bestellen, weil sie, wie man ihnen mit bitterer Ironie vorhielt, das Eidesverbot Christi übertreten hätten. Doch ist nur ein Bischof in der Verfolgung des Hunnerich Märtyrer geworden. Wir ersehen aus dem Verzeichniß der zum Religionsgespräch nach Karthago Gekommenen, daß damals noch 458 Bischofssitze in Afrika bestanden; sie hatten sich also gegen das Jahr 411 um 117 vermindert; da

nun bis zum Jahre 484 die Bischöfe in der Proconsularis von 164 bis auf 54 zusammengeschmolzen, also ihrer 110 weniger geworden waren, so ergibt sich, daß die Summe des Gesammtverlustes während der Regierung Geiserich's und Hunnerich's bis zum Jahre 484 sich fast allein auf diese Provinz beschränkte.

Zum Glück für die katholische Kirche starb Hunnerich schon am 11. Dezember 484; die Sage, daß ihn Würmer lebend verzehrt, oder daß ihm die Eingeweide aus dem Leibe getreten seyen, beruht auf dem Interesse, seinen Tod wie den des Antiochus Epiphanes und des Arius als Gottesgericht darzustellen. Nach dem Hausgesetze Geiserich's, welches die Succession des ältesten Sprößlings des ganzen Königsstammes forderte, folgte dem Hunnerich mit Umgehung seines Sohnes sein Neffe Gunthamund (484—496), der mildgesinnt die Verfolgung sogleich einstellte. Der Primas Eugenius von Karthago durfte aus der Verbannung zurückkehren, 487 wurde den Katholiken eine Hauptkirche in Karthago, 495 alle entrissenen Kirchen wieder zugestellt. Gunthamund's Bruder, der schöne, kluge und gebildete Thrasamund (496—523) begünstigte auf's Neue den Arianismus und suchte ihn in Nordafrika zu verbreiten; er wählte dazu das Verfahren, welches einst Julian gegen die Christen eingehalten hatte; die Uebertretenden überhäufte er mit Geschenken und Ehren, die treu bleibenden Katholiken strafte er mit Verachtung. Eugenius wanderte zum zweiten Male in das Exil, in welchem er 505 starb; die Wiederbesetzung erledigter Bischofsstühle wurde streng verpönt; als trotzdem die Bischöfe der byzacenischen Provinz neue Wahlen vornahmen, wurden ihrer 120 nach Sardinien exportirt. Sein Nachfolger, Hunnerich's Sohn, Hilderich (523—530), mußte ihm noch auf dem Sterbebette das Versprechen ablegen, die den Katholiken entzogenen Kirchen und Rechte während seiner Regierung nicht wieder zu restituiren; aber um es dem Wortlaute nach halten zu können, berief Hilderich, noch ehe er den Thron bestiegen hatte, die verbannten Bischöfe und Priester zurück, gestattete die Wahl neuer an der Stelle der verstorbenen und bestätigte der Gemeinde zu Karthago den von ihr gewählten Primas Bonifacius (523). Allein diese Milde entfremdete ihm die Herzen seines Volkes, und da zudem die Mauren, gegen welche bereits Thrasamund unglücklich gekämpft hatte, sich fast der ganzen Byzacena bemächtigt hatten, ohne daß der König zu ihrer Vertreibung Maßregeln ergriff; da er überdieß zu dem strenggläubigen byzantinischen Kaiser Justin I. (518—527) und dessen noch orthodoxeren Neffen Justinian I. (527—565) in enge Beziehungen getreten war und in ihnen eine politische Stütze fand, so benutzte Gelimer, der Urenkel des Geiserich, die allgemeine Unzufriedenheit und ermuthigte die Vandalen zu einer Reaktion, welche ebensowohl die Bewahrung ihrer bedrohten nationalen Selbständigkeit, als die Aufrechthaltung des Arianismus zum Zwecke hatte. Hilderich wurde im August 530 abgesetzt und Gelimer auf den Thron erhoben. Justinian verfehlte nicht in der friedlichsten und gemäßigtsten Form Vorstellungen zu Gunsten des Entthronten einzulegen, aber da der Usurpator dieselben durch die Einkerkerung Hilderich's beantwortete und auch die weiteren Vorschläge des griechischen Kaisers unbeachtet ließ, entschloß sich dieser nicht ohne manche Bedenken zum Krieg. Traumerscheinungen, in denen er Zeichen des Himmels zu erkennen meinte, bestärkten ihn in seinem Vornehmen. Im Juni 533 lief die kaiserliche Flotte, von Belisar geführt, aus 500 Frachtschiffen und 92 Schnellseglern bestehend, aus dem Hafen von Byzanz aus. Sie trug ein Landheer von 10,000 Mann Fußtruppen und 5000 Reitern. Von Sicilien aus, wo der Feldherr Erkundigungen über die Lage Nordafrika's einzog, landete sie im Anfang des September, fünf Tagereisen von Karthago, in der Nähe von Caputvada an der nordafrikanischen Küste. Langsam und vorsichtig näherte sich Belisar in kurzen Tagemärschen Karthago, wo Gelimer auf die erste Nachricht von der Landung des Heeres durch seinen Bruder Ammatas den unglücklichen Hilderich sammt allen seinen Anhängern hatte hinrichten und sämmtliche in der Stadt anwesende byzantinische Kaufleute verhaften lassen. Die Schlacht bei Decimum, 70 Stadien von Karthago, öffnete dem siegreichen kaiserlichen Heer den Weg nach der Hauptstadt, wo der Feldherr am

15. September 533 seinen feierlichen Einzug hielt und sein Hauptquartier in die vandalische Königsburg verlegte. Auf die Nachricht von diesem glücklichen Ereignisse legte sich Justinian die pompösen Namen: Alanicus, Vandalicus, Africanus bei. Noch einmal raffte Gelimer alle seine Heereskräfte zusammen — selbst die Truppen, welche Sardinien besetzt hielten, wurden nach Afrika berufen — um den letzten Entscheidungskampf für seinen Thron und seine Krone zu wagen; er rückte auf die Hauptstadt zu und um das kaiserliche Heer durch Wassermangel zu bedrängen, zerstörte er den berühmten Aquadukt, dessen Trümmer allein dem Leo Africanus später die Stätte verriethen, an der einst Karthago geblüht hat; 140 Stadien von der Hauptstadt, bei Trikameron, stellte sich Belisar mit 5000 Reitern der zehnfach überlegenen vandalischen Macht gegenüber; noch ehe seine Fußvölker zu ihm stießen, hatte er — es war um die Mitte des Dezember — einen herrlichen Sieg erfochten; Gelimer selbst hatte ihm, durch eilige Flucht mit seiner Familie nach Numidien, denselben gegen Erwarten erleichtert; das ganze Lager mit unermeßlicher Beute fiel in die Hände des Siegers; was von den Vandalen nicht entfloh, erlag dem Schwerte, Weiber und Kinder wurden zu Sklaven gemacht. Von Karthago aus leitete hierauf Belisar die Unternehmungen, welche im folgenden Jahre (534) alle Besitzungen der Besiegten unter die Herrschaft Justinian's brachten. Die Uebergabe von Hippo Regius setzte den Belisar in den Besitz aller Schätze des Gelimer, der Beute so vieler Raubzüge und Plünderungen, welche die Vandalen in ruhmvolleren Zeiten unternommen hatten. Der König hatte sich nach dem Gebirge Papua zurückgezogen, wo ihn der Heruler Pharas eingeschlossen hielt und ihm jede Zufuhr an Lebensmitteln abschnitt; lange vermochte ihn nichts zur freiwilligen Uebergabe zu bewegen; er bat den griechischen Unterfeldherrn nur um ein Brod, weil er seit Monaten keins in dem unwirthlichen Gebirge gesehen, um einen Schwamm, seine vom Weinen geschwollenen Augen zu kühlen, um eine Leyer, sein trauriges Schicksal zu besingen. Erst als mehrere der Seinen dem Elende erlagen und sein Neffe, von einem maurischen Knaben an den Haaren erfaßt, unter Mißhandlungen gezwungen wurde, einen in Asche gebackenen Kuchen, den er im Hunger glühend verschlungen hatte, wieder auszuspeien, ergab er sich, von der Größe seines Jammers bewältigt, unter der Bedingung, daß ihn Justinian zum Rang eines Patriziers erhebe und mit Landgütern beschenke. Nur das Letztere wurde ihm später in Galatien gehalten. Als er vor Belisar gebracht wurde, begrüßte er diesen mit dem Lachen der Verzweiflung oder, wie seine Freunde es auslegten, mit dem Lachen des Spottes, das der Gang aller menschlichen Verhältnisse und Geschicke verdiene. Noch in demselben Jahre schmückte er den Triumphzug, in welchem Belisar in Byzanz vor den Thron des Justinian und der Theodora zog; unter der vandalischen Beute, welche vor dem Feldherrn hergetragen wurde, befanden sich auch die Gefäße des Tempels zu Jerusalem, welche Geiserich 455 von Rom mitgebracht hatte; Justinian ließ sie wieder nach Jerusalem schaffen, weil ihn ein Jude darauf aufmerksam gemacht hatte, ihr Besitz und ihre Aufbewahrung habe bis jetzt jedem Orte Verderben gebracht. Durch diesen Sieg war die Macht der Vandalen gebrochen; die Gefangenen, welche Belisar mit nach Byzanz führte, traten theils in seine Haustruppen ein, theils wurden aus ihnen fünf Reiterregimenter gebildet. Nur zersprengte Trümmer waren in Afrika zurückgeblieben; im Jahre 536 wiegelten dieselben die kaiserlichen Soldaten durch die ihnen angeheiratheten vandalischen Frauen auf und stifteten eine Meuterei unter dem Heere; erst allmählich gelang es dieselbe zu unterdrücken, in den blutigen Kämpfen der nächsten Jahre wurde auch der Rest der Vandalen theils aufgerieben, theils weggeschleppt. Nicht eine Spur von ihrer Sprache und Sitte hat sich in Afrika erhalten. Dagegen hatten sich in den letzten Zeiten der vandalischen Herrschaft die Mauren erhoben und bis in das Herz von Nordafrika festgesetzt; bis 550 hatten die griech. Feldherrn vollauf zu thun, dem unglücklichen Lande die Ruhe, deren es so bedürftig war, wiederzugeben. Nach Prokop's Schilderung sollen diese Kriege 5,000000 Menschen weggerafft haben, Afrika eine Wüste geworden, die vom Schwerte verschonten Menschen in die bitterste Armuth gesunken seyn.

Ueber die arianische Kirche der Vandalen haben wir nur spärliche Nachrichten. Ihre Hierarchie entsprach der katholischen. Der Bischof von Karthago führte den Patriarchentitel und hatte die Aufsicht über sämmtliche Bischöfe. Er war am Hofe hochgeehrt und übte nicht selten politischen Einfluß. Jeder Bischof hatte die Jurisdiktion und das Strafrecht über seine Presbyteren und Diakonen. Durch die enge Beziehung zum Staate war aber die vandalische Geistlichkeit doch wieder vom König abhängig, der sie nach Willkür absetzte und bestrafte. Der Gottesdienst wurde, wie bei allen gothisch-arianischen Völkern in der Landessprache gehalten. Wahrscheinlich bedienten sie sich der Bibelübersetzung des Ulfilas. Sie gebrauchten die Evangelienbücher wie ein Orakel, indem sie in zweifelhaften Fällen die Entscheidung von der Stelle abhängig machten, auf welcher beim Aufschlagen zuerst der Blick ruhte (Sortes Christianae). Unter der Beute Belisar's werden Exemplare mit Gold und Edelsteinen verziert erwähnt, was für die Sorgfalt zeugt, womit sie dieselben ausschmückten. Von Streitschriften der vandalischen Geistlichkeit gegen die Katholiken finden wir nichts in den Quellen, dagegen liebten sie es, mündlich mit ihren Gegnern zu disputiren und forderten Beweise aus der Schrift. Auf die Verfolgungen haben sie großen Einfluß geübt.

Schon aus der früheren Darstellung ist die Lage der katholischen Kirche während der vandalischen Periode ersichtlich: je schroffer die romanisirten Einwohner den Eroberern gegenüberstanden, um so weniger konnte sich im Politischen und im Religiösen eine Verschmelzung der Nationalitäten vollziehen. Die katholische Kirche wurde oftmals verfolgt und genoß wieder Zeiten der Duldung und Ruhe. Bischofssitze sind hauptsächlich in der Zeugitana oder Proconsularprovinz erloschen; andere blieben auch in den übrigen Provinzen Jahrzehnte hindurch erledigt, bis eine glücklichere Zeit ihre Besetzung wieder gestattete; gleichwohl haben sich die kirchlichen Einrichtungen unverändert vom Jahre 430 bis 534 erhalten, selbst das Seniorat in den Provinzen blieb fortbestehen, wenn auch einzelne Fälle von Insubordination vorgekommen seyn mögen. Im Ganzen hat der katholische Klerus eine rühmliche Standhaftigkeit bewiesen, gewiß eine Nachwirkung der schönen Zeit, in welcher neben Aurelius ein Augustin wirkte; doch sind nicht bloß Laien, sondern auch Kleriker aller Grade den arianischen Lockungen zum Abfall vom katholischen Glauben erlegen, und haben nach arianischem Brauche die Wiedertaufe empfangen. Nichts ist grundloser, als die Annahme, daß die vom Reiche verfolgten Donatisten sich den Vandalen angeschlossen hätten, nicht ein einziges Beispiel läßt sich für dieselbe anführen, die trinitarische Rechtgläubigkeit der Donatisten macht sie überdieß sehr unwahrscheinlich. Schon 535 erließ Justinian eine Verordnung, welche allen Ketzern in Afrika die Vollziehung der Taufe und den Besitz eines Gottes- oder Bethauses untersagte. Die Kirchen der Arianer sollten gegen eine jährliche Abgabe den Katholiken eingeräumt werden (Novella 37).

Gleichwohl blieb die vandalische Occupation nicht ohne Folgen für die afrikanische Kirche. Zunächst gab sie dem Mönchthum einen größeren Aufschwung; wenn nach dem Zeugniß des Salvianus von Marseille früher die Mönche in Nordafrika, wenn sie sich mit ihrer auffallenden Tracht und Haltung öffentlich sehen ließen, oft der Gegenstand des Spottes gewesen waren, so trieb die Verfolgung Viele in die Einsamkeit und zur klösterlichen Vereinigung; angesehene Männer bestimmten ihr Vermögen zu neuen Klosterstiftungen; auch hatten sich die Cönobiten von Seite der Vandalen einer schonenderen Behandlung zu erfreuen, wahrscheinlich weil ihr abgeschiedenes Leben für den Arianismus weniger gefährlich schien, als das in die Oeffentlichkeit eingreifende Wirken der Weltgeistlichkeit. Wir sahen ferner, mit welcher Entschiedenheit die afrikanische Kirche jeden Eingriff der römischen Bischöfe in ihre Selbständigkeit abzuwehren wußte. Allein unter dem Drucke der Verfolgung fühlte sie das Bedürfniß eines festeren Stützpunktes von Außen; die Menge der Flüchtlinge, die in Italien eine Zuflucht fanden, knüpfte Verbindungen mit Rom an; die Verbannten in Sardinien mochten von dort manche Tröstung und Unterstützung empfangen. Wirklich finden wir die römischen Bischöfe von der Mitte

bis zum Ende des 5. Jahrhunderts in den Angelegenheiten Nordafrika's thätig. In Folge des Friedens, den Geiserich 443 mit Valentinian III. abgeschlossen hatte, war ganz Mauritanien mit einem Theile von Numidien unter die Herrschaft Valentinian's zurückgekehrt; noch im Herbste desselben Jahres erließ Leo der Große ein Schreiben an die Bischöfe dieser Provinzen, worin er unter Berufung auf die göttliche Institution seines Primates über die gesammte Kirche die unrechtmäßige Besetzung der geistlichen Stellen auf das Schärfste rügte und die Abstellung der eingerissenen Unordnungen strenge befahl (vergl. Real-Encyklopädie VIII, 290). Im Jahre 487 versammelte Felix III. ein Concil in der Laterankirche und bestimmte in einer Reihe von Kanones, wie es mit den afrikanischen Klerikern und Laien gehalten werden solle, welche von den Arianern gezwungen oder freiwillig die Wiedertaufe empfangen hatten. Vier afrikanische Bischöfe wohnten dieser Versammlung bei (vergl. Hefele, Conciliengeschichte II, 594 ff.). Allein kaum war ihnen durch Hilderich, nach dem Tode des Thrasamund, die freie Religionsübung zugesichert, so nahmen die Afrikaner wieder selbständig die Anordnung ihrer Verhältnisse in die Hand; auf den Synoden zu Junca und Sufes, wahrscheinlich 523 schlichteten sie ihre Rangstreitigkeiten; 525 hielt der Primas Bonifacius am 5. Februar ein Concil zu Karthago, auf welchem die alten Rangverhältnisse der afrikanischen Bischöfe auf's Neue festgestellt und sodann die Kanones der älteren Concilien verlesen, dem Protokolle eingereiht und von Allen unterzeichnet wurden. Unter anderen wurde die alte Verordnung eingeschärft, ut nullus ad transmarina audeat appellare (Mansi VIII, p. 644).

Kaum war die Ruhe im Lande nach Besiegung der Vandalen wieder hergestellt, da entzündeten die dogmatischen Streitigkeiten auf's Neue das Feuer der Leidenschaft und boten zugleich den Afrikanern Gelegenheit zu zeigen, wie wenig sie gewillt waren, sich unter die Oberherrlichkeit des römischen Stuhles zu beugen. Als im Jahre 544 Justinian I. durch das berüchtigte Edikt die sogenannten drei Capitel im Interesse des Monophysitismus verdammte und der römische Bischof Vigilius dieser Verdammung in dem judicatum beitrat, schlossen ihn die afrikanischen Bischöfe, die darin eine Mißbilligung des vierten ökumenischen Concils zu Chalcedon sahen, 550 durch Synodalbeschluß von der katholischen Kirchengemeinschaft aus und reservirten ihm nur wie einem Gefallenen den locus poenitentiae. Diese Renitenz gegen die kaiserliche Hoftheologie trug für Afrika die bittersten Früchte; der Primas Reparatus von Karthago, der dieser Synode präsidirt hatte, wurde abgesetzt, seiner Güter beraubt und verbannt; sein ihm vom Kaiser bestimmter Nachfolger Primasius konnte nur auf dem Wege der Exekution durch Gewalt und nicht ohne Blutvergießen dem widerstrebenden Klerus und Volk aufgedrungen werden; trotz dieser Zwangsmaßregeln erhoben noch einmal die Afrikaner ihren Widerspruch gegen die fünfte ökumenische Synode zu Constantinopel, welche 553 die Verdammung der drei Capitel bestätigte, allein Primasius wußte durch List und Ueberredung die Mehrzahl auf seine Seite zu bringen; gegen die Uebrigen schritt er mit Schlägen, Klosterhaft und Verbannung ein. Diese Bewegungen dauerten bis zum Tode Justinian's I. (565) fort; erst Justinian II. stellte durch kluge Mäßigung den Frieden wieder völlig her. Man vergleiche über diese Ereignisse das Chronikon des Bischofs Victor von Tunnum vom Jahre 450—466, der selbst ein Opfer des Primasius war. Der Letztere wurde später (wahrscheinlich nach Justinian's Tode) von den katholischen Bischöfen Nordafrika's wegen seines Verfahrens verdammt, durch Richterspruch seiner Güter beraubt und starb, wie Victor erzählt, eines elenden Todes.

Erst Gregor dem Großen (590—604) gelang es, mit Erfolg die Beziehungen Rom's zu der afrikanischen Kirche fester zu knüpfen und über diese seine Oberherrlichkeit auszudehnen. Die Donatisten gaben ihm dazu Veranlassung. So völlig war das Bewußtseyn der trennenden Schranken für die Katholiken gefallen und so arm war Afrika an Klerikern, daß donatistische Priester in den katholischen Gemeinden angestellt waren und sogar Bischofssitze inne hatten; ja es kam vor, daß sie in katholischem Kirchendienste

Katholiken von Neuem tauften. Gregor durfte sich bei seiner Einmischung in die afrikanischen Verhältnisse der Zustimmung des Kaisers Mauritius versichert halten; er hatte außerdem einen warmen Verehrer in dem Exarchen von Afrika, dem Patrizier Gennadius, und zwei treue Anhänger in dem Bischof Dominikus von Karthago und dem Primas Columbus von Numidien. Um nur würdige Männer zu Primaten erhoben zu sehen und namentlich die Donatisten von den Primaturen auszuschließen, ließ er durch Gennadius 591 (lib. I, ep. 74) ein Concil der afrikanischen Bischöfe versammeln und muthete demselben die Abstellung des Herkommens zu, nach welchem in den Provinzen der älteste Bischof dieses Amt bekleidete; er verlangte statt dessen freie Wahl und Residenz in einer bestimmten Stadt. Allein da die Afrikaner sich dieser Neuerung widersetzten und vom Pabste die Bestätigung ihrer alten Gewohnheiten und Rechte forderten; da selbst die Anhänger des römischen Stuhls befürchteten, sie möchten von Gregor aller Selbständigkeit beraubt werden, so gab er nach und begnügte sich mit dem Zugeständniß, daß Donatisten bei der Ernennung eines Primas oder Senex übergangen werden sollten; im Uebrigen bestätigte er der afrikanischen Kirche ihre Gewohnheiten, sofern sie nicht mit dem katholischen Glauben stritten (I, 77), namentlich auch die eigenthümliche Besetzungsart und Einrichtung ihrer Primaturen. Nur allmählich schritt er nun gegen die Donatisten ein; die im Kirchendienste bereits Stehenden beließ er, verhinderte aber, daß ferner erledigte Stellen durch solche besetzt würden. Als ein karthagisches Concil 594 Bischöfe, welche sich in der Bestrafung der Häretiker lässig zeigen würden, mit Verlust ihres Amtes und ihrer Güter bedrohte, erklärte er sich gegen diese unzeitgemäße Strenge (lib. V, ep. 5). Durch diese ernste Milde scheint ihm wirklich die Abschwächung des Donatismus gelungen zu seyn, wenigstens wird derselbe in seinen späteren Briefen nicht mehr erwähnt. Durch Gennadius erwirkte er auch (lib. I, ep. 74), daß den afrikanischen Geistlichen die Berufung an das oberrichterliche Ansehen des apostolischen Stuhles offen blieb und daß ihren Reisen nach Rom kein Hinderniß in den Weg gelegt wurde; auch hielt er einen eigenen Gesandten in Karthago. Wirklich finden wir, daß er einen in Afrika abgesetzten Presbyter, Namens Adeodatus, wieder eingesetzt hat. Mit Hülfe des Gennadius hat er es durchgesetzt, daß in Afrika die Simonie unterdrückt und Knaben nicht mehr zu Priestern geweiht werden durften. Als eine Synode in Numidien Beschlüsse gegen römische Bestimmungen faßte, schritt er ein; er beauftragte den Columbus mit der Untersuchung und bat den Gennadius, diesem zur Durchführung seines Commissoriums den Arm der weltlichen Macht zu leihen (vergl. Lau, Gregor I. der Große, S. 72 ff. 102 ff.). Unter Gregor besaß die römische Kirche bereits ein ausgedehntes Patrimonium in Afrika.

Das Ende des 6. Jahrhunderts wurde für die afrikanische Kirche abermals durch die Einfälle der Mauren verhängnißvoll. Hatte auch unter Justinian's I. Regierung die Ausbreitung des Christenthums unter ihnen einige Fortschritte gemacht, so gingen diese nicht tief genug und hatten zu geringen Umfang, um Nordafrika von seiner alten Plage zu befreien. Im Jahre 568 erneuten sie ihre Raubzüge, plünderten die Klöster und führten die Mönche gefangen mit sich fort; manche Aebte verließen darum mit ihren Cönobiten die Heimath und wanderten, um ruhigere Sitze zu finden, nach anderen Ländern, namentlich nach der pyrenäischen Halbinsel aus; so der Abt Donatus mit 70 Mönchen. Die kaiserlichen Heere kämpften nicht immer glücklich gegen sie, und die Verträge, die man mit ihnen zu schließen genöthigt war, stellten bei der Treulosigkeit ihres Karakters die Ruhe nur auf kurze Zeit wieder her. Im Jahre 593 rückten sie sogar vor Karthago und wagten es, auf ihre große Zahl vertrauend, dem Exarchen Gennadius unverschämte Friedensbedingungen vorzuschreiben; dieser ließ sich zum Scheine auf Unterhandlungen mit ihnen ein, und als sie, durch diese List sicher gemacht und der reichen Beute schon ohne Schwertstreich gewiß, sich dem Weingenuß und dem Schlafe unvorsichtig überließen, brach er Nachts mit seinen Cohorten hervor und brachte den Ueberraschten und vom Schrecken Verwirrten eine Niederlage bei, welche mit einem Schlage

den Krieg beendigte und auf lange Zeit Afrika von dem Raubgesindel befreite (Morcelli ad annos 568—570. 574. 593).

In dem 7. Jahrhundert sah die afrikanische Kirche, einst so herrlich und durch den in ihr lebenden Geist so siegreich im christlichen Abendlande herrschend, seit zwei Jahrhunderten aber so schwer geprüft und so tief gedemüthigt, ihr letztes Verhängniß mit langsamem, aber sicherem Schritte näher rücken. Der Islam, kaum geboren, entfaltete eine jugendlich kräftige Energie und trat mit kühner Begeisterung seinen ihm vom Propheten vorgezeichneten Siegeslauf an. Schon 639 sandte Muhammed's zweiter Nachfolger, der Kalif Omar, seinen Feldherrn Amru nach Aegypten; die Eroberung des Landes gelang ohne Mühe; nach dem Tode des Heraklius fiel, unter den heftigen Streitigkeiten um die griechische Thronfolge jeden Schutzes beraubt, im Dezember 641 auch Alexandrien, der letzte Besitz der griechischen Kaiser in diesem Lande. Schon Amru dehnte seine Eroberungen über das Land Barka bis in die Gegend von Tripolis aus; bei diesem Zuge trat er zuerst mit einigen mauritanischen und numidischen Nomadenstämmen — die Araber gaben ihnen den Namen Berbern — in Verbindung; eine Gesandtschaft derselben ging nach Arabien und wurde von Omar als längst durch den Propheten verheißene Bundesgenossen begrüßt; Araber und Berbern sahen sich nun als stammverwandt an, gleiche Lebensart und übereinstimmende Sitten mußten sie in diesem Glauben bestärken. Omar's Nachfolger, der Kalif Othmann, ersetzte den Amru durch seinen Milchbruder Abdallah; dieser zog 647 an der Spitze von 40,000 Mann nach der Nordküste von Afrika; der kaiserliche Präfekt Gregorius von Tripolis verlor bei Sufetula, südlich von Karthago, gegen ihn Schlacht und Leben; die reiche Stadt, in der Byzacena gelegen, wurde eine Beute der stürmenden Horden. Mit Schätzen und Gefangenen reich beladen, kehrte Abdallah nach 15 Monaten wieder an das Ufer des Nil zurück; feste Niederlassungen, bleibende Eroberungen waren allerdings nicht gewonnen, aber der Weg nach Westafrika war gezeigt. Die Thronstreitigkeiten der nächsten Jahre hinderten, ihn zu verfolgen, erst Muawia I., mit welchem das Haus der Omejjaden 661 zum Kalifate erhoben wurde, nahm diesen Plan wieder auf. Unter seiner Regierung drang der furchtlose Okba 665 durch Fezzan bis zur östlichen Grenze der Wildniß, in welcher jetzt die prachtvollen Städte Fez und Marokko sich erheben, und wenn einer nicht hinlänglich gesicherten Nachricht zu trauen wäre, sogar bis zum atlantischen Meere vor, das seinem Siegeszuge Gränzen setzte; er ist der Gründer der ersten arabischen Niederlassung in diesen Gegenden geworden, der Stadt Kairawan, südlich von Tunis; aber daß er die Politik seiner Vorgänger verließ und die Bewohner der Städte gegen die räuberischen Nomaden schützte, bereitete ihm den Untergang, er fiel im Kampfe gegen die gereizten Berbern. Unter dem Kalifen Abd-Almalik (seit 685) wurde endlich die Eroberung Nordafrika's beendigt. Bis jetzt hatten die Araber nur die inneren Provinzen abwechselnd erobert und wieder verloren; der Feldherr Hasan richtete 693 seine Waffen nicht gegen die Berbern, sondern gegen die bisher verschonten griechischen Küstenstädte, er eroberte unter andern Karthago (694) im Sturme und gab es der Plünderung preis. 696 segelte der Präfekt und Patrizier Johannes, ein erfahrener Feldherr, von Constantinopel nach Afrika und sprengte, von spanischen Westgothen unterstützt, unaufhaltsam die Kette, welche Karthago's Hafen sperrte; die Araber zogen sich, von Johannes und der ihm verbündeten Berbernkönigin Demiah bedrängt, nach Barka zurück. Mit ungemessenem Jubel hatten die Christen in der Kreuzesfahne das Pfand ihrer Rettung begrüßt — es war ein kurzer Traum, dem ein furchtbares Erwachen folgte; 698 rückte ein neues arabisches Heer, an Hasan's Stelle von Musa angeführt, unter wilder Verheerung gegen Karthago an; Johannes aus seinen Verschanzungen zurückgetrieben und in einem Treffen bei Utika auf das Haupt geschlagen, konnte sich nur auf die Schiffe retten, er entkam nach Kreta und überließ Afrika seinem Schicksal. Karthago's letzte Stunde war gekommen, abermals geplündert ging es in Flammen auf. Im Jahre 705 hatte Musa die Eroberung der ganzen Nordküste vollendet; zwei Jahrhunderte lag Kar-

thago in Trümmern, dann wurde ein Theil der Stadt neu angebaut; im Anfang des 16. Jahrhunderts bestand es aus 500 Bauernhütten, einer Moschee und einer Schule ohne Schüler; auch diese spärlichen Ueberreste, die nur durch den Namen und die noch jetzt vorhandenen Ruinen des Aquadukts an das alte Karthago erinnerten, haben die Spanier unter Karl V. von Goletta aus vernichtet.

Nordafrika ist das einzige Land, in welchem unter der arabischen Herrschaft das Christenthum spurlos erlosch. Was die Araber verschonten, zerstörten die räuberischen Einfälle der Berbern, denen Niemand mehr Einhalt that, zumal sie dem Islam zuerst sich zuwandten. Die Geistlichkeit verschwand, auch die christliche Bevölkerung beugte sich in dumpfer Verzweiflung unter die Religion seiner Unterdrücker. Nur schwache Ueberreste des Christenthums dauerten in armseliger Verkümmerung bis in das 12. Jahrh. fort; man nannte seine Bekenner wie in Spanien mozarabische Christen; sie mieden, um den Verfolgungen zu entgehen, den im Koran verbotenen Genuß des Weines und des Schweinefleisches. Aus den Briefen Leo's IX. und Gregor's VII. erhalten wir noch einige Nachrichten über den Zustand der nordafrikanischen Kirche im 11. Jahrhundert. 1054 bestanden noch fünf Bischofssitze in dem ganzen Lande; doch waren ihre Inhaber unter sich zwiespaltig, der Bischof von Gummita in der alten Provinz Byzacena weigerte sich die Vorrechte des Erzbischofs Thomas von Karthago anzuerkennen und sich ihm als Metropoliten zu unterwerfen; die Bischöfe Petrus und Johannes, wir wissen nicht, welchen Gemeinden sie vorstanden, vertraten ihren karthagischen Collegen. Es war sogar zu gegenseitigen Excommunikationen gekommen. Leo IX., um die Entscheidung des apostolischen Stuhles angegangen, erklärte, der Bischof von Karthago, der allein in Afrika das Pallium trage, sey der erste Erzbischof nach dem römischen Pabste und der höchste Metropolit der ganzen afrikanischen Kirche, aber ein Generalconcil halten oder Bischöfe absetzen dürfe er nicht ohne Zustimmung des römischen Bischofs, dessen Vorgänger Petrus zuerst und ganz speziell mit der Schlüsselgewalt betraut worden sey (Leon. IX, ep. 3 & 4 apud Mansi XIX. 657 sqq.). Neunzehn Jahre später hatte der Verfall noch weitere Fortschritte gemacht. Im Jahre 1073 fand sich nämlich in ganz Nordafrika nur noch ein Bischof, der Metropolitan Cyriacus von Karthago und zwar unter den kläglichsten Umständen. Da er sich beharrlich weigerte, unkanonische Ordinationen, die man von ihm gefordert hatte, vorzunehmen, verklagten ihn mehrere Glieder seiner Gemeinde bei dem sarazenischen König (in der Ueberschrift des Briefes Gregor's VII. lib. I, ep. 23 wird er Heinrich genannt), der ihn vorladen und seinen nackten Leib geißeln ließ. Gregor, an den er sich in seiner Noth wandte, lobte zwar seine Standhaftigkeit im Glauben, meinte aber aus seinem sicheren Aufenthalte zu Capua, er würde sich noch mehr für Cyriacus gefreut haben, wenn dieser nach empfangener Züchtigung um so freimüthiger die Irrthümer der Sarazenen bekämpft und für die Wahrheit der christlichen Religion auch sein Blut vergossen hätte. Im Jahre 1076 war mit Gregor der sarazenische König Anzir in dem ehemaligen sitifensischen Mauritanien in Verbindung getreten; er hatte ihm mehrere christliche Gefangene mit reichen Geschenken nach Rom geschickt und ihnen zum Begleiter einen Presbyter Namens Servandus beigegeben, mit der Bitte, der Pabst möge ihn nach christlicher Sitte zum Erzbischof von Hippo Regius für seine christlichen Unterthanen weihen. Gregor willfahrte diesem Wunsche, und forderte nun den Cyriacus von Karthago auf, ihm noch einen Presbyter zur Bischofsweihe nach Rom zu senden, damit sie zu drei künftig im Stande seyen, bischöfliche Ordinationen mit kanonischer Gültigkeit zu vollziehen. Zugleich richtete er ein Dankschreiben an Anzir, welches wohl eins der merkwürdigsten ist, die aus der Feder der Päbste geflossen sind, um so merkwürdiger, da es den Gregor VII. zum Verfasser hat. Es enthält die Sätze: Christen und Sarazenen glauben beide an einen Gott, obgleich sie ihn auf verschiedene Weise verehren; was den Menschen vor Gott am wohlgefälligsten macht, ist die Liebe, die er nächst ihm seinen Mitmenschen erweist, und zwar nicht bloß seinen eigenen, sondern auch fremden Volks- und Glaubensgenossen; denn er

ist unser Friede, der aus beiden (Christen nämlich und frommen Nichtchristen) eins gemacht hat (Eph. 2, 14) und jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt (Joh. 1, 9). Wenn zum Schlusse Gregor an die Versicherung, Gott wisse, wie rein er zu seiner Ehre den Anzir liebe, die andere reiht, er bete täglich, daß ihn Gott nach einem langen Leben in den Schoß des heiligsten Erzvaters Abraham einführe, so heißt dieß nichts anders, als jeder werde auf seine Façon selig, denn auf die Bekehrung zum Christenthum findet sich in dem ganzen Briefe auch nicht eine leise Hindeutung. So völlig konnte das mittelalterliche Pabstthum das römische Seligkeitsdogma verläugnen und ohne Bedenken die weitherzige Sprache des modernen Humanitarismus reden, sobald es galt, einen kleinen Vortheil des apostolischen Stuhles in einem entfernten Winkel der Erde zu erreichen. Jedenfalls ist dieser Brief ein wichtiges Aktenstück für die sittliche Beurtheilung Gregor's VII. (lib. III, ep. 19—21 ad Cyriacum, ad Hipponenses, ad Anzir regem Mauritaniae). Die letzten Nachrichten über den Fortbestand der christlichen Kirche in Nordafrika erhalten wir aus der Zeit Roger's II. von Sicilien, der von 1134 bis 1154 eine Reihe von Küstenstädten, unter anderen Tripolis eroberte. Unter seiner Herrschaft wird noch 1148 ein Erzbischof von Afrika erwähnt. Drei Jahre nach seinem 1154 erfolgten Tode bevölkerte sein Nachfolger Wilhelm I. die Insel Gerbi mit christlichen Einwohnern und stellte sie unter einen Erzbischof. Mit dem Untergange der sicilianischen Herrschaft (1160) scheint auch das Christenthum in Nordafrika dem gegen den Eroberer bestehenden Hasse erlegen und allmählich erloschen zu seyn. (Vgl. den interessanten, meist auf arabische Quellen gestützten Aufsatz: „Die Herrschaft Roger's II. von Sicilien in Nordafrika und das Erzbisthum Karthago", in den historisch-politischen Blättern, 42. Bd. 3. Heft. 1858. S. 185 ff.) Mit dem Anfange des 13. Jahrh. beginnt die Missionsthätigkeit in diesem verödeten Lande altchristlicher Cultur. Im J. 1219 sandte Franz von Assisi fünf Brüder seines Ordens nach der Tingitana, um die Sarazenen zu bekehren, sie fanden sämmtlich den Märtyrertod (Wadding, Annal. Minor. I, 318 sq. 351 sq.). Spätere Versuche — der bedeutendste war die Missionsthätigkeit des Raimundus Lullus in Tunis und Bugia, an welchem letzteren Orte er am 30. Juni 1315 seinen Eifer mit seinem Blute besiegelte (Neander V, 1, 120—132) — hatten keinen günstigeren Erfolg. Erst mit dem Beginne des 15. Jahrh., als Spanien, obgleich innerlich durch Bürgerkriege zerrissen, eine glänzende Seemacht entfaltete und die Mauren nicht bloß im eigenen Lande, sondern auch in Afrika glücklich bekämpfte, wurden auch für die Mission größere Anstrengungen gemacht. Im Jahre 1444 gründeten die Spanier ein Bisthum zu Ceuta, unter dem erzbischöflichen Stuhle von Sevilla stehend; es existirt noch heute und umfaßt den Rest der spanischen Eroberungen an der afrikanischen Nordküste. Seit 1630 besitzen die spanischen Franziskanerobservanten eine Mission in Marokko, welche sich über die Orte Fez, Mequinez, Felum und Tanger erstreckt und etwa 300 Gläubige in sich schließt. Im Jahre 1850 hat Frankreich ein Bisthum zu Tanger, Suffraganeat des Erzbisthums von Aix gestiftet. Die Mission in Algier, Tunis und Tripolis ruhte stets in den Händen von französischen Priestern, die als Seelsorger für die Christensklaven dorthin geschickt wurden. Seit 1677 arbeiteten in Algier Franziskanerreformaten, in Tunis Kapuziner, in Tripolis Missionäre beider Orden neben einander. Die Propaganda hatte in Algier zur Leitung dieser Missionen einen apostolischen Vikar, in Tunis einen von ihm abhängigen Provikar bestellt. Diese Verhältnisse erlitten indessen eine Aenderung, als Algier an dem 10. August 1838 zum Bisthum Julia Cäsarea erhoben und unter die Erzdiöcese Aix gestellt wurde. Es hatte im Jahre 1843 75,000 Katholiken, 15 Kirchen und Kapellen, 37 Priester und die Anfänge zu einem Capitel mit 3 Kanonikern. Seit der Stiftung desselben wurde Tunis eine selbständige Präfektur der Kapuziner, die anfangs unter dem Provinzial der Ordensprovinz Malta stand, aber seit 1844 ein eigenes apostolisches Vikariat geworden ist. Im J. 1843 hatte es 7600 Katholiken und 8 Kirchen, die von sechs Ordenspriestern bedient wurden. Tripolis ist eine apostolische Präfektur der Franziskanerreformaten und hatte 1843 1300 Katholiken,

zwei Kirchen, den apostolischen Präfekten und drei Ordenspriester (vergl. Mejer, die Propaganda I, 392, dem diese statistischen Notizen entlehnt sind). Seit dem Jahre 1843 hat in Algerien durch die unermüdliche Thätigkeit des Pfarrers Dürr zu Algier, einer ächt apostolischen Persönlichkeit, auch die evangelische Kirche Boden gewonnen. Es bestehen bereits außer Algier acht evangelische Pfarreien mit vom Staate besoldeten Geistlichen zu Duera, Blidah, Constantine, Philippeville, Bona, Oran, Mostagenem und Ghelma; vier evangelische Communal- und mehrere durch Privatbeiträge erhaltene Freischulen, nebst einem großartigen Waisenhaus zu Dely Ibrahim, das 1844 mit vier Waisen eröffnet, schon 1856 deren 123 verpflegte und eine Jahreseinnahme von 53568 Francs hatte. Erhebende Beispiele von evangelischer Glaubensfreudigkeit (in Birkadem hat z. B. ein evangelischer Bürger eine Kapelle mit eignen Händen erbaut und darauf 1500 Francs verwandt) stellen der jungen protestantischen Kirche in der Heimath Tertullian's und Augustin's eine schöne Zukunft in Aussicht. **Georg Eduard Steitz.**

Nordamerika, vereinigte Staaten von. Nordamerika, im Unterschiede von Centralamerika und Südamerika, umfaßt das Ländergebiet der westlichen Hemisphäre zwischen dem 16. Grade nördl. Breite und dem nördlichen Eismeer. In politischer Hinsicht zerfällt dasselbe in fünf Abtheilungen: 1) Die dänischen Besitzungen, Grönland mit 384000 engl. Quadratmeilen. 2) Die britischen Besitzungen, wozu die beiden Canada's, New Brunswick, Nova Scotia, New Foundland, Prinz Edward's Insel, das Territorium der Hudson's Bay und Labrador, im Ganzen 3,050398 engl. Quadratmeilen gehören. 3) Die russischen Besitzungen im Nordwesten mit 394000 Quadratmeilen. 4) Die vereinigten Staaten von Nordamerika mit 3,306865 Quadratmeilen. 5) Die Republik Mexiko mit 1,038834 Quadratmeilen. In kirchlich-religiöser Beziehung theilen die von europäischen Mächten abhängigen Besitzungen im Allgemeinen den Karakter des Mutterlandes. So ist das russische Amerika griechisch-katholisch, das britische Amerika überwiegend protestantisch (mit Ausnahme vom östlichen Canada, das zuerst von Franzosen angesiedelt wurde und daher vorherrschend katholich ist), Mexiko ausschließlich römisch-katholisch, da die politische Trennung vom spanischen Mutterlande die kirchlichen Verhältnisse wesentlich unberührt ließ. Die vereinigten Staaten, mit denen wir es hier speziell zu thun haben, sind eine selbständige Fortsetzung von ganz Europa auf englisch-protestantischer Grundlage, und ein freier Tummelplatz aller guten und schlimmen Kräfte der alten Welt auf einem neuen Boden und unter eigenthümlichen Verhältnissen. Sie bilden in Hinsicht sowohl des Umfanges und der Einwohnerzahl, als des politischen, sozialen und religiösen Lebens die Hauptträger der weltgeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Bedeutung des ganzen amerikanischen Continents und haben nach menschlicher Aussicht eine unermeßliche Zukunft vor sich.

Indem wir nun eine allgemeine Karakteristik ihrer kirchlich-religiösen Zustände versuchen, wollen wir besonders diejenigen Punkte hervorheben, wodurch sich das nordamerikanische Kirchenwesen von dem europäischen unterscheidet.

1. Geschichtlicher Ueberblick. Bei der Entdeckung, Ansiedelung und geschichtlichen Entwickelung Amerika's haben neben wissenschaftlicher Neugierde, kühnem Unternehmungsgeist, Ehrgeiz und Habsucht auch religiöse Motive wesentlich mitgewirkt. Columbus war ein religiöser Enthusiast im edlen Sinne des Wortes und brachte seine Entdeckungen in die engste Verbindung mit der Ausbreitung der christlichen Kirche unter den Heidenvölkern, worin die Königin Isabella von Spanien ganz mit ihm sympathisirte; ja er beabsichtigte sogar mit einem Theile seines gehofften Gewinns einen Kreuzzug zur Eroberung des heiligen Landes auszurüsten, so daß die Lösung der occidentalischen Frage zugleich zur Lösung der orientalischen Frage in ihrer weitesten Ausdehnung führen und die äußersten Enden der Erde unter der Herrschaft des Kreuzes vereinigt werden sollten. Noch entschiedener aber tritt der religiöse Faktor in den Anfängen von Nordamerika hervor und zwar hier nicht im Dienste des römischen Katholicismus, wie in den spanischen und portugiesischen Kolonien von Mittel- und Südamerika, sondern überwiegend

im Dienste des englischen Protestantismus. Die große Entdeckung am Ende des 15ten Jahrhunderts steht offenbar in providentieller Verbindung mit der Reformation des 16ten Jahrhunderts, indem dieselbe einen neuen, unermeßlichen Schauplatz zur weiteren Entfaltung des religiösen, sozialen und politischen Prinzips des Protestantismus eroberte. Auch ist es bedeutsam, daß die nördliche Hälfte der neuen Welt zuerst unter den Auspizien Englands von den beiden Cabot's entdeckt wurde, welche Labrador und New Foundland 1497 berührten, also ein Jahr bevor Columbus seinen Fuß auf das Festland von Südamerika setzte. Dadurch gerieth jene Hälfte von vornherein in enge Berührung mit der Nation, welche ein Jahrhundert später die größte Seemacht und das Hauptbollwerk des Protestantismus wurde.

Nordamerika tritt indeß erst mit der Ansiedlung Virginiens 1607 oder, genauer genommen, mit der Landung der puritanischen „Pilgerväter" in Massachusetts 1620 in der Kirchengeschichte auf. Von da an ward es in einem großartigen Maßstabe, was Genf zur Zeit Calvin's gewesen, eine Zufluchtsstätte für verfolgte Protestanten aus allen Ländern. Puritaner, Presbyterianer, Quäker, Baptisten, Hugenotten, lutherische Salzburger, Herrnhuter, lutherische und reformirte Pfälzer, Mennoniten u. s. w. wanderten dahin aus, um dort ungestört ihren Cultus ausüben zu können und drückten ihrer neuen Heimath von vornherein den Karakter des religiösen Ernstes und zugleich der nicht auf Indifferentismus, sondern auf bitterer Erfahrung von ungerechter Verfolgung ruhenden Duldsamkeit auf. Auch englische Katholiken, die damals in England unter dem Drucke strenger Strafgesetze schmachteten, suchten und fanden ein Asyl in Maryland. Nimmt man dazu die holländisch-reformirten Ansiedlungen in New York und die englisch-bischöflichen Kolonien von Virginien, den beiden Carolina's und Georgien, welche nicht, wie die meisten anderen, dem Gewissensdrucke ihren Ursprung verdanken, so sehen wir schon vor dem amerikanischen Unabhängigkeitskriege fast alle Zweige des europäischen Protestantismus und zugleich eine kleine römisch-katholische Kolonie in der neuen Welt repräsentirt. Natürlich waren diese Kirchen damals noch schwach, doch stark genug, um eine Bevölkerung heranzubilden, die im Stande war, den ungerechten Forderungen des mächtigen englischen Mutterlandes energischen Widerstand zu leisten und unter der weisen Leitung Washington's, des reinsten und uneigennützigsten aller Patrioten, und mit Hülfe Frankreichs aus einem siebenjährigen Freiheitskriege mit der stolzen Königin der Meere siegreich hervorzugehen.

Mit dem Friedensschlusse von 1783 oder, wenn man lieber will, schon mit der Unabhängigkeitserklärung von 1776 schließt die Kolonialperiode des Landes, das damals aus 13 unter sich lose verbundenen Kolonien bestand und kaum drei Millionen Einwohner zählte, und es tritt nun in die Reihe der selbständigen Staaten ein. Die Repräsentanten des freien Volkes, welche zu Philadelphia 1787 tagten, gaben sich eine der englischen nachgebildete, aber doch selbständig weiter gebildete, Religion und Politik nicht vermischende, sondern klar und scharf auseinander haltende Constitution, und vereinigten sich zu einem Bundesstaat (nicht Staatenbund) mit einer souveränen nationalen Centralregierung, an deren Spitze ein alle vier Jahre vom Volke gewählter Präsident steht. Der glückliche Ausgang des Krieges riß auch diejenigen Kirchen, welche nicht schon früher unabhängig waren, wie die bischöfliche und die methodistische, von ihrer Mutterkirche los und nöthigte sie zu einer selbständigen Organisation auf der Basis allgemeiner bürgerlicher und religiöser Freiheit. Seit jener Zeit, besonders aber in den letzten drei Jahrzehnten, nahmen die vereinigten Staaten, begünstigt durch ungemeine Fruchtbarkeit des Bodens, unerschöpfliche Metallquellen, zahllose Verkehrsmittel, freie Institutionen, welche dem individuellen Unternehmungsgeiste den weitesten Spielraum und doch zugleich der Person und dem Eigenthum volle Sicherheit gewähren, durch die angeborene Thatkraft der anglo-sächsischen Stammbevölkerung und durch die eigenthümlichen Verhältnisse Europa's seit dem wiener Congresse einen Aufschwung, der schlechthin ohne Beispiel in der Geschichte ist. Die Zahl der Bewohner wuchs vom Anfang dieses

Jahrhunderts bis 1857 von fünf Millionen auf ungefähr 28 Millionen (worunter freilich in schreiendem Contraste zu dem freien Grundkarakter des Landes über drei Millionen Negersklaven), die Zahl der Staaten (größtentheils durch Ankauf von Louisiana 1803, von Florida 1820, von Californien und Neumexiko 1848) von 13 auf 31 (worunter 15 Sklavenstaaten), wozu noch neun organisirte, aber sehr dünn bevölkerte Territorien (Kansas, Minnesota, Nebraska, Oregon, Utah rc.), von beinahe eben so großem Umfange gehören, so daß nun diese Nation über ein zusammenhängendes herrliches Ländergebiet von 2,936166, nach einer andern Angabe sogar 3,306865 engl. Quadratmeilen (fast so groß als ganz Europa) und über zwei Weltmeere gebietet, wovon das eine sie mit Europa und Afrika, das andere mit Asien und Australien verbindet. Das sogenannte „junge Amerika" ist auch damit noch nicht zufrieden und sieht es als die „offenbare Bestimmung" (manifest destiny) des Landes an, allmählich den ganzen nördlichen Continent sammt Mexiko, Centralamerika und Cuba unter dem Regimente des sternbesäten Banners der Freiheit zu vereinigen.

Natürlich ist diese Zunahme der Bevölkerung nur zu erklären durch eine Einwanderung, welche von den liberalsten Naturalisationsgesetzen begünstigt, nach dem Schlusse der napoleonischen Kriege allmählich zu dem Strome einer friedlichen Völkerwanderung angeschwollen ist. Im Jahre 1820 betrug die Zahl der Einwanderer von Europa, besonders von Irland und Deutschland, nach den vereinigten Staaten 5993, 1830 bereits 23074, 1840: 83504, zehn Jahre später 279980, 1853: 368643 und 1854 erreichte sie die Höhe von 460474. Im Jahre 1855 und 1856 ist sie freilich durch die Mißerndte von 1854, die Erhöhung der Preise für alle Lebensmittel, die schnelle, aber kurze Blüthe der antikatholischen und antieuropäischen Partei der Knownothings, welche eine Abänderung der Naturalisationsgesetze beabsichtigte, durch den orientalischen Krieg und andere Ursachen um mehr als um die Hälfte vermindert worden, wird aber in größerem oder geringerem Maße noch viele Jahre fortdauern, selbst für den Fall, daß sich neue Kanäle für den Ueberschuß der europäischen Bevölkerung eröffnen sollten. Denn jenseits der Alleghanies bis an die Ufer des stillen Meeres gibt es noch unermeßliche Strecken des fruchtbarsten Landes, das auf Menschenhände wartet, um seine Reichthümer der Geschichte und Civilisation dienstbar zu machen. So groß die europäische Auswanderung nach Amerika ist, so groß ist auch die Auswanderung der Amerikaner selbst aus den östlichen nach den westlichen Staaten, besonders nach dem unerschöpflichen Mississippithale, nach Illinois, Iowa, Minnesota, Kansas, Nebraska und dem Goldlande Californien.

Mit dem numerischen Wachsthum ging auch ein Riesenfortschritt der Industrie, des Handels, des Reichthums und der allgemeinen Bildung Hand in Hand. In letzterer Hinsicht hat Amerika den ungeheueren Vortheil, daß es sich nicht, wie das griechisch-römische, celtische, germanische und slavische Europa vor zwei Jahrtausenden, zuerst aus dem Zustande heidnischer Barbarei herausarbeiten mußte, sondern die Resultate der europäischen Civilisation, Welt- und Kirchengeschichte als Erbe antrat. Freilich haben mit den verschiedenartigsten Bildungselementen der alten Welt auch bereits die Laster derselben in der neuen eine Heimath gefunden, und der materielle Fortschritt des Landes, die Blüthe von Handel und Gewerbe und die ungemeine Versuchung des raschen Reichwerdens, die nirgends größer ist als hier, führt eine Masse von Schwindeleien und Betrügereien mit sich. Während Europa besonders in der Kolonialperiode viele seiner ernstesten und würdigsten Söhne und Töchter zur Auswanderung nöthigte, hat es in neuester Zeit auch eine Masse von sittlicher und religiöser Verkommenheit über den atlantischen Ozean gesandt, so daß man die neuliche Entstehung einer auf Fremdenhaß gegründeten, geheimen politischen Partei, der sogenannten Nichtswisser, einigermaßen begreifen, wenn gleich nicht entschuldigen kann. Die verschiedenen europäischen Nationalitäten, unter welchen nächst der englischen die deutsche in den mittlern und westlichen Staaten am meisten Bedeutung hat, gähren in der neuen Welt einstweilen noch chaotisch

durcheinander, werden aber mit unglaublicher Schnelligkeit von der jugendlichen und lebenskräftigen amerikanischen Nationalität assimilirt, die in ihrem Haupttypus angelsächsisch, aber offenbar dazu bestimmt ist, immer mehr ein Weltvolk, wie die englische Sprache (nach Grimm's Conzession) eine Weltsprache, zu werden.

Nur drei Elemente wollen sich diesem Assimilationsprozesse nicht fügen, die rothen Indianer, welche sich immer weiter nach dem Westen zurückziehen und dem allmählichen Untergange entgegenzugehen scheinen, die schwarzen Afrikaner, welche sich zwar im Süden stark vermehren, aber sowohl in den Freistaaten als in den Sklavenstaaten, ja in jenen gewissermaßen noch in höherem Maße, durch eine unübersteigliche Kluft von der kaukasischen Race getrennt sind; und endlich die Chinesen, welche sich seit einigen Jahren in San Francisco und den Goldregionen von Californien niedergelassen haben, aber vom amerikanischen Nationalgeiste so entschieden abgestoßen werden, daß die gesetzgebende Versammlung jenes Staates schon ernstlich daran gedacht hat, die Einwanderung von China zu verbieten. Diese fremden Elemente werden aber in der Hand Gottes für die Ausbreitung des Reiches Gottes in ihrer ursprünglichen Heimath dienen müssen. Die Neger besonders sind in dem Lande ihrer Knechtschaft christianisirt und bis auf einen gewissen Grad civilisirt worden, damit sie von der westafrikanischen Republik Liberia aus, welche von amerikanischen Menschenfreunden gegründet wurde und bis dahin einen sehr erfreulichen Fortgang genommen hat, die Vermittler der Christianisirung und Civilisirung der verwandten Stämme und so ein Segen für Afrika werden.

Die enorme Zunahme der Bevölkerung vermehrte natürlich auch das Arbeitsfeld und die Gliederzahl der verschiedenen Kirchen. Amerika ist das Land des Kirchenbaues, der Gemeindegründung, der Kirchenausdehnung und aller möglichen kirchlich-religiösen Experimente, wobei denn aber freilich auch viel wilder Fanatismus, Semibarbarei, leerer Schein und „Humbug" mitunterläuft. Es werden hier in großartigem Maßstabe Voranstalten für ein neues Zeitalter des Reiches Gottes getroffen, und wenn man von äußeren Anzeichen auf die innere Bestimmung schließen darf, so wird Amerika in der weiteren Entwickelung und Ausbreitung desselben bis an die Enden der Erde eine noch größere Rolle spielen, als England. Denn es ist ein Sammelplatz fast aller Zweige der christlichen Kirche und gewährt ihnen den freiesten Spielraum für gegenseitige Abstoßung und Anziehung, Bekämpfung und Versöhnung, für die allseitige Entfaltung und Bewährung ihrer Lebenskräfte.

Obwohl aber alle bedeutenden Elemente des kirchlich-religiösen Lebens und Treibens der vereinigten Staaten in Europa ihre Wurzeln haben, so sind sie doch in neue Verhältnisse hineingestellt, welche denselben natürlich eine eigenthümliche Gestalt geben. Dahin gehört zunächst:

2. Die Trennung der Kirche vom Staat und die damit zusammenhängende allgemeine Religionsfreiheit und zwar nicht bloß im Sinne der inneren Ueberzeugung, die im Grunde in allen civilisirten Ländern herrscht, sondern auch des religiösen Bekenntnisses und des öffentlichen Cultus. Man muß hier aber zunächst unterscheiden zwischen der allgemeinen Regierung und den einzelnen Staaten.

a) Der Bundesstaat oder die allgemeine Regierung, welche in der Stadt Washington ihren Sitz hat, war von vornherein bloß auf das politische Gebiet beschränkt und von allen inneren Angelegenheiten der einzelnen Staaten und besonders auch von jeder Einmischung in die Religion abgeschnitten. Die Constitution der vereinigten Staaten, welche bald nach der Beendigung des Freiheitskrieges im J. 1787 unter dem Präsidium von Washington zur Beförderung der gemeinsamen zeitlichen Interessen der von England losgetrennten Kolonieen entworfen und dann von diesen adoptirt wurde, macht im dritten Paragraphen des sechsten Artikels die öffentlichen Aemter der allgemeinen Regierung vom religiösen Bekenntnisse unabhängig („no religious test shall ever be required as a qualification to any office or public trust under the United States"). Noch deutlicher erklärt der erste Artikel der Zusätze, welche im ersten Congresse 1789

vorgeschlagen und nach der Bestätigung durch die einzelnen Staaten am 15. Dezember 1791 in die Constitution aufgenommen wurden, daß der Congreß niemals Gesetze für oder wider die Religion erlassen oder ihre freie Ausübung verhindern dürfe. „Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the rights of the people peacably to assemble, and to petition the government for a redress of grievances." (Amendments to the constitution of the United States, Art. 1. Vergl. auch die Debatte über diesen Artikel in dem Haus der Repräsentanten 1789 in Gale's Ausgabe der Debates and Proceedings in the Congress of the Un. St. Vol. I, p. 729 ff.).

Damit ist einerseits die Trennung der Kirche vom Bundesstaat, andererseits aber auch die freie ungehinderte Ausübung der Religion in jeder Form, die nicht den Staat selbst und die öffentliche Sittlichkeit gefährdet, so lange gesichert, als diese von den Amerikanern so sehr bewunderte und geschätzte Constitution selbst in Geltung bleibt. Die obigen Artikel sind nicht nur eine Unabhängigkeitserklärung des Bundesstaates von irgend einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft, sondern eben so sehr auch eine Unabhängigkeitserklärung der Kirche von der Controle und dem Einfluß des weltlichen Regiments. Nicht aus Gleichgültigkeit gegen die Religion, sondern aus tiefem Respekt vor ihr wurde sie für immer von dem trübenden Einfluß der Politik getrennt und ihre Freiheit in Verbindung mit der Rede- und Preßfreiheit feierlich dem ganzen Volke garantirt. Die beiden Gebiete, Staat und Kirche, werden nicht feindlich einander entgegengesetzt, sondern als zwei verschiedene Sphären des menschlichen geselligen Lebens neben einander gestellt in der Ueberzeugung, daß jede am besten sich auf ihre unmittelbaren Pflichten und Rechte beschränkt und daß ein gegenseitiges Eingreifen und Uebergreifen beiden mehr Nachtheil als Vortheil bringt. Die Macht und der Wirkungskreis des Staates ist also in Amerika auf viel engere Grenzen reduzirt, als in Europa, besonders in Deutschland (von Rußland nicht zu reden), wo er alle nationalen Interessen controlirt und Cultus und Erziehung eben so beaufsichtigt, wie das Militär und die Polizei. Der Religion und Kirche ist in Amerika zwar die positive Begünstigung und Unterstützung des Staates entzogen, aber ihr dafür auch ein freierer Spielraum und völlige Selbständigkeit in der Verwaltung ihrer inneren und äußeren Angelegenheiten gesichert. Das amerikanische Verhältniß der beiden Mächte unterscheidet sich also sowohl von der hierarchischen Bevormundung des Staates durch die Kirche, als von der cäsareopapistischen Bevormundung der Kirche durch den Staat, als endlich von der vorconstantinischen Trennung und Verfolgung der Kirche durch den heidnischen Staat. Wir haben hier eine neue Entwickelungsreihe in der Geschichte des Verhältnisses beider Mächte.

Diese Trennung ist aber eben deßhalb nicht zu verwechseln mit einer Trennung der Nation vom Christenthum. Denn der Staat repräsentirt in Amerika bloß die äußere Seite und die zeitlichen Interessen des Nationallebens, das daneben auch höhere sittliche und religiöse Zwecke verfolgt durch die Vermittelung von freien Gemeinschaften. Die amerikanische Nation ist so religiös und christlich als irgend ein Volk in der Welt und gibt dieß durch ihre freiwillige Unterstützung so vieler Kirchen und Sekten und durch wohlthätige Vereine aller Art, durch allgemeinen und regelmäßigen Kirchenbesuch, durch Respekt vor dem geistlichen Stande, der keinem anderen an Würde und Einfluß nachsteht, durch eine strenge Sonntagsfeier, die bloß in Schottland ihres gleichen hat, so wie durch regen Eifer für das einheimische und ausländische Missionswesen, durch die tiefste Ehrfurcht vor der Bibel, als dem untrüglichen Worte des lebendigen Gottes, durch eine wahre Fluth von erbaulichen Büchern, Traktaten und Zeitungen und durch die ganze öffentliche Sitte kund. Selbst der Congreß erwählt seine Kapläne, aber natürlich ohne sich an eine bestimmte Confession zu binden, und beginnt jede Sitzung mit Gebet. Der Präsident erwählt Kapläne für die Armee und Flotte. Präsident Taylor recommandirte während der Cholera 1849 einen allgemeinen Buß- und Bettag, der auch durch's

ganze Land gehalten wurde. Ebenso erlassen die Gouverneure der einzelnen Staaten fast in jedem Jahre die Aufforderung zur religiösen Feier eines allgemeinen Dank- und Bettages. Sind solche Proklamationen auch gewöhnlich in sehr allgemeinen Ausdrücken abgefaßt und bloße Accomodationen an die herkömmliche Sitte, so beurkunden sie doch unzweideutig das Vorhandenseyn des religiösen Volksgeistes, der durch die Trennung von Kirche und Staat keinen Abbruch leidet. Vielmehr muß man sagen, daß das Christenthum gerade darum im amerikanischen Volkskarakter so tief gewurzelt ist, weil es keine polizeiliche Zwangssache, sondern der freien Ueberzeugung überlassen ist.

b) Was die einzelnen Staaten betrifft, so sind in diesen jetzt allerdings die beiden Gebiete ebenfalls getrennt. Das war aber nicht in allen von Anfang an der Fall. Auch ist die Trennung andererseits nicht eine Folge der Unabhängigkeitserklärung von England, wie öfters irrthümlich behauptet wird. In einigen Kolonieen bestand von ihrer ersten Entstehung an Gewissens- und Cultusfreiheit, nämlich in Maryland, gegründet 1634 von dem katholischen Lord Baltimore, zunächst als ein Asyl für bedrückte englische Katholiken; in Rhode-Island, zuerst angesiedelt 1636 von dem baptistischen Prediger Roger Williams, der wegen seiner Ansichten über die Taufe aus Massachusetts vertrieben wurde; und in Pennsylvanien, welches 1680 von dem Quäker William Penn von der englischen Krone für eine Schuldforderung acquirirt und eine Heimath für seine verfolgten Glaubensbrüder, aber bald auch für lutherische, reformirte, bischöfliche und andere Christen wurde. Diese drei Männer sind daher die ersten Vertreter des christlichen Toleranzprinzipes auf amerikanischem Boden. Bei allen aber ruhte dasselbe — und dieß ist wohl zu merken — nicht auf vagen, philosophischen Theorien, noch weniger auf religiösem Indifferentismus, wie die Toleranz des 18ten Jahrhunderts, besonders der französischen Encyklopädisten, sondern auf bitterer persönlicher Erfahrung der Intoleranz und auf praktischem Bedürfniß; auch war sie auf die verschiedenen Formen des christlichen Bekenntnisses beschränkt und schloß den Unglauben und die Blasphemie (die Constitution von Rhode-Island außerdem auch den Romanismus) vom Genusse der bürgerlichen Rechte aus. In den anderen und zwar gerade in den ältesten Kolonieen dagegen waren Staat und Kirche anfangs eng mit einander verbunden. In Massachusetts und den übrigen Kolonien von Neu-England, mit Ausnahme von Rhode-Island, war der puritanische Congregationalismus die Staatsreligion und machte nach jüdisch-theokratischen Grundsätzen die bürgerlichen Rechte von einem bestimmten religiösen Bekenntnisse abhängig. Daher er nicht nur die römische Kirche, als die Synagoge des Satans, gänzlich ausschloß, sondern auch gegen protestantische Dissenters bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts mit fast noch größerer Strenge verfuhr, als die bischöfliche Staatskirche von Alt-England. Eifer für das lautere Christenthum war in den Augen dieser strengen Puritaner unzertrennlich von kräftigen Maßregeln gegen alle Irrlehrer, und die allerdings schon damals in ihrer Mitte aufkeimenden Toleranzideen wurden als ein seelengefährlicher Indifferentismus und Libertinismus, als ein ehebrecherisches Liebäugeln mit dem Satan und mit der Lüge heftig bekämpft. Thomas Dudley, einer der Hauptvertreter der consequenten Orthodoxie in Massachusetts (gestorben 1653), hat in einigen karakteristischen Versen die Toleranz scharf gegeißelt.

Demgemäß wurden Roger Williams und andere Baptisten, sowie die Anhänger der antinomistischen Anna Hutchinson, aus Massachusetts verbannt. Die Quäker, die übrigens freilich bei ihrem ersten Auftreten in Neu-England zwischen 1658 und 1660 einen maßlosen Fanatismus kund gaben, vor Gericht, in Kirchen und auf Straßen von Boston und Salem (eine Quäkerin, Namens Deborah Wilson, sogar in puris naturalibus) ihren Weheruf gegen alle geistliche und weltliche Obrigkeit riefen und mit ungestümem Eifer Verfolgung und Märtyrthum provozirten, wurden mit öffentlicher Auspeitschung, Abschneidung der Ohren, Durchbohren der Zunge und zuletzt sogar (nach einem Beschlusse von zwölf gegen eilf Stimmen in der bostoner Legislatur) mit dem Henkertode bestraft. Vier solcher Fanatiker, darunter eine Frau, die schon früher als Antinomistin verbannt

worden war und sich jetzt eigenwillig in's Märtyrthum stürzte, büßten mit dem Leben, 1660. Die meisten aber kamen mit körperlicher Züchtigung, Verstümmelung und Gefängniß davon. Es muß übrigens bemerkt werden, daß die öffentliche Stimme sich schon damals gegen diese Hinrichtungen erklärte, so daß die Regierung für nöthig fand, sich in einer offiziellen Schrift durch Berufung auf viele alttestamentliche Stellen und die Gesetze Englands gegen die römische Kirche zu rechtfertigen. Die Quäker fanden einstweilen ein Asyl in Rhode-Island und später in ihren eigenen Kolonien von Pennsylvanien, wo sie ruhige, arbeitsame und liebesthätige Bürger wurden. Nach und nach wurden die strengen Gesetze gegen Andersdenkende in Neu-England ermäßigt. Doch wurde das Band zwischen Kirche und Staat in Connecticut erst 1816 und in Massachusetts erst 1833 vollständig gelöst.

In Virginien und anderen südlichen Staaten war die englisch-bischöfliche Kirche die Staatskirche, und alle übrigen Religionsgesellschaften litten unter dem Drucke der englischen Strafgesetze gegen die Dissenters. Dessenungeachtet mehrte sich die Zahl der Letzteren, besonders der Baptisten, Presbyterianer und Quäker und später der Methodisten.

Von diesen Dissenters ging auch der erste Anstoß zur Auflösung des Bandes von Kirche und Staat in Virginien aus. Nach der Unabhängigkeitserklärung von 1776, und zum Theil schon vorher, sandten nämlich die Presbyterianer und Baptisten Petitionen an die General Assembly, d. h. die gesetzgebende Versammlung der Kolonie Virginien, für allgemeine Religionsfreiheit. Sie fanden heftigen Widerstand, aber auch eifrige Vertheidiger, besonders an dem berühmten Staatsmann, Thomas Jefferson, dem Verfasser der Unabhängigkeitserklärung und dritten Präsidenten der vereinigten Staaten. Er war ein Schüler Voltaire's und vertheidigte die Religionsfreiheit nicht aus Sympathie mit den Dissenters oder im Interesse des Christenthums, wie diese, sondern aus religiösem Indifferentismus und in dem Sinne einer Gleichstellung des totalen Unglaubens mit allen möglichen nicht-christlichen sowohl als christlichen Religionen und Sekten. Durch die vereinten Bemühungen der Dissenters, der liberalen Episkopalisten und des ungläubigen Jefferson wurde im Dezember 1776 und in vollständigerem Maße 1779, 1785 und in dem folgenden Jahrzehent das Prinzip der allgemeinen Gewissens- und Cultusfreiheit in der Legislatur von Virginien durchgesetzt. (Siehe Semple's, History of the Baptists in Virginia, p. 25 ff. 62. Burk's, Hist. of Virginia, p. 59. Jefferson's Writings. Bd. 1. p. 44. Hawk's Contributions to the Ecclesiastical History of the United States. Bd. 1. Protestant Episcopal Church in Virginia. p. 150 ff.)

Ebenso wurde bald nach dem Schlusse des Freiheitskrieges und der Adoption der Constitution der vereinigten Staaten die Verbindung der weltlichen und geistlichen Macht in Maryland, New-York, Süd-Carolina und den anderen Kolonieen, wo die englisch-bischöfliche Kirche die bevorzugte Staatskirche war, aufgelöst und allgemeine Religionsfreiheit proklamirt. Am langsamsten und nur allmählich ging es in Neu-England, wo der Puritanismus tief in der großen Masse der Bevölkerung gewurzelt war. Gegenwärtig ruht in allen Staaten die Religion auf dem Freiwilligkeitsprinzip, und die bürgerlichen und politischen Rechte sind vom religiösen Bekenntniß durchaus unabhängig. Bloß im Mormonengebiete Utah sind Religion und Politik auf's Engste verbunden, und dieß wird vielleicht bald Schwierigkeiten bereiten, wenn das Gebiet einmal hinlänglich bevölkert ist, um Aufnahme in den amerikan. Staatenbund beanspruchen zu können, (bisher ist Utah ein bloßes Territorium unter der Oberhoheit der Allgemeinen Regierung in Washington), zumal da die amerikanische Toleranz bei den Mormonen wegen ihrer Polygamie und anderen der öffentlichen Sitte widersprechenden Eigenthümlichkeiten ein Ende hat.

3. Das Freiwilligkeitssystem ist die natürliche Folge dieser Trennung von Kirche und Staat. Hiernach fällt aller Tauf- und Confirmationszwang weg, und die Religion ist dem freien Ermessen und Entschlusse des Einzelnen überlassen. Daher gibt es in Amerika Tausende von Erwachsenen, die gar nicht getauft sind, aber verhältniß-

mäßig doch wenige, welche sich von allem Kirchenbesuch und allen Beiträgen für religiöse Zwecke fern halten. Dadurch wird der gefährliche Irrthum begünstigt, als ob man im Grunde an allen Segnungen des Christenthums ohne regelmäßige Verbindung mit der sichtbaren Kirche und Genuß der heiligen Sakramente Theil haben könne. Doch sind andererseits solche ungetaufte Kirchengänger und Kirchenunterstützer kein so großer Widerspruch, als die ebenso großen, wo nicht größeren Massen von getauften Heiden in den europäischen Staatskirchen. Auch muß man zugeben, daß alle treuen und kirchlich gesinnten amerikanischen Prediger ihren Zuhörern die große Wichtigkeit und Nothwendigkeit einer Unterwerfung unter die Ordnungen Gottes mit großem Ernst und Nachdruck um so mehr an's Herz legen, als diese Pflicht vom Staate, als gar nicht in seine Sphäre gehörig, gänzlich ignorirt wird. Während es nun aber jedem Amerikaner frei steht, ob er sich der Kirche Christi und welcher von den verschiedenen Zweigen derselben anschließen will, so wird dann auch andererseits, wenn er sich einmal zu diesem Schritte entschlossen hat, von ihm eine gewissenhafte Erfüllung der übernommenen kirchlichen Verpflichtungen gefordert und es findet sich daher innerhalb der einzelnen Benennungen weit weniger falsche Freiheit und mehr Disziplin, als in den Staatskirchen. Bei mehreren Sekten steht diese heilsame Zucht in Verbindung mit dogmatischer Beschränktheit und skrupulöser Engherzigkeit. Ueberhaupt bewegt sich die theologische Wissenschaft in Amerika bei weitem nicht so frei, als z. B. in Deutschland und fließt in den engen Kanälen des Denominationalismus und der Sektirerei einher. Dafür ist sie andererseits weit mehr orthodox, erbaulich und für das praktisch kirchliche Leben berechnet, mit dem sie in enger naturgemäßer Verbindung steht. Uebrigens kommt in neuerer Zeit zum Theil gerade durch Verbindung mit deutscher Wissenschaft immer mehr Leben und Bewegung in sie hinein.

Während also auf der einen Seite das kirchlich-religiöse Leben im Allgemeinen viel freier und ungebundener in Amerika ist als in Europa, so ist es auf der andern Seite innerhalb der einzelnen Religionsgemeinschaften schärfer abgegrenzt und umzäunt, als in den die ganze Bevölkerung eines Landes umfassenden Staatskirchen, auch mit einer bedeutenden Quantität von religiösem Fanatismus gepaart, wozu der ernste und erregbare amerikanische Nationalgeist viel natürliche Neigung hat. Diesen scheinbaren Widerspruch darf man nie aus dem Auge verlieren, wenn man das kirchliche Leben des Landes gehörig verstehen will.

Sodann folgt aus jener Trennung nothwendig auch das Wegfallen aller Staatsunterstützung und Staatsabgaben für religiöse Zwecke (mit Ausnahme der wenigen oben berührten Fälle für die Armee und Flotte und für die Gefängnisse, deren Seelsorger aus der Staatskasse besoldet werden). Die Kirche ist mithin für die Erhaltung und Förderung ihrer Anstalten und Operationen gänzlich, wie in den ersten drei Jahrhunderten, auf die freiwilligen Opfer ihrer Glieder und Freunde angewiesen. Dieß ist es, was man das voluntary principle im eigentlichen Sinne nennt, wie es auch bei den Dissenters in England, in der freien presbyterianischen Kirche von Schottland und in der freien reformirten Kirche des Kantons Waadt herrscht, in Staatskirchen dagegen bloß ausnahmsweise, wie bei dem Missionswesen und den freien Vereinen, in Anwendung kommt. Zwar gibt es in den vereinigten Staaten allerdings auch einzelne Gemeinden (wie die bischöfliche Trinity Church, die holländisch-reformirte Collegiate Church, die presbyterianische Brick Church, sämmtlich in der Stadt New-York), welche von älteren Zeiten her bedeutende liegende Güter und sonstige Hülfsquellen haben. Auch sind die meisten Predigerseminare und andere von der Kirche gegründete, wissenschaftliche Anstalten ganz oder theilweise fundirt. Aber diese Stiftungen selbst rühren meist nicht von Staatsbehörden, sondern von Privatpersonen her und bilden die Ausnahme. Die große Masse der Geistlichen hängt durchaus von regelmäßigen Beiträgen der Kirchengänger oder von dem Ertrage der Stuhlrente ab. Diese Beiträge belaufen sich für den Einzelnen, je nach den Vermögensumständen und dem Grade der Freigebigkeit, von

einem bis auf 500 Dollars jährlich, wozu dann noch eine Anzahl von Collekten für besondere wohlthätige Zwecke und Anstalten, wie Bibel-, Traktat- und Missionswesen, die afrikanische Kolonisationsgesellschaft, die Seminare und Collegien ꝛc. kommen. Es gehört zum guten Tone, etwas zur Erhaltung und Förderung des Christenthums beizutragen. Die durchschnittliche Besoldung der Geistlichen in den vereinigten Staaten beläuft sich auf 500 Dollars, die der theologischen Professoren auf 1000 Dollars. Die höchste Predigerbesoldung ist meines Wissens 6000 Dollars, wozu bisweilen noch reichliche Geschenke kommen. So sind neulich zwei Beispiele in Philadelphia vorgekommen, wo presbyterianische Gemeinden ihren Predigern einen Beitrag von 10000 Dollars zum Ankauf eines stattlichen Hauses schenkten. Accidentien, außer für Trauungen, sind in englisch-protestantischen Gemeinden nicht gebräuchlich, weil sie den heiligen Handlungen der Taufe, Confirmation, Beerdigung ꝛc. einen handwerksmäßigen und lohnsüchtigen Karakter aufzudrücken scheinen. In den meisten deutschen und römisch-katholischen Gemeinden dagegen ist die alte Sitte beibehalten und bildet nicht selten eine Hauptquelle der Einnahme. Ganz falsch ist die in europäischen Blättern zuweilen erhobene Beschuldigung, daß in Amerika die Prediger bloß für einen bestimmten Termin gemiethet werden, wie ein Lohndiener. Das kommt wohl bisweilen in independenten Gemeinden, oder vielmehr in zusammengelaufenen Haufen deutscher Nationalisten vor, wird aber in keiner respektabeln Kirchengemeinschaft geduldet. Auch ist es eine Verläumdung, die amerikanischen Prediger einer sklavischen Abhängigkeit von ihren Gemeinden zu zeihen; vielmehr wird ein Geistlicher im Allgemeinen in demselben Grade geschätzt, in welchem er als ein ächter Diener Christi ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit und im steten Bewußtseyn seiner hohen Verantwortlichkeit für die ihm anvertrauten unsterblichen Seelen seine Pflicht thut.

Das Freiwilligkeitssystem führt allerlei Plackereien und Unannehmlichkeiten, besonders in neuen Emigrantengemeinden mit sich, die noch an das europäische Bevormundungs- und Versorgungssystem gewöhnt sind, und ladet den Synoden und anderen kirchlichen Versammlungen eine ganze Masse höchst unerbaulicher finanzieller Geschäfte auf. Allein es weckt auch auf der anderen Seite eine ungemeine individuelle Thätigkeit und Freigebigkeit und erhöht die Theilnahme der Geber an allen kirchlichen Angelegenheiten, so daß man hier im guten Sinne das Wort anwenden kann: wo ihr Schatz ist, da ist auch ihr Herz. Dieß zeigt sich thatsächlich in der Masse von Kirchen, Geistlichen, kirchlich-religiösen Gesellschaften und Anstalten, die jährlich vom Publikum erhalten werden oder neu in's Leben treten. Nach dem Censusbericht von 1850 gab es in den vereinigten Staaten 38183 kirchliche Gebäude zu einem Werthe von ungefähr 87,446371 Dollars und mit Sitzen für 14,270139 Personen, also für mehr als die Hälfte der Bevölkerung, welche damals sich auf 23,191876 Seelen belief. Dasselbe Dokument schätzt die Zahl der Geistlichen auf 26842, wobei die sogenannten „laical preachers" oder Laienprediger, deren es unter den Methodisten allein nicht weniger als 8500 gibt, nicht mitgezählt sind. Man rechnet, daß im Durchschnitt wenigstens ein Prediger auf 1000 (nach Baird auf 900) Seelen komme. Aber freilich findet da ein großes Mißverhältniß statt. Im Allgemeinen sind die Irländer und Deutschen am sparsamsten mit Predigern versorgt, weil die Zunahme der geistlichen Kräfte mit der riesenhaften Einwanderung von Irland und Deutschland nicht Schritt halten kann. Dr. Baird, der sich viel mit religiöser Statistik abgibt, berechnet (State and Prospects of Religion in America, p. 53), daß das Volk der vereinigten Staaten im Jahre 1854 wenigstens 25 Millionen Dollars zur Erhaltung und Förderung des Christenthums im In- und Auslande auf diesem freiwilligen Wege beigesteuert habe. Freilich darf man dabei nicht vergessen, daß auch der durchschnittliche Wohlstand und der Verdienst hier größer ist, als in irgend einem anderen Lande, und daß man daher von diesen Thatsachen nicht ohne Weiteres zu einem Schlusse auf deutsche, etwa württembergische oder badische Verhältnisse berechtigt ist.

Jedenfalls aber ist dieses freie, sich selbst regierende und selbst erhaltende Christenthum und Kirchenthum die am meisten karakteristische Erscheinung und der Ruhm der vereinigten Staaten und bildet ein neues Blatt in der Kirchengeschichte. Selbst wenn man es bloß als ein temporäres Experiment auffaßt, so kann man dem Freiwilligkeitssystem eine imposante Großartigkeit in seinem bisherigen Wirken unmöglich abstreiten, und seinen Einseitigkeiten und Schwächen lassen sich ebenso schreiende Uebel im continentaleuropäischen Staatskirchensystem gegenüberstellen.

4. Das Sektenwesen. Da in den vereinigten Staaten alle christlichen Religionsgemeinschaften dem Staate gegenüber auf gleichem Fuße der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit stehen, so fällt eigentlich der rechtliche (nicht der theologische) Unterschied zwischen Kirche und Sekte weg. Wo es keine Staatskirche gibt, da gibt es auch keine Dissenters vor dem Gesetz. Nicht selten finden sich in einer kleinen amerikanischen Stadt von 2 bis 3000 Einwohnern ein halbes Dutzend Gemeinden und Geistliche, die ebenso vielen Confessionen oder, wie man sich statt dessen hier gewöhnlich ausdrückt, Benennungen (denominations) angehören. Die letztere Bezeichnung ist insofern treffend, als der Unterschied häufig mehr im Namen und zufälligen Aeußerlichkeiten, als in irgend einem wesentlichen Lehr- oder Lebenspunkte besteht. Mit diesem Sektenwesen hängt eine Masse von edler und unedler Rivalität, Neid, Eifersucht, Zank, Intoleranz, Vorurtheil, Bigotterie, Fanatismus, vielfache Unredlichkeit und Heuchelei zusammen. Auf den fremden Beobachter macht das kirchlich-religiöse Leben Amerika's zuerst gewöhnlich den Eindruck eines bunten Gewirres, einer endlosen Confusion und eines fortwährenden Glaubenskrieges. In demselben Grade, in welchem man von der wesentlichen Einheit der Kirche und dem königlichen Gesetz der Liebe durchdrungen ist, kann man in dem Confessions- und Sektenwirrwar nur einen unbefriedigenden Uebergangszustand nicht zu römischer Einerleiheit, aber zu einer ächt evangelischen Katholizität, zu einer höheren lebensvollen Harmonie aller Glieder des Leibes Christi sehen, die indeß freilich nicht auf dem Wege des äußeren Staatszwanges, sondern nur durch eine freie, von innen ausgehende Entwickelung der Geschichte zu erzielen ist und wohl erst mit der herrlichen Wiederkunft des großen Erzhirten aller Erlösten eintreten wird. (Vergl. darüber Dr. Nevin's Schrift über „Antichrist“ und seinen Aufsatz über den Sektengeist in den „Studien und Kritiken“ für 1849, Heft 4, wo die Schattenseite des amerikanischen Christenthums einer tiefgehenden Kritik unterworfen wird.)

Auf der anderen Seite aber muß man bedenken, einmal daß die große Zahl der Denominationen in dem gegenwärtigen Zustand des Landes eine relative Nothwendigkeit ist und unter Gottes Leitung viel zur Vermehrung der christlichen Lebenskraft und Thätigkeit beiträgt; sodann daß alle leitenden Kirchengemeinschaften, nach denen man den religiösen Karakter des Landes beurtheilen muß, nämlich die Puritaner, Presbyterianer, Episkopalisten, Methodisten und Baptisten in den Fundamentalartikeln des Evangeliums, besonders in einer unbedingten Verehrung der Bibel und des Sonntags, im Glauben an die Gottheit Christi und die Versöhnung durch seinen Opfertod und im ernsten Dringen auf Buße, Bekehrung und Heiligung wesentlich übereinstimmen und in gewissen wichtigen Unternehmungen, wie der Bibel- und Traktatverbreitung, dem Missionswesen, der Sonntagsschulunion und der afrikanischen Kolonisation auch äußerlich zusammenwirken, sehr häufig gegenseitig die Kanzeln wechseln und theilweise ihre Synodalkörper beschicken; drittens, daß in Amerika fast nur Differenzen zur Reife und äußeren Darstellung kommen, welche in allen protestantischen Staatskirchen Europa's, besonders in Deutschland, theoretisch vorhanden sind und dort eine ebenso große Confusion theologischer Schulen in einer und derselben äußeren Gemeinschaft verursachen. In der evangelischen Staatskirche von Preußen oder Sachsen oder Württemberg z. B. finden sich viel größere und unversöhnlichere dogmatische und religiöse Gegensätze, als in irgend einer amerikanischen Sekte, während Rationalisten und Pantheisten, die in Deutschland noch vor wenigen Jahren einflußreiche Kanzeln und Lehrstühle behaupteten und zum Theil noch inne haben,

in den vereinigten Staaten nicht einmal von Unitariern und Universalisten würden geduldet werden. Ueberhaupt besteht im Grunde die Eigenthümlichkeit Amerika's in dieser Hinsicht nicht sowohl darin, daß es neue Sekten von Bedeutung darbietet, sondern daß es der Sammelplatz aller älteren Kirchen und Sekten der europäischen Christenheit auf der Basis bürgerlicher Gleichberechtigung ist. Gerade die stärksten und einflußreichsten Benennungen haben sämmtlich in Europa, besonders in England (wo es fast ebenso viele Sekten gibt als hier) ihre Wurzeln und halten in manchen Fällen sogar zäher an ihren ursprünglichen Bekenntnissen, als die entsprechenden Mutterkirchen. Was aber in der alten Welt über mehrere Länder und Nationen zerstreut ist, das findet sich in der neuen in unmittelbarer Berührung, in gegenseitiger Anziehung und Abstoßung. Es sind hier alle Zweige der Christenheit repräsentirt mit alleiniger Ausnahme der orientalischen Kirchen. Darum ist auch hier das Material für die umfassendste Union vorhanden. Allein an eine Verwirklichung derselben ist nicht zu denken, bis die verschiedenen Denominationen ihre eigenthümliche Aufgabe erfüllt haben. Das Prinzip der Spaltung muß zuerst sein naturgemäßes Ende erreichen. Die gegenwärtige Zersplitterung der evangelischen Kirche ist eine einseitige Entwickelung des protestantischen Prinzips der religiösen Subjektivität, die aber von der Vorsehung der Vermehrung des individuellen Christenthums und der Anbahnung einer freien geist-leiblichen Vereinigung aller wahren Gläubigen dienstbar gemacht wird. So zahlreich die Gebrechen des amerikanischen Kirchenthums und Sektenthums sind, so wird es sich doch schwerlich läugnen lassen, daß es in den vereinigten Staaten verhältnißmäßig mehr bekehrte, für das Christenthum lebendig interessirte Menschen gibt als in irgend einem Lande der Welt, außer etwa in Schottland.

5. Was nun die einzelnen Kirchengemeinschaften betrifft, so können wir uns unmöglich auf eine ausführlichere Schilderung auch nur der wichtigsten derselben einlassen. Auch ist dieß um so weniger nöthig, da diese Encyklopädie besondere Artikel über Puritaner, Presbyterianer, Methodisten, Mormonen 2c. bringt. Einige Winke zur Orientirung müssen daher genügen.

In den meisten amerikanischen Kirchen, besonders denen, welche mit dem puritanischen Prinzip in näherer oder entfernterer Berührung stehen, wird ein strenger Unterschied zwischen Gemeinde und Kirche gemacht. Zur ersten gehören alle Kirchengänger, getaufte und ungetaufte, zur zweiten bloß die communizirenden Mitglieder, bei denen immer nicht bloß Taufe, sondern auch subjektive Bekehrung und Wiedergeburt und ein offener Austritt aus der Welt vorausgesetzt wird. Die Episkopalisten, Lutheraner und besonders die Katholiken nehmen es damit nicht so genau und legen dafür größeres Gewicht auf die Bedeutung der Taufe, als des Einführungsmittels in die Gemeinschaft der Kirche und in den Genuß ihrer Privilegien. Daher darf man die Stärke der verschiedenen Sekten nicht bloß nach der Zahl der communizirenden Glieder berechnen. Nach mehr oder weniger zuverlässigen Angaben kann man annehmen, daß von der Gesammtbevölkerung der vereinigten Staaten, die sich jetzt (1857) auf etwa 28 Millionen beläuft, 19 Millionen unter dem Einflusse der verschiedenen Zweige des evangelischen oder orthodoxen Protestantismus, 4 bis 6 Millionen unter dem Einflusse des römischen Katholizismus, der Rest unter dem Einflusse unkirchlicher und häretischer Sekten stehen. Wir wollen hier eine Uebersicht der wichtigsten Gemeinschaften nach den statistischen Berichten von 1855 und 1856 zusammenstellen:

Die Methodisten zählen 14000 Kirchen, 8740 Geistliche, 1,593794 communizirende Glieder, 5,500000 nominelle Glieder;

die Baptisten zählen 14070 Kirchen, 9476 Geistliche, 1,322469 communizirende Glieder, 5,000000 nominelle Glieder;

die Presbyterianer zählen 8116 Kirchen, 6145 Geistliche, 716318 communizirende Glieder, 3,500000 nominelle Glieder;

die Congregationalisten zählen 2450 Kirchen, 2327 Geistliche, 210000 communizirende Glieder, 2,000000 nominelle Glieder;

die Episkopalisten zählen 1300 Kirchen, 1714 Geistliche, 105350 communizirende Glieder, 1,000000 nominelle Glieder;

die Lutheraner zählen 1900 Kirchen, 1000 Geistliche, 225000 communizirende Glieder, 750000 nominelle Glieder;

die römischen Katholiken zählen 1910 Kirchen, 1780 Geistliche, 2,000000 communizirende Glieder; 5,000000 nominelle Glieder.

In numerischer Hinsicht sind also die Methodisten und die Baptisten die beiden stärksten Kirchengemeinschaften. Die Ersteren sind aber seit 1844 in eine nördliche und südliche Hälfte getrennt, welche wegen der Sklaverei keine Gemeinschaft mit einander haben, obwohl sie sonst in Lehre, Cultus und Verfassung ganz übereinstimmen. Die verschiedenen Sekten der Baptisten differiren unter sich weit mehr, besonders die calvinistischen und die arminianischen Baptisten und die Campbelliten. Zunächst kommen in numerischer Stärke die Presbyterianer, wozu aber in obiger Uebersicht die alte und neue Schule, die kleineren schottischen Secedergemeinschaften, sowie die holländisch-reformirte und die deutsch-reformirte Kirche gezählt sind.

Blicken wir auf das Alter, so stellt sich die Sache anders. Die bischöfliche Kirche ist im ursprünglichen Gebiete der vereinigten Staaten die älteste und datirt von der Ansiedelung Virginiens 1606; die holländisch-reformirte Kirche seit der Ansiedlung von New-York oder wie es damals hieß Neu-Amsterdam 1607; die orthodox-congregationalistische oder puritanische Kirche von der Ankunft der Pilgerväter in Massachusetts 1620; die römisch-katholische Kirche von der Ansiedelung Marylands durch Lord Baltimore 1634. Die Quäker wurden durch William Penn 1681 in Pennsylvanien angesiedelt. Der Ursprung der Baptisten geht zurück auf Roger Williams, der 1630 wegen baptistischer und anderer Grundsätze aus Massachusetts verbannt wurde. Die presbyterianische Kirche datirt vom Anfang des 18ten, die lutherische und reformirte Kirche, als eine synodal-organisirte Körperschaft, von der Mitte des 18ten Jahrhunderts.

Hinsichtlich des intellektuellen und sittlich-religiösen Einflusses muß man den Puritanern und Presbyterianern den Vorrang zugestehen. Sie haben bis jetzt so ziemlich die Theologie und das religiöse Leben Amerika's beherrscht. Sie bewegen sich besonders in den gebildeten Mittelklassen, während die Episkopalisten in der vornehmen Welt der großen Städte, die Methodisten und Baptisten in der Masse des niederen Volkes und in den neuen Staaten am meisten Eingang und Anklang finden. Die deutschen Kirchen haben ihr Arbeitsfeld unter den wohlhabenden Bauern der mittleren Staaten von Pennsylvanien bis Iowa.

Alle diese Kirchengemeinschaften stammen, wie schon bemerkt, aus Europa, besonders aus Großbritannien, haben aber durch die Uebersiedelung wesentliche Modifikationen durchgemacht, denen sich selbst der Romanismus nicht ganz entziehen kann. Denn der amerikanische Nationalgeist assimilirt sich alle fremden Elemente mit unwiderstehlicher Gewalt. Bei den deutschen Kirchen ist die Uebersiedelung zugleich schon in der zweiten und sicher in der dritten Generation ein Wechsel der Sprache und der Sitte. Uebrigens sind dieselben seit einigen Jahren zum Bewußtseyn ihrer eigenthümlichen Aufgabe erwacht und fangen an, in dem amerikanischen Bildungsprozeß, vor Allem in den mittleren Staaten, eine selbständige Rolle zu spielen, aber nur in dem Grade, in welchem sie selbst zuvor amerikanisirt sind. Sie eignen sich durch ihre Stellung besonders zu Vermittlern zwischen dem europäisch-deutschen und dem anglo-amerikanischen Christenthum und Kirchenthum.

In Bezug auf Theologie stehen die Presbyterianer, Puritaner und die Mehrzahl der Baptisten auf Seiten des Calvinismus. Ihm gegenüber stehen die Methodisten, die free-will Baptists und die Neulutheraner als Vertreter des Arminianismus. Einen vermittelnden Standpunkt nehmen hierin die bischöfliche und die deutsch-reformirte Kirche ein. Neuerdings macht sich der Einfluß der neueren evangelischen Theologie Deutschlands immer mehr geltend. Neander's Kirchengesch. und Olshausen's Bibl. Commentar

sind in englischen Uebersetzungen weiter verbreitet, als im deutschen Original und finden in Amerika mehr Leser als in England.

Sehen wir auf das Kirchenregiment, so vertheilen sich die protestantischen Benennungen unter drei Verfassungsformen, die presbyterianische (Presbyterianer, Holländisch-Reformirte, Deutsch-Reformirte und theilweise auch die Lutheraner), die congregationalistische oder independente (Congregationalisten, Baptisten, Unitarier) und die bischöfliche (Episkopalisten, Methodisten, Herrnhuter).

Auf dem Gebiete des Cultus stimmen die Presbyterianer, Congregationalisten, Baptisten und Methodisten im Grundsatze puritanischer Einfachheit und Nüchternheit überein, während die Episkopalisten und die deutschen Kirchengemeinschaften das sakramentale und liturgische Element mehr zu seinem Rechte bringen.

Am ungünstigsten ist gewissermaßen die Stellung der römisch-katholischen Kirche trotz des großen Vortheils, welchen ihre compakte Einheit in Lehre, Cultus und Verfassung der protestantischen Zersplitterung gegenüber gewährt. Zwar tritt ihr von Seiten des Staates kein Hinderniß entgegen, wie das selbst in vielen katholischen Ländern Europa's der Fall ist. Statt dessen aber, hat sie einen viel mächtigeren Gegner an dem Nationalgeist, der durch und durch protestantisch und, man kann sagen, überwiegend calvinistisch und puritanisch ist. Denn der Protestantismus hat sich in Nordamerika nicht bloß als religiöses, sondern mehr als irgendwo zugleich als soziales und politisches Prinzip ausgebildet. Die römische Kirche vermag daher, obwohl sie in den letzten 20 Jahren sich bedeutend ausgedehnt und ungewöhnliche Anstrengungen gemacht hat, nicht Schritt zu halten mit der massenhaften Einwanderung katholischer Irländer und Deutscher. Auch die neulichen Uebertritte des Philosophen Brownson und anderer bedeutender Individuen, besonders aus den Reihen der puseyitisch gefärbten Geistlichen der bischöflichen Kirche sind bloß wie Tropfen im Eimer.

Dem eigentlichen Unglauben ist es bisher noch nicht gelungen, sich in Amerika kirchlich zu organisiren und eine irgend respektable Stellung in der Gesellschaft zu behaupten. Denn der Nationalgeist ist durchaus religiös und sieht im Christenthum die einzig sichere Stütze auch der bürgerlichen Freiheit und nationalen Wohlfahrt. Selbst die Unitarier, die in Massachusetts unter den gebildetsten Ständen zahlreich sind und die Universität Cambridge controliren, sind keine Rationalisten im deutschen Sinne des Wortes, sondern, wenn man so will, rationale Supranaturalisten und wollen solche Männer, wie Theodor Parker und Ralph W. Emerson, nicht in ihrer Gemeinschaft dulden. Der dem Evangelium feindselige Geist wirft sich hier mehr auf praktische als auf theoretische Bahnen und rennt und jagt nach Reichthum und politischem Einfluß.

Eine ganz abnorme Erscheinung ist der Mormonismus, der nur insofern zur Kirchengeschichte gehört, als auch der Gnostizismus und Manichäismus darin eine Stelle hat. Dieser moderne Muhammedanismus ist zwar ein ächt amerikanisches Gewächs, wird aber hier allgemein als eine Giftpflanze angesehen. Vom Volke verabscheut und verfolgt, hat er sich einstweilen in dem entlegenen Territorium Utah eine Bergfeste geschaffen und bereitet sich dort in Verbindung mit den feindseligen Indianern zu einem förmlichen Kriege gegen die tödtlich gehaßte Regierung der vereinigten Staaten vor (s. d. Artikel Mormonismus). Das Auffallendste aber ist, daß dieser dämonische Betrug in Europa, besonders in England und Skandinavien, mehr Aufsehen erregt und mehr Anhänger gewinnt, als in dem Lande seiner Geburt. Er ist der kolossalste Humbug, den Amerika produzirt hat, und doch bildet er sonst gegen das amerikanische Leben einen absoluten Gegensatz. Sein despotisches Regiment widerspricht dem republikanischen Prinzip, seine Vereinigung von Religion und Politik der amerikanischen Trennung beider Gebiete, seine Vielweiberei der tiefgewurzelten Achtung vor dem weiblichen Geschlecht, das nirgends höher steht, als in den vereinigten Staaten. Einige politische Blätter verhandeln ernstlich die Frage, ob nicht bereits die Zeit gekommen sey, einen Vernichtungskrieg gegen diese unversöhnlichen Grenzfeinde zu unternehmen. Die Sache muß in den nächsten

Jahren zur Entscheidung kommen, da Utah bald die gesetzliche Zahl von 60000 Einwohnern hat, um beim Congreß um Aufnahme in die Union als selbständiger Staat anzuklopfen. Seit dem Herbst 1857 steht die Regierung der vereinigten Staaten in förmlichem Kriege mit ihnen.

Man lasse sich ja nicht von den häufigen amerikanischen Sektenlisten imponiren, die ohne nähere Erklärung nothwendig irre führen müssen. Welche abenteuerliche Vorstellungen man sich manchmal in Europa über das amerikanische Sektenwesen macht, zeigt unter Anderem ein langer Artikel über Amerika in dem Ergänzungsbande des gelehrten römisch-katholischen Kirchenlexikons, Freiburg 1854, S. 49 f. Da werden als gleichbedeutend neben den leitenden protestantischen Kirchengemeinschaften mehrere Sekten aufgeführt, die in Amerika kaum dem Namen nach bekannt sind und deren Existenz sich höchstens auf die Privatmeinungen einiger verschrobener Köpfe beschränkt, an denen es zu allen Zeiten, auch in der römischen Kirche, nicht gemangelt hat. Da lesen wir unter Anderem zum ersten Male in unserem Leben von Bethlehemitanern (vielleicht sind die Herrnhuter in dem pennsylvanischen Städtchen Bethlehem gemeint), Sioniten (es gibt überall „Zionskirchen" unter allen Denominationen), Bryaniten (welche sich auf Grund von Matth. 5, 29. freiwillig das rechte Ohr abschneiden sollen!), Ranters des rechten Arms, Latitudinariern, Tabernakulisten (vielleicht die Besucher der religiösen Jahresfeste in dem jetzt nicht mehr existirenden Tabernacle in New-York, dem amerikanischen Exeter Hall!), Bibelchristen (die bloß Wasser trinken und Pflanzennahrung genießen sollen) und Atheisten. Bei den Letzteren und den Mormonen verweilt der Verfasser des erwähnten Artikels am längsten und schließt dann seine Karrikatur mit der Bemerkung: „In ein solches verabscheuungswürdiges Extrem läuft die freie Forschung aus!"

Literatur. Von Werken, welche sich mehr oder weniger über das Gesammtgebiet des amerikanischen Christenthums und Kirchenthums erstrecken, nennen wir Robert Baird, Religion in America; or an account of the origin and present condition of the Evangelical Churches in the United States with notices of the unevangelical denominations. II. Edit. New York 1856 (eine fleißige, aber trockene und farblose Sammlung von historischem Material und statistischen Notizen). Rupp-Weinbrenner, History of all the relig. denominations in the U. St. II. Edit. Harrisburg, Pa. 1848 (wo jede Sekte durch einen ihrer Gründer oder Vertreter, z. B. die Mormonen durch Jo Smith, ihre eigene Geschichte, meist in eulogistischem Style erzählt). Philipp Schaff, Amerika; die politischen, sozialen und kirchlich-religiösen Zustände der vereinigten Staaten von Nordamerika mit besonderer Rücksicht auf die Deutschen. Berlin, 1854. Dasselbe in engl. Uebersetzung. New York, 1855. (Der zweite Theil enthält eine Schilderung der meisten Kirchengemeinschaften.) S. überdieß die zwei nordamerikanischen Berichte in den Verhandlungen des evangel. Bundes von Berlin, 1857. Das berühmte Werk von Toqueville über die Demokratie in Amerika berührt die Religion nur kurz. Die Geschichte der einzelnen Denominationen lernt man am besten aus Monographien kennen, von denen wir Hodge über die Presbyterianer, Bangs über die Methodisten, Hall und Punchard über die Congregationalisten, Backus über die Baptisten, Wilberforce über die Episkopalisten, Hazelius, Schmucker und Mann über die Lutheraner, Meyer und Harbaugh über die Deutsch-Reformirten in Amerika, Gunnison und Olshausen über die Mormonen namhaft machen. Dagegen müssen die vielen englischen und deutschen Reiseberichte über Amerika mit großer Vorsicht benützt werden, da sie häufig bei ganz zufälligen und vorübergehenden Erscheinungen verweilen und selten ein treues Bild von dem religiösen Nationalleben liefern.

Philipp Schaff.

Normaljahr, s. Annus decretorius v. 1624.

Normannen nennt man im Allgemeinen die germanischen Stämme, welche die skandinavische Halbinsel Jütland und die zahlreichen nordischen Inseln bewohnten und

sich um das neunte und zehnte Jahrhundert in Norweger, Schweden und Dänen schieden. Von ihren skandinavischen Wohnsitzen aus machten sie Eroberungszüge nach England, Frankreich und an die Küsten der Nord- und Ostsee, wobei sie meistens aus verschiedenen Stämmen gemischt, bald unter ihrem Collektivnamen, Normannen, bald unter dem der Dänen auftraten. Man glaubt annehmen zu dürfen, daß die Züge nach England mehr von den Dänen, die nach Frankreich mehr von den Norwegern ausgingen. Wir haben es hier nicht mit den in ihrer skandinavischen Heimath gebliebenen Nordmannen, sondern mit den nach Süden ausgewanderten und zum Christenthum bekehrten zu thun. Die Einfälle der Normannen in das Frankenreich finden besonders häufig statt von dem Tode Karl's des Großen an bis in den Anfang des zehnten Jahrhunderts hinein. Die einfallenden Schaaren waren in der Regel noch dem Heidenthum zugethan. Einzelne Fürsten verstanden sich dann wohl mit einer Anzahl ihrer Genossen zur Annahme der Taufe, sowie zur Unterwerfung unter den jeweiligen Frankenkönig, und dieß waren meistens die Bedingungen, unter welchen ihnen ein Stück Landes zum Wohnsitz und den Häuptlingen als Lehen überlassen wurde. Eine der bedeutendsten und folgereichsten Ansiedelungen normännischer Heerschaaren war diejenige, welche im Jahr 912 unter dem norwegischen Fürsten Rollo stattfand. König Karl der Einfältige, die Unmöglichkeit erkennend, dem immer weiteren Umsichgreifen der Heerschaaren Rollo's Einhalt zu thun, soll Rollo die Abtretung eines ausgedehnten Landstrichs an der Nordküste des Reichs und die Hand seiner Tochter Gisla angeboten haben, wenn er von weiterer Verheerung abstehen und den Schutz des Reichs gegen seine Landsleute übernehmen wolle. Rollo nahm mit Zustimmung der Seinen das Anerbieten an, und es wurde in St. Clair an der Epte ein Vertrag geschlossen, wodurch dem Rollo die Nordküste Frankreichs von der Andelle bis zum Meer als Lehen des Königs von Frankreich übergeben wurde. Bald darauf wurde er von dem Erzbischof Franco von Rouen getauft, wobei Herzog Robert von Francien die Pathenstelle übernahm und ihm seinen Namen beilegen ließ. Auch die Leute von Rollo's Gefolge wurden nun getauft und im Christenthum unterrichtet; das abgetretene Land, das nach den neuen Herren Normandie hieß, als Afterlehen unter sie vertheilt. Ein Erzbischof Herwäus von Rheims soll sich besonders um die Bekehrung der damals eingewanderten Normannen verdient gemacht haben. Doch blieben die Normannen in der Mehrzahl noch Heiden, sie werden als solche den christlichen Eingebornen entgegengesetzt und die einzelnen Bekehrungen, die vorkommen, erfolgen meistens nur aus weltlichen Beweggründen, auch finden nicht selten Rückfälle in's Heidenthum statt. Von Rollo selbst wird berichtet, daß er nach seiner Taufe neben einander zu den heidnischen Göttern und zu dem Christengotte gebetet habe. Schon unter dem Sohn und Nachfolger Rollo's finden wir die Normannen ganz französirt, so daß sich sogar der Gebrauch der dänischen Sprache bei ihnen verloren hatte. Mit diesem Aufgeben der angestammten Nationalität war wohl auch eine Befestigung des neuen Glaubens verbunden; von Herzog Wilhelm wird sogar berichtet, er habe den dringenden Wunsch geäußert, seine Würde niederzulegen und in ein Kloster zu gehen. Doch bringen neue Zuzüge aus der skandinavischen Heimath dem jungen Christenthum zuweilen Gefahr, indem die heidnischen Ankömmlinge getaufte Normannen zum Rückfall verleiten. Gleichzeitig mit dem Heereszug Rollo's hatte ein anderer Heereshaufen an der Westküste Frankreichs sich umgetrieben und an der Loiremündung festen Fuß gefaßt; einem Theil dieser Schaar wird 921 die Bretagne und Umgegend von Nantes förmlich abgetreten; die Annahme des Christenthums war wieder die Bedingung der neuen Ansiedelung.

Noch häufiger und ausgedehnter richten sich die normännischen Heerfahrten nach England, wo sich noch früher das Streben nach bleibender Niederlassung und Herrschaft bemerklich macht. Schon im Jahre 787 wird ein Einfall der Normannen erwähnt, und seit dem Jahr 795 kommen sie immer häufiger vor. Wiederholte Treffen, die in den Jahren 832 und 833 zwischen Angelsachsen und Normannen geliefert wurden, lassen schließen, daß es von Seiten der Letzteren nicht mehr bloß auf Küstenplünderung

abgesehen war, sondern sich um feste Niederlassung handelte. Die Schaaren der landenden Normannen mehrten sich, und ganz England war wie mit einem Netz von ihnen umsponnen. Auch hier treten die Normannen als Heiden der christlichen, angelsächsischen Bevölkerung entgegen; seit der Mitte des neunten Jahrhunderts finden wir Belehnungen normännischer Führer unter der Bedingung der Annahme des Christenthums. Ein sehr erfolgreicher Angriff der Dänen auf England wurde um's Jahr 867 durch den in der nordischen Heldensage gefeierten Eroberer Ragnar Lodbrog ausgeführt. Nach einer Reihe verheerender Kriege kam Ostanglien 870 ganz in den Besitz der Dänen und wurde ein Mittelpunkt für die Niederlassungen in andern Theilen Englands. Ein Führer, Namens Gudruna, wird König des Landes, und 873 unterwirft sich ein normannischer König, Healfdene, auch Northumbrien. Dem angelsächsischen König Alfred gelang es endlich, einen Vergleich abzuschließen, wornach ungefähr die Hälfte Englands, alles Land nördlich von der Themse, Lea, Ouse und Wätlingasträt in den Besitz der Eindringlinge kam. Dafür sollte der normännische König Gudruna sich taufen lassen und Alfred's Oberhoheit anerkennen. Dem König Alfred wird in englischen Chroniken der Ruhm umfassender Bekehrung des Dänenvolks zugeschrieben; nach nordischen blieb aber Northumberland damals noch ganz heidnisch, und in andern Theilen des normännischen Englands erscheint nur ein Theil der Bevölkerung christlich. Aus einem Vertrag, den der Nachfolger Alfred's, König Edward, mit dem spätern dänischen König Gudrun schloß, geht jedoch hervor, daß das Christenthum schon im Anfang des zehnten Jahrhunderts als Staatsreligion des dänischen Volkes in England angesehen wurde. Strafbestimmungen gegen Rückfälle in das Heidenthum, gegen Zauberei, Satzungen zum Schutz des Kirchenfriedens, Anordnungen über das Halten der Feste und Fasten, der kirchlichen Eheverbote, Entrichtung der kirchlichen Gebühren zeigen, daß das Christenthum gesetzlich bestand. Auch sehen wir Normannen in die höheren Kirchenämter eintreten. Zuzüge neuer heidnischer Normannen und Angriffe auf das angelsächsische Gebiet wiederholen sich freilich während des ganzen zehnten Jahrhunderts, die Herrschaft der Normannen greift immer mehr um sich, das angelsächsische Herrschergeschlecht wird endlich ganz verdrängt, und im Jahr 1016 wird sein dänischer Vasall Knut als König von England anerkannt. Er, der durch Waffengewalt zu seiner Macht gelangt war, suchte sie nun durch die Künste des Friedens zu befestigen; er zeigte sich als einen weisen Regenten und entwickelte eine große gesetzgeberische Thätigkeit, bei welcher er auf Erhaltung der angelsächsischen Rechte ebenso aufmerksame Rücksicht nahm, als auf die der dänischen. Unter den Gesetzen, die er erließ, beziehen sich manche auf kirchliche Dinge. Das Christenthum war allgemein anerkannte Religion, aber hatte fortwährend den Schutz des Staates nöthig, da durch die neu angesiedelten Dänen heidnische Sitten und Ansichten immer wieder Eingang fanden. Noch kurz vorher zeigen sich Spuren einer dem Christenthum feindlichen Stimmung; so wurde bei einem verheerenden Feldzug der Dänen im Jahre 1012 der ehrwürdige Erzbischof Aelfetah von Canterbury von den Dänen gefangen genommen und unter großen Mißhandlungen getödtet, weil er durch Bekehrungseifer den Groll der Dänen erregt hatte. Die von Knut gegründete normännische Dynastie hatte nur kurze Dauer; ein Bruder des letzten vertriebenen angelsächsischen Königs, Edward der Bekenner, gelangte 30 Jahre nach Knut wieder auf den englischen Thron, aber es gelang ihm nie ganz, die normännische Opposition zu versöhnen, und sein Nachfolger Harald II. erlag einem Eroberungszug, den die französischen Normannen unter Anführung Herzog Wilhelms 1066 gegen England unternahmen. Nun kam England auf's Neue unter die Herrschaft der Normannen, die aber, obgleich Herren des Landes, doch der überlegenen angelsächsischen Bildung weichen und Sitte, Recht und Sprache von den Besiegten annehmen mußten. Auf die Ausbildung des Kirchenwesens und der christlichen Lehre und Sitte übte das normännische Element keinen wesentlichen Einfluß aus.

In Irland beginnen die Raubzüge der Normannen gegen das Ende des achten Jahrhunderts, und nach manchem Wechsel der Herrschaft und der Wiedervertreibung ge-

lingt es ihnen, ein Königreich zu gründen, dessen Mittelpunkt Dublin ist, das aber von beständigen Parteiungen, Thronwechseln und Kämpfen mit den Eingeborenen erschüttert wird. Neben dem dubliner Reich entstehen auch noch andere normännische Staaten, die sich in wechselndem Glück des Kampfes unter einander und mit den Iren nothdürftig aufrecht erhalten. Ueber die Verbreitung des Christenthums haben wir nur sehr spärliche Nachrichten; es wird hin und wieder erwähnt, daß sich bald einzelne Häuptlinge, bald größere Gefolge haben taufen lassen. Gegen die Mitte des eilften Jahrhunderts scheint das Christenthum in den von Normannen bewohnten Theilen Irlands durchgedrungen zu seyn.

Die Eroberungszüge der Normannen nach Unteritalien im eilften Jahrhundert haben für die Kirchengeschichte kein spezielles Interesse, da sie dorthin nicht mehr als Heiden, sondern bereits als Christen kamen. Nur das möchte der Erwähnung werth seyn, daß die normännische Herrschaft in Italien dem Pabstthum einen Stützpunkt darbot, demselben im Kampf gegen das römisch-deutsche Kaiserthum Schutz gewährte und durch die Anerkennung der päbstlichen Oberlehensherrschaft über Neapel und Sicilien der Anmaßung des päbstlichen Stuhles und den Eingriffen in die weltliche Macht einen Rechtstitel an die Hand gab.

Das Hauptwerk über die Christianisirung der Normannen ist die sehr gründliche Arbeit von Konrad Maurer, „die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthum“. 2 Bde. München, bei Kaiser. 1855—56. Siehe ferner: Francis Palgrave, The history of Normandy and of England. 2 Vol. London, 1851—1857. G. B. Depping, Histoire des expéditions maritimes des Normands. 2 Vol. Paris, 1826. Augustin Thierry, Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands etc. Vol. 1 u. 2. Paris, 1826. Lappenberg, Geschichte von England. Band 1 u. 2. Hamburg, 1834—37. **Klüpfel.**

Norwegen. 1) Einführung des Christenthums. Der erste Samen der christlichen Lehre und Sitte wurde dort ausgestreut durch König Hakon den Guten, um die Mitte des 10. Jahrhunderts. Dieser Hakon war ein illegitimer Sohn Harald Harfagr's, des Gründers der Alleinherrschaft in Norwegen, er war als Pflegesohn des Königs Aethelstan in England christlich erzogen worden. Von einer mit seinem Halbbruder Eirik unzufriedenen Partei war er nach Norwegen gerufen und durch einstimmige Wahl des Volkes zum Könige gewählt worden. Sobald er seine Herrschaft einigermaßen befestigt hatte, versuchte er, das ihm in England anerzogene Christenthum in seinem Reiche zu verkündigen und auf gesetzlichem Wege zur herrschenden Religion zu machen. Aber obgleich er bei seinem Volke sehr beliebt war und dessen Vertrauen in hohem Grade genoß, fand er doch mit seinen Bemühungen das Christenthum einzuführen wenig Anklang. Es gelang ihm zwar, einzelne ihm befreundete Männer zu bewegen, daß sie sich taufen ließen, andere brachte er wenigstens dazu, daß sie die heidnischen Opfer aufgaben, und er ließ nun von England einen Bischof und einige Geistliche kommen, auch Kirchen bauen und einweihen. Auf einer großen Volksversammlung, etwa im Jahre 950, im 16. Jahre seiner Regierung, zu welcher sich viele Bauern eingefunden hatten, erklärte Hakon feierlich: seine Bitte sey, daß sich alle Leute sollten taufen lassen und an den Einen Gott, der sich durch Christum geoffenbart, glauben, alle Opfer aber und die heidnischen Götter aufgeben, jeden siebenten Tag heilig halten mit aller Arbeit, auch jeden siebenten Tag fasten. Darüber entstand nun ein großes Murren unter dem Volk, und der Sprecher der Bauern erklärte in deren Namen: „Wir meinten, König Hakon, als wir dich zum König erhoben und von dir unsere Stammgüter zurückerhielten, daß wir den Himmel in Händen hätten, nun aber wissen wir nicht, wie es steht, ob wir die Freiheit erlangt haben, oder ob du uns in neuer wunderlicher Weise knechten willst, so daß wir unseren Glauben aufgeben sollen, den unsere Väter vor uns hatten und alle unsere Voreltern, und sie sind doch weit trefflicher gewesen als wir, und hat uns doch dieser Glaube wohl getaugt. Wir haben dir so große Liebe zugewandt, daß wir dich

über alle Gesetze im Lande haben schalten lassen, und über das Landrecht. Nun aber ist unser, der Bauern Wille und Beschluß, die Gesetze zu halten, die du uns gesetzt und die wir angenommen haben; wir wollen dir alle folgen und dich als König halten, so lange einer von uns am Leben ist, wenn du nur einigermaßen Maß halten willst, so daß du nur das von uns forderst, was wir dir leisten können und uns nicht unmöglich ist. Wenn Ihr aber diesen Handel mit so viel Ungestüm angreifen wollt, daß Ihr mit Zwang und Gewalt gegen uns auftretet, so haben wir Bauern unseren Entschluß gefaßt, uns von dir Alle loszusagen, und uns einen anderen Häuptling zu suchen, der uns verstattet, frei den Glauben zu wählen, der uns zusagt. Nun sollst du König unter diesen zwei Wegen wählen, ehe das Ding (die Volksversammlung) zu Ende geht". Darauf erwiederte nun ein Vertrauter des Königs, der Jarl Sigurd, der ihm sehr anhing, aber zugleich ein eifriger Altgläubiger war: „Der Wille König Hakon's ist, euch beizustimmen, und nie von eurer Freundschaft zu lassen". Der König schloß sich dem Wort seines Vertrauten an, und um die Bauern über ihren Glauben zu beruhigen, nahm er sogar an einem Opferfeste Theil, das im Spätherbst desselben Jahres gehalten wurde. Aber als er sich dabei weigerte, vom Pferdefleisch zu essen und von der Brühe zu trinken, auch aus dem Odin geweihten Trinkhorn nur trank, nachdem er ein Kreuzzeichen darüber gemacht, erweckte er neues Mißtrauen, doch ließ er sich bei einem späteren Opfer bewegen, einige Bissen Roßleber zu essen und das Bier, das man ihm bot, ohne Kreuzzeichen zu trinken. Ein glücklich geführter Vertheidigungskrieg gegen die Söhne des vertriebenen Königs Eirik vollendete die Versöhnung. Aber bald darauf wurde Hakon in einer siegreichen Schlacht gegen seine Neffen, die einen neuen Einfall gewagt hatten, tödtlich verwundet im Jahre 961. Sterbend ließ er den Söhnen Eirik's sagen: „sie sollten Könige seyn über das Land, aber seiner Freunde und Verwandten schonen. Wenn ihm längeres Leben bescheert seyn sollte, so wolle er außer Landes fahren zu Christenleuten und für das büßen, was er gegen Gott verbrochen". Denn er bereute sehr, daß er seinen christlichen Glauben verläugnet und seinen heidnischen Unterthanen nachgegeben hatte. Als seine Freunde ihm anboten, sie wollten seinen Leichnam nach England bringen und ihn bei einer Kirche begraben, antwortete er: „ich bin dessen nicht werth; ich lebte wie die Heidenleute, so soll man mich auch begraben wie die Heidenleute". Seine Nachfolger, die Söhne Eirik's, die in der Verbannung in England Christen geworden waren, bekämpften das Heidenthum in Norwegen weit gewaltthätiger als Hakon, sie zerstörten die alten Tempel und Opferstätten, ihre Regierung hatte aber deßhalb auch keinen langen Bestand. Ihr Nachfolger, Hakon Jarl, war ein eifriger Heide, der zwar durch eine Niederlage, die er im Kampfe gegen christliche Dänen erlitt, bewogen wurde die Taufe anzunehmen, aber wieder abfiel. Es begann nun ein Rückschritt in der Bekehrungsgeschichte Norwegens, doch wurden die im Lande einmal vorhandenen Anfänge einer christlichen Kirche keineswegs völlig vertilgt, namentlich im Süden erhielt sich trotz aller Verfolgung eine ziemliche Anzahl Christen.

Einen neuen Aufschwung nahm die Christianisirung Norwegens unter dem König Olaf Trygväson, dessen Jugendschicksale und Thaten von der dichtenden Sage so reich ausgeschmückt sind, daß der geschichtliche Kern sich schwer mit Sicherheit herausschälen läßt. Der Sohn eines ermordeten Königs Trygvi und Urenkel des oben erwähnten Harald Harfagr, machte er in seiner Jugend ruhmvolle Heerfahrten in England, Frankreich und Rußland, wurde durch einen Schild, auf dem das Bild des gekreuzigten Christus war, mit dem christlichen Glauben bekannt, erprobte in verschiedenen Nöthen die Macht des Christengottes, und ließ sich in England taufen. Da er vernahm, daß in Norwegen der anfangs so beliebte König Hakon Jarl sich durch Hochmuth, Habsucht, Härte und Grausamkeit immer verhaßter mache, so entschloß er sich, sein besseres Anrecht auf den norwegischen Thron geltend zu machen, um seinem Vaterlande die Wohlthat des Christenthums bringen zu können. Er zeigte sich in Norwegen, fand die Verhältnisse seinen Planen überraschend günstig und wurde um's Jahr 995 einstimmig zum

König gewählt, machte, sobald er seine Herrschaft befestigt glaubte, im südlichsten Theile seines Reiches, wo aus früheren Zeiten noch am meisten Hinneigung zum Christenthum herrschte, den Anfang mit der Predigt desselben, und alsbald erklärten sich die angesehensten Männer der Landschaft bereit, die Taufe zu nehmen. In den nördlichen Bezirken fand er größere Schwierigkeiten; er suchte mit Strafen, Verstümmelungen, Landesverweisungen u. s. w. die Widerspenstigen zu schrecken, bisweilen nahm er auch zur List seine Zuflucht. Als die Bauern im Trontheimischen ihm mit entschiedenem Widerspruch entgegentraten, erbot er sich zum großen Opferfeste zu kommen, um ihren Glauben kennen zu lernen. Er fand sich um die versprochene Zeit bei ihnen ein, lud vor dem zum Opfer bestimmten Tage die angesehenen Häuptlinge der Gegend zu einem Gastmahl ein, erklärte ihnen, er sey bereit zum Heidenthum zurückzukehren, halte aber zur Versöhnung der heidnischen Götter ein großes Menschenopfer für nöthig, und zwar werde er nicht wie sonst Sklaven und Verbrecher, sondern die vornehmsten Häuptlinge des Landes opfern, und nannte dabei sechs Anwesende; wären sie nicht damit einverstanden, so müßten sie eben zu seinem Glauben übertreten. Nun beeilten sich die Anwesenden, ihre Bereitwilligkeit zur Taufe zu erklären, dem Opferdienst zu entsagen und dem christlichen Glauben zuzuschwören. So zog der König im ganzen Lande umher, um seinen Glauben zu verkünden, und durch Ueberredung, Drohungen, Strafen und List die Leute zum Glauben und zur Taufe zu treiben, er verschmähte es auch nicht, sich mit Einzelnen näher einzulassen, um sie zu überzeugen. Nachdem er in Norwegen zum Ziele gekommen war, und das Christenthum überall — bis auf die Hochlande, die nicht unter Olaf's Gehorsam standen — wenigstens äußerlich begründet hatte, wendete er seine Bekehrungsthätigkeit auch der Insel Island, den Orkney- und Faröerinseln zu, und es gelang ihm, mit Hülfe eines getreuen, eifrigen Hofkaplans und Missionärs Dankbrand, in Island die gesetzliche Annahme des Christenthums zu Stande zu bringen. Um das Jahr 1000 aber fand Olaf seinen Tod in einer Seeschlacht gegen die Schweden und Dänen.

Einem späteren Olaf, dem Olaf Haraldson war es aufbehalten, das Werk Tryggväson's zu ergänzen und zu vollenden, namentlich auch die noch heidnisch gebliebenen Bezirke des Hochlandes vollends zu bekehren. Wie der frühere Olaf, kam auch er nach längerem Abenteurerleben als eifriger Christ im Jahre 1014 nach Norwegen zurück, wurde dort nach einigen Jahren schweren Kampfes allgemein als König anerkannt, zog im ganzen Land umher, um zu untersuchen, wie es mit Haltung des Christenthums stehe, und verfügte was ihm nöthig schien, lehrte, setzte Geistliche ein, ließ Kirchen bauen, zerstörte Götzenbilder und Opferstätten, ließ auch hängen, blenden, des Landes verweisen, und änderte die Gesetze mit Rücksicht auf Gottesdienst und christliche Sitte. Seine Bekehrungszüge und Thaten sind natürlich auch, wie bei dem älteren Olaf, durch die verherrlichende Sage ausgeschmückt, im Ganzen idealisirt sie ihn aber weniger und läßt auch seine betrügliche Hinterlist, Gewaltthat und Rohheit hervortreten. Sein Hauptverdienst war, nach den geschichtlichen Quellen, die Beseitigung der zahlreichen Ueberreste des Heidenthums, welche trotz der Annahme der Taufe und neben dem äußeren Bekenntnisse sich überall in Glauben und Sitte erhalten hatten, dann aber auch die Entwerfung und möglichste Durchführung einer geordneten Kirchenverfassung, sowie die Sorge für den Bau von Kirchen und die Einrichtung des Gottesdienstes. Auch war er sehr bemüht, aus dem norwegischen Landrecht die heidnischen Voraussetzungen zu entfernen. Er war es auch, welcher die kirchliche Eintheilung des Landes auf Grund der längst bestehenden politischen Bezirkseintheilung organisirte. In jedem Fylki oder Hauptbezirke seines Landes ließ er auf Staatskosten eine Hauptkirche erbauen und stattete sie in der Art mit Grundstücken aus, daß ein Minimum des Ertrags derselben ein für allemal gesetzlich festgestellt war. In den kleineren Bezirken ließ er dann durch gemeinsame Mittel der Bezirksangehörigen sogenannte Drittels- und Häradskirchen bauen, und munterte auch einzelne wohlhabende Privatleute zum Bau von Kirchen auf ihre eigenen

Kosten auf. Die Einkünfte des Klerus wurden auf einzelne Naturalleistungen, Stolgebühren und den Antheil an den in geistlichen Sachen verwirkten Strafgeldern begründet; den Zehnten wagte weder Olaf, noch einer seiner nächsten Nachfolger einzuführen. Die Gehülfen, deren Olaf zu seinem Bekehrungswerk sich bediente, bezog er meistens aus England, von dort ließ er Bischöfe und Priester kommen. Als die ausgezeichnetsten werden Siegfried, Grimkel, Rudolf und Bernhard genannt. Uebrigens stellte er die norwegische Kirche unter den Erzbischof von Hamburg, mit dem er sich über die Verwendung englischer Geistlichen ausdrücklich verständigte, indem er sie von ihm anerkennen und bestätigen ließ; auch ließ er sich von Hamburg weitere deutsche Geistliche senden. Der Eifer und die Rücksichtslosigkeit, mit der König Olaf seine kirchlichen Angelegenheiten betrieb, machte ihm unter den Häuptlingen seines Landes viele Feinde. Dieß benutzte der benachbarte König Knut von England und Dänemark, dem Olaf die Anerkennung der Oberlehnsherrschaft verweigert hatte; er schürte an einem Aufstand, in Folge dessen Olaf das Land verlassen und bei dem ihm befreundeten russischen König Jarizleifr eine Zuflucht suchen mußte. Er kehrte jedoch nach einigen Jahren mit einem Heere zurück, fand aber in einer Schlacht gegen die aufständischen Bauern seinen Tod. Die Norweger waren aber mit der nun an die Stelle Olaf's getretenen Herrschaft der Dänen und ihres Königssohnes Svein so übel zufrieden, daß eine große Sehnsucht nach König Olaf sich des Volkes bemächtigte, die darin ihren Ausdruck fand, daß Olaf schon ein Jahr nach seinem Tode 1031 durch übereinstimmenden Beschluß des Volkes und des Bischofs, dem auch König Svein beitreten mußte, heilig gesprochen wurde. Sein Sohn Magnus, der bald darauf allgemein als König in Norwegen anerkannt wurde, ließ eine eigene Olafskirche bauen, in der die Gebeine Olaf's beigesetzt und von wo sie später in das noch vornehmere Münster zu Drontheim gebracht wurden. Olaf wurde ein norwegischer Nationalheiliger, und sein Cultus verbreitete sich schon im folgenden Jahrhundert über den ganzen christlichen Norden.

Die vorherrschend mit äußeren materiellen Mitteln durchgeführte Bekehrung Norwegens hatte innerlich in Glauben, Sitte und Verfassung der Gemeinde noch sehr viel Heidenthum zurückgelassen, und durch das ganze Mittelalter hindurch ziehen sich die Spuren davon bemerkbarer als bei anderen christlichen Völkern. Die Nachweisung derselben, welche Konrad Maurer in seinem gründlichen Werke über die Bekehrung des norwegischen Stammes angedeutet hat, wäre Aufgabe einer skandinavischen Culturgeschichte. Was die äußere Stellung der Kirche und Geistlichkeit in Norwegen betrifft, so ist es bemerkenswerth, daß die Dotation der Kirchen und die Einkünfte der Geistlichen lange sehr dürftig blieben. Erst zu Anfang des 12. Jahrhunderts wurde aus Veranlassung eines Kreuzzuges des Königs Sigurd Magnusson der Zehnten eingeführt und trat, wie es scheint, nun an die Stelle einer älteren Abgabe, die für das Wegbleiben von den Dings und Opferfesten erhoben wurde. Die Bildung der Kleriker, nicht nur der niederen, sondern auch der Bischöfe, scheint in Norwegen durch das ganze Mittelalter hindurch besonders mangelhaft gewesen zu seyn. Von einer eigenen Gerichtsbarkeit der Geistlichkeit über geistliche Personen und Angelegenheiten ist, abgesehen von geringeren Disziplinarsachen, keine Rede. Die kirchliche Gesetzgebung ruht ausschließlich in den Händen des Staates, und die Bischöfe werden nur als die zunächst Betheiligten, oder auch als die am besten unterrichteten Rathgeber beigezogen. Die Priesterehe bestand noch bis in den Anfang des 13. Jahrhunderts in allgemeiner Geltung. Die norwegischen Bischöfe waren im 11. Jahrhundert bloße Missionsbischöfe, erst am Ende desselben wurde für jeden der drei Dingbezirke, in welche sich das Land theilte, ein eigener Bischof bestellt, und die Diözesangrenzen bestimmt. Ueber die Besetzung der Bisthümer bestand ein Streit zwischen dem König und dem bremen-hamburgischen Metropolitan, ersterer nahm das Recht in Anspruch, die Bischöfe nach Willkür zu wählen und von jedem beliebigen Erzbischof weihen zu lassen. Im Jahre 1152 wurde durch Cardinal Nikolaus im päbstlichen Auftrag ein eigenes Erzbisthum für Norwegen in Nidaros errichtet, und

der bisherige Bischof Jon von Stavanger als Erzbischof eingesetzt. Dem Erzbischof waren vier Bischöfe untergeordnet, in Oslo, Bergen, Stavanger und Hammer in den Uplanden. Unter dem achtzehnjährigen König Magnus gelang es dem Erzbischof, den norwegischen Staat zu einem Lehen der Kirche zu machen. König Magnus stellte am 24. März 1174 eine Handfeste aus, in welcher er den heiligen Olaf für den Erbherrn von Norwegen erklärte, sich aber für dessen Lehensmann und Statthalter. Zum ewigen Zeugniß seiner Unterwürfigkeit sollte jedesmal nach geschehener Krönung die Krone der Metropolitankirche geweiht und ihr nach dem Tode des Königs übergeben werden. In Betreff der in der letzten Zeit streitig gewordenen Thronfolge wurde in derselben Handfeste verordnet, daß je der älteste Sohn des letztverstorbenen Königs sein Nachfolger seyn sollte, wäre dieser aber wegen Abfalls vom Christenthum unfähig dazu, so sollte sein Bruder von demselben Vater eintreten, unter der Bedingung, daß ihn der Erzbischof mit den Bischöfen und zwölf erwählten Männern aus jedem Bisthum für fähig erkläre, oder sonst einer, den der Erzbischof und die Bischöfe wählen, so daß die Wahl des Königs eigentlich in den Händen des Erzbischofs war und selbst der Besitz des Thrones von dem guten Willen der hohen Geistlichkeit abhing. Die spätere Gesetzgebung unter König Magnus Lagabätter, um das Jahr 1277, beschränkt den Einfluß des Erzbischofs bei Besetzung des Thrones auf ein Veto, im Fall kein rechtlicher Erbe vorhanden ist. Die Gültigkeit einer Majoritätswahl soll nämlich an die Zustimmung des Erzbischofs und der Bischöfe gebunden seyn. Die Wahl der Bischöfe geschieht durch das Capitel und wird dem König nur angezeigt, ohne daß demselben ein eigentliches Bestätigungsrecht, geschweige denn Ernennungsrecht vorbehalten wäre. Jedem Bischof steht dann in seiner Diözese die Besetzung aller Priesterstellen zu, ohne Präsentation oder Genehmigung von weltlicher Hand. Dieß waren die Grundsätze, welche nun in Uebung kamen, aber doch nicht vermochten, die Kirche in Norwegen zu der Macht und dem Reichthum zu erheben, welche sie in den südlicheren Reichen Europa's besaß.

2) Reformation in Norwegen. Diese war eine geräuschlos vollzogene Folge der dänischen Reformation, welche im dritten Bande der Real-Encykl. S. 599 ff. ausführlich erzählt worden ist. Von dem Hergang im Einzelnen wissen wir beinahe gar nichts; Münter gesteht in der Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen, daß wohl keines Landes Reformationsgeschichte so kurz und unvollständig sey, da alle gleichzeitigen Aufzeichnungen fehlen. Vom Jahre 1528 wird uns berichtet, daß in Bergen, das durch das hanseatische Comptoir viele Verbindung mit Lübeck hatte, ein Mönch Anton aufgetreten sey und zu großer Freude der Bürger die neue Lehre gepredigt habe. Man glaubt annehmen zu dürfen, daß die Anzahl der Protestanten in Norwegen in der Stille zugenommen habe und die von Dänemark aus angeordnete Reformation auf keine erheblichen Schwierigkeiten gestoßen sey. Am unordentlichsten scheint es mit den Kirchengütern hergegangen zu seyn. Wer Gelegenheit und Macht dazu hatte, plünderte Kirchen und Klöster. Die reiche Domkirche in Drontheim wurde von ihrem eigenen Erzbischof ihrer Schätze beraubt. Im Jahre 1548 wurde dieser Plünderung einigermaßen Einhalt gethan durch eine Anordnung des Reichstages zu Oldesloe, der befahl, was der Kirche und dem Prediger genommen worden, sollte wieder erstattet werden, und ohne Urtheil und Recht sich Niemand etwas von dem Kirchengut aneignen. Die norwegischen Bischöfe scheinen keine sonderlichen Stützen des alten Kirchenwesens gewesen zu seyn, sie verließen zum Theil freiwillig ihre Posten, als Dänemark die neue Kirchenordnung einführte. Der dänische Bischof Palladius sagt in der Vorrede zu seinem norwegischen Katechismus vom Jahre 1542, die norwegischen Brüder seyen schon lange Zeit her Schafe ohne Hirten gewesen. Einer der alten Bischöfe, Geble Peddersen in Bergen, der nach der Reformation im Amte blieb, zeigte sich als thätigen Beförderer derselben, that namentlich viel für die Schulen und verwendete auf sie sein ganzes Vermögen. Durch ihn kam die neue dänische Kirchenordnung nach Norwegen. Als Werkzeug der Reformation wird auch ein Torban Olaffen gerühmt, der 1538 als Dechant von dem

Domcapitel Drontheim nach Kopenhagen gesandt, 1542 zum Bischof gewählt und bei der vier Jahre später erfolgten königlichen Bestätigung verpflichtet wurde, dafür zu sorgen, daß das heilige Evangelium und das Wort Gottes rein und klar nach dem Inhalt der Kirchenordnung gelehrt werde. Nach seinem bald darauf (1548) erfolgten Tod hörte die erzbischöfliche Würde auf, und die Stelle wurde mit einem einfachen evangelischen Bischof besetzt. Mit Verkündigung der Kirchenordnung und Einziehung der Kirchengüter scheint die Reformation in Norwegen als eingeführt angesehen worden zu seyn. Aber an vollständiger Besetzung der geistlichen Stellen scheint es längere Zeit gefehlt zu haben, denn es wurde darüber geklagt, daß sich keine Leute fänden, die als Prediger und Lehrer nach Norwegen gehen wollten, weil dort an vielen Orten noch eine feindselige Stimmung gegen die neue Ordnung der Dinge herrsche.

Siehe Konrad Maurer, die Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume, 2 Bde., München 1855—56; F. C. Dahlmann, Geschichte von Dänemark, zweiter Band, Hamburg 1841; Friedr. Münter, Kirchengeschichte von Dänemark und Norwegen, 3 Thle., Leipzig 1823—33. **Klüpfel.**

3) Kirchliche Statistik. Norwegen hat eine Bevölkerung von 1,490206 Einwohnern. Bis auf die neueste Zeit war nur lutherischer Gottesdienst im Lande erlaubt, erst seit dem 16. Juli 1844 ist allen christlichen Religionsparteien öffentlicher Gottesdienst im Lande bewilligt; es ist den Katholiken zugestanden, in Christiania eine Kirche zu bauen und einen Priester einzusetzen, nur alle öffentlichen Prozessionen sind untersagt. Die lutherische Kirche wird von Bischöfen und Pröbsten geleitet.

Erstens, zu dem Stifte Aggershuus gehören außer einem Bischof und Stiftsprobst folgende 16 Probsteien: 1) Drammen, 2) Kongsberg, 3) Jarlsberg, 4) Laurvig, 5) Nieder-Tellemarken oder Bamble, 6) Hadeland, Ringerige und Hallingdal, 7) Toten o Balder, 8) Guldbrandalen, 9) Hedemarken, 10) Österdalen, 11) Oevre-Romerige, Solöer und Odalen, 12) Nedre-Romerige, 13) Ober-Borge Syssel, 14) Mittel-Borge Syssel, 15) Nedre-Borge Syssel, 16) Wästra-Borge Syssel. Diese Probsteien bilden 124 Kirchspiele mit 302 Kirchen und Kapellen, bei denen 170 Prediger angestellt sind; nach Karstens' Handbuch zählt das Stift 130 Kirchspiele.

Das zweite Bisthum ist Christianssand, zu diesem gehören außer dem Bischof und Stiftsprobst folgende 11 Pröbste: 1) Mandal, 2) Lister, 3) Dalarne, 4) Jaederen, 5) Stavanger, 6) Ryfylke, 7) Karmsund, 8) West-Nedenäs, 9) Ost-Nedenäs, 10) Raabygdelaug, 11) Oevre-Tellemarken. Das Stift zählt 57 Kirchspiele mit 156 Kirchen und Kapellen und 65 Geistlichen. Nach Karstens' Handbuch zählt es nur 51 Kirchspiele.

Das dritte Bisthum ist Bergen mit einem Bischof, einem Stiftsprobst und folgenden 9 Pröbsten: 1) Nord-Hordlehn, 2) Süd-Hordlehn, 3) Hardauger, 4) Yttre Sogn, 5) Indre-Sogn, 6) Söndfjord, 7) Nordfjord, 8) Södra-Söndmöer, 9) Norra-Söndmöer. Auch dies Stift zählt 57 Kirchspiele, hat aber 180 Kirchen und Kapellen mit 68 Predigern; nach Karstens nur 43 Kirchspiele.

Das vierte Bisthum Drontheim enthält außer dem Bischof und Stiftsprobst folgende Probsteien: 1) Dalarne, 2) Inherred, 3) Rommedal, 4) Fosen, 5) Nordmöer, 6) Romsdalen. In diesem Bisthum sind 50 Kirchspiele mit 141 Kirchen und Kapellen, bei denen 62 Geistliche angestellt sind; nach Karstens enthält das Bisthum 59 Kirchspiele.

Das fünfte Bisthum ist Tromsoe mit einem Bischof und folgenden Probsteien: 1) Helgeland, 2) Salten, 3) Westerälen oder Lafoden, 4) Senjen, 5) Tromsoe, 6) Finmarken. Das Bisthum zählt 41 Kirchspiele mit 85 Kirchen und Kapellen und 47 Geistliche. Die Zahl der Kirchspiele in ganz Norwegen ist also 332, die der gottesdienstlichen Gebäude 864, die der Geistlichen 412. Karstens nennt in seinem Handbuch an 57 (? wohl 51) Pröbste, 340 Kirchspiele (nach den Aemtern rechnet er nur 329) und 791 Gemeinden, der vielen Filialkirchen wegen.

Die Kirche ist in Norwegen viel abhängiger vom Staate, als in Schweden, was sich aus der früheren Verbindung Norwegens mit Dänemark erklärt. Der Landesherr

übt seine Rechte durch einen Cultusminister aus, bei Abstimmungen stimmen aber auch die übrigen Minister mit. Der Storthing, auf dem die Geistlichkeit nicht vertreten ist, entscheidet über die ökonomischen Angelegenheiten der Kirche. Die Bischöfe werden auf Vorschlag der Pröbste vom König gewählt; die Pröbste werden auf Vorschlag der Prediger der Probstei vom Könige nur bestätigt; die Prediger werden vom König unmittelbar ernannt. Seit der Trennung Norwegens von Dänemark und der neuen Belebung der Kirche in Deutschland zeigt sich auch ein regeres kirchliches Leben in Norwegen. Dringender wird die Forderung einer selbständigeren Stellung der Kirche dem Staate gegenüber, man wünscht eine synodale Verfassung. Es wird immer gewöhnlicher, daß die Geistlichen der Probstei jährlich einmal oder zweimal zusammenkommen, aber auch allgemeinere Conferenzen der Geistlichen überhaupt finden statt. In diesen Versammlungen ist über den Verfall der Kirchenzucht geklagt worden, die Wiedereinführung derselben gewünscht, auf größere Heiligung des Sonntags gedrungen, die Abfassung eines neuen Gesangbuchs vorbereitet und an einer neuen Uebersetzung des Alten Testaments gearbeitet worden. Die früher nothwendigen Haugianer halten sich auch noch jetzt, sie treten nicht selten mit den kirchlichen Bestrebungen in Widerspruch, zumal seitdem diese nach des Dänen Grundtwig Anschauung eine hochkirchliche Färbung angenommen haben. Bei den religiösen Nothständen in den größeren Städten reicht aber doch die kirchliche Thätigkeit nicht aus, deßhalb hat auch in Norwegen die innere Mission, obgleich man dort jenen Namen nicht gebraucht, angefangen, durch ihre Thätigkeit den Geistlichen zu Hülfe zu kommen. Gegen die sozialistischen Arbeitervereine war der von Pastor Halling zu Christiania errichtete Verein auf Enerhaugen gegründet, ein Sonntagsblatt ward von demselben herausgegeben, das 10,000 Abonnenten zählt; in Christiania bildete sich ein Verein für Bibelstunden, ein Verein für Schulen armer verlassener Kinder aus den bürgerlichen Ständen, ein Verein für Verbreitung christlicher Andachtsbücher u. s. w.

Das norwegische Lappland mit einer Bevölkerung von 5—6000 eigentlichen Lappländern (Karstens rechnet 13,000) — nach dem Gothaischen geneal. Almanach zählt Finmarken im Ganzen eine Bevölkerung von 54,665 Seelen — zog in religiöser Beziehung im Anfang des 18. Jahrhunderts des dänischen Königs Friedrich IV. Aufmerksamkeit auf sich, es wurde in Kopenhagen eine finnisch-lappländische Mission gegründet. Der eigentliche Apostel der Lappen ist Thomas von Westen, der bis 1727 unter ihnen mit vielem Erfolge wirkte, es wurden 14 Missionsplätze angelegt (dänische Bibliothek St. 6, S. 601—688). Nach seinem Tode kränkelte die Mission, bis in neuerer Zeit der Pastor Stockfleth das Werk von Neuem aufnahm. Stockfleth führte ein Nomadenleben mit den Lappen, um ihre Sprache gründlich zu erlernen; auch hat er das Neue Testament, Luther's Katechismus und mehrere andere Werke in ihre Sprache übersetzt und drucken lassen. Finmarken bildet nur 19 Kirchspiele, daher z. B. das Kirchspiel Kistrand einen Raum von 174 □Meilen einnimmt, es gehören dazu noch die Kirchen zu Kjelvig, Kautokeino und Karasjok, in derer jedem der Pastor zwei bis drei Monate wohnt. Eine weit größere Anzahl von Geistlichen in diesen Gegenden wäre nothwendig. In der letzten Zeit hat eine religiöse Erweckung unter den Lappländern stattgefunden, sie haben ihren heftigsten Leidenschaften, der Trunksucht und Prozeßsucht entsagt, leider haben sich auch Spuren von geistlichem Hochmuth dabei gezeigt, und es ist daher die Frage, wie tief der Same wurzeln wird.

Vgl. A. Schweigaard, Norges Statistik, Christiania 1840; D. Schmoller, die kirchlichen Zustände des lutherischen Protestantismus in Scandinavien rc. in Gelzer's Protestantischen Monatsblättern 1854, Bd. 2, S. 227; derselbe, Innere Mission in Norwegen, in den Fliegenden Blättern aus dem Rauhen Hause 1852, S. 113 und 134 ff.; A. G. Rudelbach, die finnisch-lappische Mission bis 1726 und das Leben des ersten Apostels der norwegischen Finnen, Thomas von Westen, in Albert Knapp's Christoterpe, Jahrg. 1833, S. 299 ff.; Alphabetisch geordnetes topographisch-statistisches Handb. des Königr. Norwegen, von Waldemar Karstens, Lübeck 1854. Klose.

Nothhelfer. Das katholische Volk in Deutschland hat mit diesem Namen sein besonderes Vertrauen zu gewissen Heiligen ausgesprochen; allein, woher dasselbe Vertrauen herrühre, das gesteht selbst die katholische Encyklopädie von Wetzer und Welte nicht zu wissen. Dieser Nothhelfer gibt es vierzehn; 1) Blasius, s. d, Art.; 2) Georgius, Märtyrer unter Diokletian — ein tapferer Krieger, daher Patron derselben; 3) Erasmus, s. d. Art.; 4) Vitus, s. d. Art.; 5) Margaretha aus Antiochien, s. d. Art.; 6) Christophorus, s. d. Art.; 7) Pantaleon, s. d. Art.; 8) Cyriacus, s. d. Art.; 9) Aegidius, s. d. Art.; 10) Dionysius, B. v. Paris, Märtyrer unter Valerian 272, hat nach der Sage sein abgeschlagenes Haupt in den Händen getragen. Ihm zu Ehren stiftete Dagobert im 7. Jahrhundert die Abtei St. Denys. Er ist vorzugsweise Frankreichs Schutzheiliger; 11) Eustachius, s. d. Art.; 12) Katharina, von den Griechen ἀεικαθαρινα genannt, s. d. Art. Bd. VII, S. 470; 13) Acatius oder Achatus, B. v. Antiochien, mit dem Beinamen Agathangelos, Märtyrer unter Decius; 14) Barbara, s. d. Art. **Herzog.**

Nothlüge, s. Lüge.

Nothtaufe, s. Taufe.

Notker. Unter den verschiedenen geistlichen Personen dieses Namens, welche die Geschichte der mittelalterlichen Kirche und Wissenschaft nennt, sind besonders zwei hervorzuheben: Notker Balbulus und Notker Labeo. Notker Balbulus oder der Stammler wurde gegen das Ende von Ludwig's des Frommen Regierungszeit zu Heiligau in der nördlichen Schweiz geboren. Schon als Kind wurde er dem Kloster St. Gallen übergeben und wuchs dort zu einem gleich sehr durch seine Gelehrsamkeit wie durch die Strenge seines Lebenswandels angesehenen Benediktinermönch heran. Längere Zeit bekleidete er die Stelle eines Vorstands der damals berühmten Klosterschule und starb im Jahr 912. Am Anfang des 16. Jahrhunderts, unter Pabst Julius II., wurde er kanonisirt. Notker Balbulus war als Schriftsteller auf verschiedenen Gebieten der theologischen Wissenschaft thätig. Wir besitzen von ihm eine Schrift über die Ausleger der Heiligen Schrift (abgedruckt in Pez, Anecd. I, col. 1—13), ein Martyrologium (gedruckt in Canis. lectiones antiquae, Vol. IV) und mehreres andere. Wahrhaft bedeutend aber wurde Notker Balbulus durch seine Förderung der Kirchenmusik und durch seine geistlichen Dichtungen. Er war, wenn auch nicht der Erfinder, so doch der hauptsächlichste Dichter und Einführer der so genannten Sequenzen. Diese Dichtungsart war etwa um die Mitte des 9. Jahrhunderts dadurch entstanden, daß man den Modulationen, mit denen man bei gewissen Responsorien die letzte Sylbe des Alleluja sang, lateinische Worte unterlegte. Man nannte diese Art von Dichtungen Laudes oder auch Prosae, oder Sequenzen (vgl. Ferdinand Wolf, Ueber die Lais, Sequenzen und Leiche, Heidelberg 1841, S. 97 ff.). Notker selbst erzählt uns, wie die Anfänge dieser Dichtungsart durch einen Mönch des von den Normannen zerstörten Klosters Gimedia bei Rouen nach St. Gallen verpflanzt wurden, und wie er selbst dann auf der vorgefundenen Spur weiterging (vgl. Notker's Brief an Liutward, Bischof von Vercelli und Abt von Bobbio bei Mabillon, Acta Sanctorum Ordinis Sancti Benedicti, Venetiis, Saec. V, p. 19). Notker's Sequenzen sind gedruckt in Pez, Thesaurus anecdotorum, Tom. I, Pars I, col. 15—42.

Notker's Sequenzen fanden namentlich in den Kirchen Deutschlands und Frankreichs eine weite Verbreitung. Außer seinen Sequenzen dichtete Notker Balbulus eine Anzahl von Hymnen, die sich gedruckt finden bei Canisius, Lectiones antiquae, ed. Basnage, Tom. II. P. III. p. 201 sq.

Einige Schriftsteller schreiben dem Notker Balbulus den berühmten Gesang Media vita in morte sumus zu, der, schon gegen das Ende des Mittelalters in's Deutsche übertragen, dann durch Luther's deutsche Umdichtung auch eins der großartigsten protestantischen Kirchenlieder geworden ist. Andere aber sprechen diesen lateinischen Kirchengesang dem Notker ab und verlegen seine Entstehung erst in's 11. Jahrhundert.

Vielleicht ist die kurze Prosa, die Canis. Lect. ant., ed. Basnage, T. II, P. III, p. 219 als von Notker Balbulus herrührend mittheilt, erst später zu der ausgeführteren Antiphona gestaltet worden. Vgl. auch Ildefons von Arx, Gesch. von St. Gallen, Bd. I; Daniel, Thesaur. hymnologicus, Tom. I, p. 329 sq.

Der andere Notker, den wir hier näher zu besprechen haben, führt den Beinamen Labeo, der Großlippige. Er gehörte zu den Männern, die gegen das Ende des 10. und im Beginn des 11. Jahrhunderts den gelehrten Ruf des Klosters St. Gallen zu hohen Ehren brachten, und starb im Jahr 1022. Der Unterricht, den er im Kloster St. Gallen ertheilte, führte ihn dazu, eine Anzahl geistlicher und weltlicher Schriften aus dem Lateinischen in deutsche Prosa zu übertragen. Wir besitzen von diesen althochdeutschen Uebersetzungen, deren im Uebrigen vortreffliche Sprache vielfach mit lateinischen Ausdrücken und Sätzen durchflochten ist, noch folgende: 1) Die Psalmen in althochdeutscher Uebersetzung und Erklärung. Die Uebersetzung beruht natürlich auf der lateinischen Vulgata, die Erklärung schöpft vorzüglich aus Augustin. Notker's Psalmenwerk ist gedruckt in Schilter's Thesaurus Antiquitatum Teutonicarum, Th. I, Ulm 1727, dann genauer bei Hattemer, St. Gallens altteutsche Sprachschätze, Bd. II, St. Gallen 1844—1849. Im Anschluß an die Psalmen übersetzte Notker Labeo mehrere andere Gesänge aus dem Alten und Neuen Testament und einige katechetische Stücke, die sich in den angeführten Ausgaben seiner Psalmen mitabgedruckt finden. 2) Boethius de consolatione philosophiae. 3) Marcianus Capella de nuptiis Mercurii et Philologiae. 4) Aristotelis *κατηγορίαι* und *περὶ ἑρμηνείας*. Außerdem mehrere lateinische Abhandlungen, die mit deutschen Stellen untermischt sind. Unter den verloren gegangenen Werken des Notker Labeo erwähnen wir nur die althochdeutsche Uebersetzung des Hiob und der dazu gehörigen Moralia des Gregorius Magnus. Inwieweit Notker Labeo der alleinige Verfasser der angegebenen Schriften war, oder welchen Antheil seine Schüler und Freunde daran gehabt haben mögen, ist eine noch nicht ganz zum Abschluß gebrachte Frage. Vgl. darüber W. Wackernagel, die Verdienste der Schweizer um die deutsche Literatur, Basel 1833, S. 26; dann den Brief Notker's, den Jakob Grimm in den Göttingischen Gelehrten Anzeigen 1835, S. 911—913 bekannt gemacht hat, und endlich die Bemerkungen von W. Wackernagel in seiner Geschichte der deutschen Literatur, Basel 1848, S. 78 f. **Rudolf von Raumer.**

Nourry, Nicolas Le, einer der Benediktiner von Saint-Maur, wurde geboren 1647 zu Dieppe in der Normandie, erhielt seine erste gelehrte Bildung in der Schule der Väter des Oratorium, und trat 1665 zu Jumièges in den Benediktinerorden. Bald nahm er an den großen Arbeiten der Mauriner Theil; im Kloster Bonnenouvelle schrieb er die Vorrede zu Garet's Ausgabe des Cassiodor (1679); in der Abtei S. Ouen zu Rouen arbeitete er mit Duchesne und Bellaise an der Herausgabe des Ambrosius, welche er erst später zu Paris mit Jacques Du Frische vollendete (1686 und 1690, 2 Bde., Fol.). Sein Hauptwerk sollte die literär-historische Bearbeitung der in die zu Lyon erschienene Bibliotheca Patrum maxima aufgenommenen Autoren seyn. Dieses weitläufige Unternehmen vermochte er jedoch nicht zu Ende zu führen; sein durch treffliche Kritik ausgezeichneter Apparatus ad Bibl. maximam etc. umfaßt nur die Schriftsteller der vier ersten Jahrhunderte; nachdem er ihn 1694 zu Paris, 2 Bde. 8. herausgegeben, gab er ihn in neuer, vollständigerer Gestalt, 2 Bde. Fol., 1703, 1715. Im J. 1710 veröffentlichte er die Schrift de mortibus persecutorum nebst einer Abhandlung, in der er dieselbe dem Lactantius abzusprechen sich bemüht (Paris, 8.). Diese Ansicht wurde damals schon, obwohl mit mehr Leidenschaft als Gründlichkeit, sowohl von franzöf. als von deutschen Gelehrten widerlegt; Le Nourry vertheidigte sich, doch sind Gründe genug vorhanden, Lactantius für den Verfasser zu halten. An der Ausarbeitung eines dritten Bandes des Apparatus wurde Le Nourry durch den Auftrag verhindert, eine neue Auflage des Ambrosius zu besorgen; an dieser arbeitete er bis an seinen Tod, der den 24. März 1724 in der Abtei S. Germain-des-prés erfolgte. **C. Schmidt.**

Novalis, nach seinem Familiennamen Friedrich von Hardenberg, war geboren den 2. Mai 1772 zu Wiedestedt in der Grafschaft Mansfeld (Sachsen) von frommen an die herrnhutische Gemeinde sich anschließenden Eltern. In seinen ersten Lebensjahren von schwächlicher Gesundheit, verrieth er in seinem träumerisch-stillen Wesen nur wenig Geist, bis eine schwere Krankheit in seinem neunten Lebensjahre plötzlich den schlummernden Funken weckte und insbesondere eine große Lernbegierde in ihm entzündete, neben welcher aber auch bereits seine dichterische Anlage in allerlei Versuchen sich offenbarte. In den Jahren 1790 bis 1793 studirte er in Jena, Leipzig und Wittenberg als Fachwissenschaft die Jurisprudenz und nebenbei Mathematik, Physik, Chemie, und machte während dieser Zeit Bekanntschaft mit Friedrich Schlegel und Fichte, welche „beide Geister einen großen und bleibenden Einfluß auf sein ganzes Leben hatten", wie sein Freund Tieck sagt. Neben den praktischen Geschäften, in welchen er sich nach seinem Abgange von der Universität einübte, wendete er sich mit großem Eifer dem Studium der Wissenschaftslehre zu und lernte bald auch seine nachmalige Braut Sophie von Kühn kennen, deren liebliche, „fast überirdische" Erscheinung ihn zum Dichter machte und deren früher Verlust seinem ganzen Wesen jene sehnsüchtig träumerische Richtung auf die unsichtbare Welt und die Verknüpfung derselben mit der sichtbaren gab, welche uns in seinen Schriften eben so karakteristisch entgegentritt wie sein spekulativer Geist. Neben den naturwissenschaftlichen Studien, welche er aus Neigung, aber auch für den praktischen Beruf betrieb, den er als Assessor der kursächsischen Salinen ergriffen hatte, verfolgte er auch das Studium der Philosophie Fichte's, Spinoza's, Böhme's, der Neuplatoniker. Für sein religiöses Bedürfniß suchte er besonders seit dem Tode seiner Braut und seit auch seine eigene Gesundheit zu wanken begann, Nahrung in fleißiger Beschäftigung mit der Bibel und mit Lavater's und Zinzendorf's Schriften, obwohl ihm jener, namentlich in seinen geistlichen Liedern, noch „zu viel Moral und Ascese und zu wenig Mystik hat", und das herrnhutische Wesen zu sehr beschränkt, zu sehr auf „Annihilation der Vernunft" gerichtet erscheint; aber auch nach katholischen Erbauungsbüchern griff er in dieser Zeit gern. Seine dichterische Richtung wurde gehegt und befördert durch den vielfachen Verkehr, den er mit den beiden Schlegel, L. Tieck und Anderen unterhielt. Die Frucht dieser verschiedenen Bestrebungen waren einzelne kleinere Aufsätze und fragmentarisch aufgezeichnete Gedanken über Philosophie, Naturwissenschaften, ethische und religiöse Probleme; die meisten dieser Gedanken sind, wie Tieck in der Vorrede zur Sammlung seiner Schriften bemerkt, aus dem Entwurfe eines encyklopädischen Werkes genommen, „in welchem Erfahrungen und Ideen aus den verschiedenen Wissenschaften sich gegenseitig erklären, unterstützen und beleben sollten". Die ausgeführteste von seinen Schriften ist der jedoch gleichfalls Fragment gebliebene Roman „Heinrich von Ofterdingen", in welchem er eine „Apotheose der Poesie" geben wollte in seinem Sinne, wornach die Poesie mit der Philosophie und dem Leben eins, die himmlische Verklärung des gesammten Daseyns seyn, „das gesammte Leben mit allen seinen weltlichen Beziehungen in seiner ursprünglichen höheren Bedeutung und verhüllten Schönheit erfaßt und zumal in der Natur die gebundenen Stimmen, der Geisterblick des Irdischen gelöst werden sollte" (Eichendorff, über die ethische und religiöse Bedeutung der neuen romantischen Poesie, 1847. S. 49). Unter seinen Gedichten ragen besonders seine geistlichen Lieder hervor, welche den Anfang eines Gesangbuchs bilden, das er in Gemeinschaft mit Tieck in seinen besten Lebensjahren zu bearbeiten im Sinne hatte, weil ihm die Lieder der Neueren zu sehr auf den Verstand berechnet schienen, um aufs Herz wirken zu können, während er die Phantasie als den Weg der Religion in das Herz betrachtete, weßwegen ihm namentlich auch die Gellert'schen Lieder nicht recht behagen wollten. Novalis wollte auch Predigten über die wichtigsten Momente des Christenthums schreiben, was sich begreift aus seinem eigenthümlichen und hohen Begriff, welchen er von der Predigt hatte; sie ist ihm „das Höchste, was ein Mensch liefern kann, sofern sie Betrachtung Gottes und Experiment Gottes, Inspi-

rationswirkung ist, nur genialisch seyn kann und muß", daher er sie auch ein Bruchstück der Bibel, des kanonischen Theiles der Bibel nennt, wie auch die Geschichte eines jeden Menschen eine Bibel seyn solle. Mitten unter diesen Arbeiten und Planen, zu welchen in seinem lebendigen Geiste die Lust fast in gleichem Maße sich zu regen schien, in welchem sein Leib dahinwelkte, rief ein frühzeitiger Tod in noch nicht vollendetem 29sten Lebensjahre, den 25. Mai 1801, den reich begabten Jüngling ab, welcher freilich mehr durch das, was er persönlich war und was er wollte, ahnte und versprach, als durch das, was ihm wirklich zu leisten und zu vollenden vergönnt war, Interesse und Bewunderung erweckt. Was ihn aber uns hier insbesondere wichtig macht, ist seine Stellung als Mitbegründer der religiösen Romantik, und sein eben dadurch bestimmtes eigenthümliches Verhältniß zum Christenthum und zur Kirche. Sein erwachendes geistiges Leben fiel noch in die sogenannte Aufklärungsperiode, in die Zeit des nüchternen Verstandespathos und der radikalen Geschichtsstürmerei, welche das positive Christenthum in rationalistische Moral auflösten und das Interesse für alles tiefere geistige und gemüthliche Leben, für alles wahrhaft Große und Edle durch flachen, spießbürgerlichen, materialistischen Nützlichkeitsgeist ertödteten. Von dieser Auflösung, Entleerung und prosaischen Ernüchterung mußte sich der spekulative Geist, das tiefe, für alles Hohe und Heilige empfängliche Gemüth, die lebendige poetische Phantasie eines Novalis gleich sehr zurückgestoßen fühlen. Er klagt darüber, wie „die Menschen schon so lange rastlos beschäftigt seyen, die Natur, den Erdboden, die menschliche Seele und die Wissenschaft von der Poesie zu säubern, jede Spur des Heiligen zu vertilgen und die Welt alles bunten Schmuckes zu entkleiden. In Deutschland betrieb man dieses Geschäft am gründlichsten; man reformirte die Erziehungsweise, man suchte der alten Religion einen neueren, vernünftigeren, gemeineren Sinn zu geben, indem man alles Wunderbare und Geheimnißvolle sorgfältig von ihr abwusch; alle Gelehrsamkeit wurde aufgeboten, um die Zuflucht zu der Geschichte abzuschneiden, indem man die Geschichte zu einem häuslichen und bürgerlichen Sitten- und Familiengemälde zu veredeln sich bemühte. Im Glauben suchte man den Grund der allgemeinen Stockung, und durch das durchdringende Wissen hoffte man sie zu heben. — Der anfängliche Personalhaß gegen den katholischen Glauben ging allmählich über in Haß gegen die Bibel, gegen den christlichen Glauben und endlich gegen die Religion überhaupt. Noch mehr, der Religionshaß dehnte sich sehr natürlich und folgerecht auf alle Gegenstände des Enthusiasmus aus, verketzerte Phantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit, und machte die unendliche schöpferische Musik des Weltalls zum einförmigen Klappern einer ungeheueren Mühle". Novalis zürnt und spottet über die „neue europäische Zunft der Philanthropen und Aufklärer und ihre klugen Plane", über den „Enthusiasmus für diese herrliche großartige Philosophie", über den „Erdgeist, dessen Macht nun bald verschwinden und dessen erborgtes Licht nun bald erblassen müsse", über „den Sinn des Todes, dem das Wort des Lebens wieder entgegentreten müsse". Aber er klagt und zürnt nicht nur darüber, sondern er hofft, ahnt, weissagt eine bessere Zukunft, „die Zeit der Auferstehung", welche gekommen ist, und schickt sich selbst mit kampffertigem Geiste und jugendlichem Enthusiasmus an, diese neue Zeit heraufzuführen. Als das Mittel wie als das Ziel dieser geistigen Wiedergeburt und Auferstehung der Menschheit erkannte er die Rückkehr zur Religion und zwar zur positiven Religion, zum Christenthum und zur Kirche. Das Christenthum, sagt er, muß wieder lebendig und wirksam werden und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen bilden, die alle nach dem Ueberirdischen durstige Seelen in ihren Schoß aufnimmt. Und in Beziehung auf die politische Auflösung und Umwälzung bemerkt er: der Krieg wird nie aufhören, wenn man nicht den Palmenzweig ergreift, den allein eine geistliche Macht darreichen kann; es wird so lange Blut über Europa strömen, bis die Nationen ihren fürchterlichen Wahnsinn gewahr werden, der sie im Kreise herumtreibt, und, von heiliger Musik getroffen und besänftigt, zu ehemaligen Altären in bunter Vermischung treten und Worte des Friedens annehmen. —

Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker versöhnen. Aber das Karakteristische für Novalis, was ihn eben als Romantiker kennzeichnet, ist die Art und Weise, wie er diese Rückkehr zum Christenthum und zur Kirche vollzieht und vollzogen wissen wollte, wie er sie selbst vermittelt dachte. Dieß konnte ihm nicht der Weg des Verstandes seyn, in dessen einseitiger Verfolgung er ja vielmehr gerade die Ursache der herrschenden Verkehrtheit sah, sondern der Weg der Phantasie und des Gemüthes, der „herzlichen Phantasie", durch welche ihm selbst, wie er sagt, da sie der hervorstechendste Zug seines eigenthümlichen Wesens sey, die Religion nahe gekommen sey, vgl. s. Werke 3. Thl. (Berlin 1846) S. 37. Oder mit anderen Worten: er sah die Herstellung der Religion und des Christenthums und in und mit ihr die Wiedergeburt der Menschheit vermittelt durch die Poesie, welche als Produkt der Phantasie und des Gemüthes ihm, wie oben schon angedeutet worden, nicht eine besondere Form des geistigen Schaffens ist, sondern, wie er sagt, Darstellung des Gemüths, der inneren Welt in ihrer Gesammtheit, und insofern insbesondere eins ist mit der Religion, aber auch mit der Philosophie, deren Gedanken sie verkörpert. Im Gegensatz zu der Differenzirung dieser Grundformen geistigen Thuns, der Religion, Kunst und Philosophie, welche in der Aufklärungsperiode eben dadurch, daß ihr innerer Lebenszusammenhang und ihr innerer Lebensgrund in der Idee des Unendlichen, Göttlichen verkannt wurde, jener traurigen Desorganisation und Entgeistung verfielen — im Gegensatz dazu geht die Romantik darauf aus, sie in Eins zusammenzufassen und in ihnen den Wiederschein des einen, unendlichen göttlichen Lebens erkennen zu lassen; im Gegensatze zu den Abstraktionen, den leblosen Schatten und starren Formen des Verstandes, will sie sich wieder in die Fluthen des unmittelbaren frischen Lebens untertauchen und im beflügelten Worte, in Bild und Ton „das Undarstellbare darstellen, das „Unsichtbare sichtbar machen", das „Unfühlbare" dem Gefühle, der Liebe und Begeisterung näher rücken. Das eben preist Friedrich Schlegel im Athenäum an seinem Freunde Novalis, daß ihm Philosophie und Poesie sich ganz durchdrungen haben und beide nur verschiedene Formen desselben seyen, was man Religion nennen könne. Schlegel nennt diesen Standpunkt auch den der Genialität, der Bildung und des wahren Künstlers, und will ihn auch im Leben durchgeführt wissen, weil der Standpunkt des gemeinen Lebens nur der der Rohheit wäre; damit vergleiche man Aeußerungen von Novalis, wie die: „die Welt muß romantisirt werden; so findet man den ursprünglichen Sinn wieder; romantisiren ist nichts, als eine qualitative Potenzirung; das niedere Selbst wird mit einem besseren Selbst in dieser Operation identifizirt; indem ich dem Gemeinen einen hohen Sinn, dem Gewöhnlichen ein geheimnißvolles Ansehen, dem Bekannten die Würde des Unbekannten und dem Endlichen einen unendlichen Schein gebe, so romantisire ich es". Obgleich nun aber Novalis hierin die gleiche Anschauungsweise mit Fr. Schlegel theilt, so bewahrte ihn doch sein kräftiger sittlicher Sinn vor den Extravaganzen Schlegel's, vor seiner genialen Frechheit und seinem ästhetischen Epikuräismus. Novalis unterscheidet sich aber auch von der späteren Romantik dadurch, daß die Zusammenfassung der Philosophie mit der Religion bei ihm nicht zur bewußten absichtlichen eigensinnigen Verwerfung der Reflexion zu Gunsten des Unmittelbaren, unmittelbarer spekulativer Intuition und einer gefühlsmäßigen Auffassung, zu Verläugnung einer wissenschaftlichen Durchdringung der Religion, um sie im romantischen Zwielicht und Dämmerschein zu erhalten, geworden ist; seine Romantik hat noch etwas Frisches und Eroberndes und ist nicht, was sie später geworden, eine Sumpfpflanze, die in den verfaulenden Ueberresten einer vergangenen Zeit blüht und den Geist abziehen will von der Gegenwart einer neuen Zeit und von dem wirklichen Leben. Die Philosophie ist ihm als „die Freude am bloßen Philosophiren, am heitern philosophischen Bewußtseyn" sogar Selbstzweck, aber auch ein wesentliches Mittel, um den Zusammenhang und das Ziel alles menschlichen Thuns und Wissens zu erkennen und dasselbe dadurch zur Harmonie und Vollendung zu führen, vergl. s. Werke III. S. 299; erst dann, wenn der Philosoph als Orpheus erscheint, ordnet sich das Ganze in ächte Wissenschaft zusammen;

S. 302: je enger die gesammten Wissenschaften zur Beförderung ihres gemeinschaftlichen Interesses, des Wohles der Menschheit, zusammentreten und die Philosophie zur Vorsitzerin und Leiterin ihrer Beschlüsse nehmen werden, desto freier wird die Brust des Menschengeschlechtes werden; S. 29.: jede Wissenschaft wird Poesie, nachdem sie Philosophie geworden. Auch die Religion ist ihm nicht ausgenommen von dieser Alles durchdringenden und durchleuchtenden Macht der Philosophie, wie er sich ja beschwert, daß die Herrnhuter die Vernunft annihiliren, und es für ein äußerst bequemes Verfahren erklärt, sich aller Mühe des Forschens zu überheben; doch spricht er sich über diese Forderung seltener grundsätzlich aus und beweist ihr Nothwendigkeit weit mehr durch seine eigene Praxis. Aber der Romantiker bleibt Novalis doch darin, daß er nicht nur überhaupt einen nicht in den Begriff aufzulösenden Rest, ein Ueberschwängliches, Unfaßbares voraussetzt, das nur im Gefühl und in der Anschauung soll ergriffen und dargestellt werden können, daß er in der Religion, wie wir unten hören werden, den Aberglauben fast als eben so nothwendig betrachtet, wie den Glauben, sondern auch darin, daß die Religion ihm durchaus individuell und persönlich ist und zwar eben darum, weil sie in der „heiligen Eigenthümlichkeit" des Menschen ihre Quelle und ihren Sitz hat, mit dem Gemüth und der Phantasie allein erfaßbar ist. Novalis ist hierin am meisten mit Schleiermacher, und mehr als man gewöhnlich meint, verwandt. Um nun aber diese Stellung, die Novalis als Romantiker einnimmt, ganz zu verstehen, müssen wir auch noch die materielle Seite dazu nehmen. In der Rückkehr zur positiven Religion, zum Christenthum, zur Kirche, fand er das Heil nur, sofern ihm der tiefere Sinn des Christenthums als einer und derselbe erschien mit der Fichte'schen oder genauer der Fichte-Spinozischen Philosophie. An der Fichte'schen Philosophie selbst aber war ihm persönlich wichtig nicht ihr negativer Karakter, ihr Subjektivismus und begrifflicher Formalismus, ihr antihistorischer Radikalismus, ihr abstrakter Moralismus, schreibt er doch im Jahre 1800: ich bin froh, daß ich durch die Spitzberge der reinen Vernunft hindurch bin und wieder im bunten erquickenden Lande der Sinne mit Leib und Seele wohne, — sondern ihr positiver Karakter als Idealismus, nur daß er den pantheistischen Hintergrund, den eigentlich auch die ursprüngliche Fichte'sche Philosophie schon hatte, bestimmter hervorkehrte, den Idealismus auch objektiv und, wie er selbst sagt, auch realistisch nahm oder ihn mit dem Spinozismus combinirte. Die wahre Philosophie ist, bemerkt er, durchaus realistischer Idealismus oder Spinozismus; das große Räthsel ist ihm damit gelöst, daß der Mensch anfängt, in sich selbst als absolutem Mittelpunkt das absolute Vereinigungsglied der getrennten Welten (der Natur und des Geistes) aufzusuchen; der Schlüssel aller Erkenntniß liegt ihm im Menschen, darin, daß er Ich ist, daß er Geist und Wille ist, und Alles außer ihm ein Wiederschein des Geistes. Das Christenthum aber ist ihm eben die Religion der Offenbarung des Geistes und Willens κατ᾽ ἐξοχήν, die Religion des wahren mit dem Realismus identischen Idealismus, das Christenthum ist angewandter Fichtianismus. Und wenn er dabei den historischen Karakter des Christenthums besonders betont, so begreift es sich schon aus dem Bisherigen, daß ihm dieses historische Wesen nicht und nicht sowohl in den Thatsachen und wunderbaren Thatsachen des Christenthums liegt, als in der faktisch gegebenen Symbolik des religiösen Inhaltes, die ihm einer unendlichen Umbildung und Erweiterung fähig ist, wie sich zeigen wird, wenn wir nun etwas näher eingehen auf seine Ansichten von Religion, Christenthum und Kirche. Novalis zeigt sich zuvörderst ganz durchdrungen von dem energischen Bewußtseyn der Freiheit und der Unendlichkeit des Ichs im Geiste Fichte's; er redet von der Allmacht des Willens, der ihm als sittlicher zugleich Gottes Wille ist; „sittliches Gefühl ist Gefühl des absolut schöpferischen Vermögens, der unendlichen Personalität, des Mikrokosmus, der eigentlichen Divinität in uns. Was ich will, das kann ich; beim Menschen ist kein Ding unmöglich". Dafür beruft er sich auf Fichte's System als Beweis. „Wir sollen nicht bloß Menschen, wir sollen auch mehr als Menschen seyn; Mensch ist überhaupt so viel als Universum;

es ist nichts Bestimmtes, es kann und soll etwas Bestimmtes und Unbestimmtes zugleich seyn." Wie Schlegel will aber Novalis nichts von der Fichte'schen Gesetzlichkeit wissen. „Die Moral sagt schlechthin nichts Bestimmtes; sie ist das Gewissen, eine bloße Richterin ohne Gesetz; sie gebietet unmittelbar, aber immer einzeln; sie ist durchaus Entschlossenheit". Auch die Ueberzeugung ist ihm ganz eine sittliche That, „die höchste Funktion unseres Gemüthes und unserer Personalität"; am Ende beruht die Begreiflichkeit eines Phänomens auf Glauben und Willen; „mache ich ein Geheimniß aus einer Erscheinung, so ist es eins für mich". Der Wille ist ihm so die unumschränkte Macht auf dem Gebiete des Handelns und der Ueberzeugung. Aber dieses Bewußtseyn der Freiheit des Ichs spreizt sich nun bei Novalis nicht auf zu der egoistischen Willkür und ironischen Laune, wie bei Friedrich Schlegel. So sehr er durchdrungen ist von dem Bewußtseyn der Freiheit und Selbstmacht des Ichs, welche durch nichts Aeußeres schlechthin beschränkt werden darf und kann, so betrachtet er das Ich doch auch wieder als das in sich selbst und durch sich selbst gebundene, als den festen Mittel- und Haltpunkt, sofern es ihm nicht nur Subjekt, sondern auch Objekt ist, und überdieß nicht dieses oder jenes Einzelne, sondern das Eine und Allgemeine, was in allen Einzelnen ist, das ewige Wesen des Ichs und aller Iche. Dieß führt uns von selbst hinüber zum Religionsbegriff, den Novalis aufstellt. Die kräftige Willensthat des Ichs, seine unendliche Selbstmacht auf dem Gebiete des Handelns und der Ueberzeugung ist für Novalis die „Erhebung" in das göttliche Wesen selbst, denn sie ist ein Affirmiren des absoluten Ichs im empirischen; „die höchste Aufgabe der Bildung ist, sich seines transcendentalen Ichs zu bemächtigen" — die wahrhafte Ueberzeugung und Sittlichkeit, welche der Mensch durch die Bildung gewinnt, erklärt Novalis für eins mit der Religion. Wäre nicht, sagt er, wahrhafte Ueberzeugung, diese höchste Funktion unseres Gemüthes und unserer Personalität, das einzige, wahre, Gott verkündende Wunder? Innige moralische Ueberzeugung und Glauben ist ihm eins; denn „im moralischen Sinne wird uns Gott vernehmlich: je moralischer, desto verbündeter mit Gott. Die Moral ist, wohlverstanden, das eigentliche Lebenselement des Menschen, ewig eins mit der Gottesfurcht, unser eigener sittlicher Wille Gottes Wille; indem wir seinen Willen erfüllen, erheitern und erweitern wir unser eigenes Daseyn, und es ist, als hätten wir um unser selbst willen, aus innerer Natur gehandelt." — Doch ist insofern, wie bei Fichte, immerhin noch unser eigener sittlicher Wille und der göttliche Wille verschieden und moralisch handeln und religiös handeln nicht ganz identisch, als der individuelle Wille des Einzelnen und die moralische Weltordnung im großen Ganzen von einander unterschieden und auf einander bezogen werden müssen. Daher Novalis sich auch so ausdrückt: „moralisch handeln und religiös handeln sind auf's Innigste vereinigt (also nicht schlechthin eins und dasselbe). Man soll gänzliche innere und äußere Harmonie beabsichtigen, zugleich das Gesetz und den Willen Gottes, jedes um seiner selbst willen, erfüllen. Es gibt also ein einseitiges moralisches und ein einseitiges religiöses Handeln." Immerhin aber geht N. über den ethischen Pantheismus, wie ihn Fichte in seinem System der Sittenlehre und in der bekannten Abhandlung über die moralische Weltordnung vorträgt, kaum hinaus. „In der Tugend verschwindet die lokale und temporelle Personalität; der Tugendhafte ist als solcher kein historisches Individuum, er ist Gott selbst." „Der persönliche Gott ist ein romantisirtes Universum", d. h. das in die Vernunftformen erhobene, geistig potenzirte Universum. „Nur pantheistisch erscheint Gott ganz, und nur im Pantheismus ist Gott ganz überall in jedem Einzelnen; so ist für das große Ich das gewöhnliche Ich und das gewöhnliche Du nur Supplement; jedes Du ist ein Supplement zum großen Ich; wir sind gar nicht Ich, wir können und sollen aber Ich werden, wir sollen Alles in ein Du, in ein zweites Ich verwandeln; nur dadurch erheben wir uns selbst zum großen Ich, das Eins und Alles zugleich ist." Allein die Religion ist für Novalis nicht nur eins mit der Sittlichkeit als der energischen „Erhebung" des Menschen zum absoluten Ich durch die Willensthätigkeit; sie ist ihm eben so wesentlich auch „Hingabe" des

empirischen Ichs an das absolute Ich, an den Gott im Innern, die Auflösung des Individuums und seines Sonderlebens in Gott, welche, weil sie in keinem Momente vollkommen ist, sich als „Sehnsucht" darstellt. Der Glaube und die Religion soll nach Novalis durch Leiden und Sterben zu Stande kommen; „zum Leiden ist der Mensch geboren; je hülfloser, desto empfänglicher für Moral und Religion"; „Nacht, Tod, Concentration in sich ist weit mehr als Tag, Leben That"; die Nacht, die heilige geheimnißvolle, ist das Bild des Todes, des mystischen Todes im Absoluten; dieser Tod oder dieses Sterben ist Religion. Damit hängt auch die Bemerkung über die nahe Verwandtschaft der Religion und Wohllust zusammen; es ist wunderbar genug, sagt er, daß nicht längst die Assoziation von Wohllust, Religion und Grausamkeit die Menschen aufmerksam gemacht hat auf ihre innige Verwandtschaft und gemeinschaftliche Tendenz. Diese besteht nach der Ansicht von Novalis eben darin, daß Religion Selbstertödtung und der Schmerz des Unterganges die höchste Lust und Wonne. In dieser Anschauung traf seine eigene schmerzliche Lebenserfahrung und sein Begriff von der philosophischen Bedeutung der Schranke, den er mit Fichte hegte, zusammen. Daher verbirgt sich auch sein idealistischer Pantheismus in seinem Religionsbegriff nicht, wie sich vor Allem zeigt an der Art und Weise, wie er die Religion im Gemüthe entstehen läßt. „Indem das Herz, abgezogen von allen einzelnen wirklichen Gegenständen, sich selbst empfindet, sich selbst zu einem idealischen Gegenstande macht, entsteht Religion; alle einzelnen Neigungen vereinigen sich in Eine, deren wunderbares Objekt ein höheres Wesen, eine Gottheit ist. Daher ächte Gottesfurcht alle Empfindungen und Neigungen umfaßt." Indem alles Einzelne, was Anspruch macht, für sich etwas zu gelten, zum Opfer gebracht wird, so werden wir dadurch dieses höchsten Wesens werth, und dieses offenbart sich uns; jedoch, wohlverstanden, nicht als ein fremdes, sondern als unser eigenstes Wesen, das aber als das absolute (transcendentale) und ewig seyende angeschaut wird, nicht nur als unendliche Thätigkeit, da ja der Idealismus von Novalis realistisch gefaßt und Fichte mit Spinoza zusammengenommen wird. Je schmerzlicher die Schranke empfunden wird, die man nie schlechthin tilgen kann, desto begreiflicher ist es, daß man durch die Hingabe an das absolute Ich im empirischen zur Ruhe zu kommen sucht. Gleichwohl wird, wie schon im Bisherigen klar enthalten ist, auch für den Religionsbegriff der Pantheismus nicht überschritten; das absolute Ich ist nicht persönlich vom empirischen Ich verschieden, ist persönlich nur in diesem und durch dieses. „Wir denken uns Gott persönlich, wie wir uns selbst persönlich denken; Gott ist gerade so persönlich und individuell wie wir, denn unser sogenanntes Ich ist nicht unser wahres Ich, sondern nur sein Abglanz." „Die Götterwelt ist eine Sublimation der Menschennatur, wie die Welt gleichsam ein Niederschlag aus ihr." „Wir sind, wir denken und leben in Gott, denn das ist die personifizirte Gattung." „In einer religiösen Gemeinschaft offenbart sich ein persönlicher Gott gleichsam in tausend Gestalten, nur pantheistisch erscheint Gott ganz ꝛc. (vgl. die oben angeführte Stelle).

Nun sucht aber Novalis für die Religion als bestimmte Lebensform auch eine gewisse Gegenständlichkeit und Stetigkeit zu gewinnen dadurch, daß er nicht bei dem einzelnen Ich und seinem innern Verhältniß zum absoluten Ich für sich stehen bleibt, sondern auf die **Vermittelung** des religiösen Bewußtseyns großes Gewicht legt. Nichts, sagt er, ist zur wahren Religiosität unentbehrlicher, als ein Mittelglied, das uns mit der Gottheit verbindet: unmittelbar kann der Mensch schlechterdings nicht mit derselben in Verhältniß stehen. Dieß versteht sich von selbst, wenn das Endliche, Einzelne fichtisch als die Schranke des Absoluten betrachtet wird, dieses also nur im Gegensatz zu der Schranke zum Bewußtseyn kommen kann. Aber es kann nun auch eben darum zunächst Alles dieses Mittelglied seyn. „Jedes Willkürliche, Zufällige, Individuelle kann unser Weltorgan werden; dieß ist der große Realismus des Fetischdienstes." „Jeder Gegenstand kann dem Religiösen ein Tempel seyn; der Geist dieses Tempels ist der allgegenwärtige Hohepriester, der monotheistische Mittler, welcher allein in unmittelbarem

Verhältniß mit der Gottheit steht." Weiter meint Novalis: in der Wahl dieses Mittelgliedes muß der Mensch durchaus frei seyn; der mindeste Zwang hierin schadet seiner Religion; die Mittelglieder sind Fetische, Gestirne, Thiere, Helden, Götzen, Götter, Ein Gottmensch. Das lautet freilich zunächst ganz subjektiv-idealistisch und ungeschichtlich. Novalis will aber damit zunächst nicht mehr sagen, als daß die Religion und ihr eigenthümlicher Karakter parallel geht mit der Art und Stufe der geistigen Bildung und Entwickelung überhaupt, was also einen Fortschritt im geschichtlichen Gang der Religion noch nicht schlechthin ausschließen würde. Er sagt selbst auch: „die Wahl des Mittelgliedes ist karakteristisch, die gebildeten Menschen werden ziemlich die gleichen Mittelglieder wählen, da hingegen der Ungebildete gewöhnlich durch Zufall hierin bestimmt wird. Da aber so wenige Menschen einer freien Wahl überhaupt fähig sind, so werden manche Mittelglieder allgemeiner werden, sey es durch Zufall, durch Assoziation oder ihre besondere Schicklichkeit dazu. Auf diese Art entstehen Landesreligionen. Je selbständiger der Mensch wird, desto mehr vermindert sich die Quantität des Mittelgliedes, die Qualität verfeinert sich, und seine Verhältnisse zu ihm werden mannigfaltiger und gebildeter; Fetische — Ein Gottmensch". Freilich geschieht mit solcher Auffassung dem geschichtlichen Fortschritt in der Entwickelung noch so wenig Genüge als bei Schleiermacher in seinen Reden; das Christenthum betrachtet er aber darum doch entschieden als den Gipfelpunkt der Religion, weil es den Menschen zum Mittler der Religion macht und sein inneres und äußeres Leben zum Organ der Gottheit erhebt, denn „unter den Menschen muß man Gott suchen, in den menschlichen Begebenheiten, menschlichen Gedanken und Empfindungen offenbart sich der Geist des Himmels am hellsten", das Christenthum ist aber insbesondere als die Religion des Heils und der Erlösung das Höchste. Christus nennt er einen neuen Adam; es ist eine neue Schöpfung durch ihn gebracht und eine neue Welt in unserm Innern aufgegangen. „Die Vernichtung der Sünde, dieser alten Last der Menschheit, und alles Glaubens an Buße und Sühnung ist durch die Offenbarung des Christenthums eigentlich bewirkt. Wer die Sünde versteht, sagt er weiter, versteht die Tugend und das Christenthum, sich selbst und die Welt; ohne dieses Verständniß kann man sich das Verdienst Christi nicht zu eigen machen; man hat keinen Theil an dieser zweiten höheren Schöpfung. Bewundernswürdig ist die Zartheit und Innigkeit, mit welcher Novalis Christus als den Heiland und Befreier, der Licht und Leben in die Todesnacht der Welt gebracht, besingt, rührend die ganz persönliche Liebe, mit der er in seinen geistlichen Liedern Christus umfaßt und in ihm die Fülle des Trostes und Friedens findet. Schon der ganze Ton dieser Lieder müßte, wenn wir auch nicht wüßten, wie sie aus den Schmerzen und dem Leide seines persönlichen Lebens geboren sind, es uns schlechterdings verbieten, in ihnen nur ein ästhetisches Spiel finden zu wollen, vielmehr müssen wir in ihnen einen Beweis der ganzen Gewalt anerkennen, welche die unvertilgbare Wahrheit des Christenthums über sein tiefes empfängliches Gemüth ausübte, trotz der Schranken seines philosophischen Standpunkts. Allein dieser philosophische Standpunkt in Verbindung mit seiner poetischen Natur verläugnete sich nun doch keineswegs in seinen theoretischen Ansichten über das Christenthum und gab diesen die eigenthümliche, romantisch-schillernde Farbe. Das Christenthum betrachtete er, wie oben schon bemerkt, als die Religion des Idealismus und Pantheismus; das Christenthum ist, sagt Novalis, die projektirende Kraft eines neuen Weltgebäudes und Menschenthums, eines lebendigen, moralischen Raumes, es ist absolute Abstraktion, Vernichtung des Jetzigen, Apotheose des Zukünftigen, dieser einzig besten Welt; das ist der Kern der Verheißungen des Christenthums. Die sittliche Verklärung der Welt, die Erhebung des Natürlichen in das Element des Geistes, damit in allem Endlichen das verhüllte unendliche göttliche Leben frei werde und durchscheine und das Getrennte, Einzelne sich zusammenschlinge in eine alles durchdringende, großartige Einheit, in einen „allgemeinen, innigen, harmonischen Zusammenhang", mit Einem Worte „eine neue Weltinspiration", wie er sagt, schwebt ihm als der tiefste Sinn und als das wahre Ziel des Christenthums und der

neuen Weltära vor, welche eigentlich erst die Mission des Christenthums zur Vollendung bringen soll. Eine Erlösung der Welt ist das aber eigentlich nur dem Erfolge nach betrachtet, aber nicht vermöge des wirkenden Prinzips; denn der Geist und Wille des Menschen ist der Erlöser, nicht der Gottmensch als der Quellpunkt einer wahrhaft neuen und übernatürlichen Schöpfung. Das Böse ist nur die ursprüngliche natürliche Schranke des Endlichen, und Novalis spricht sich öfters ganz unbefangen dahin aus, daß das Böse und Uebel durch einen kräftigen Aufschwung des Willens, aber auch des Denkens („durch Philosophiren") überwunden werde, cf. Werke, 2ter Band, 4te Aufl., p. 181, 182 und p. 188; er sagt sogar: dem ächt Religiösen ist nichts Sünde, womit man noch die äußerst bezeichnende Aeußerung vergleichen kann: „die Sünde ist der größte Reiz für die Liebe der Gottheit; je sündiger sich der Mensch fühlt, desto christlicher ist er. Unbedingte Vereinigung mit der Gottheit ist der Zweck der Sünde und Liebe". Es ist eben so sehr aus seiner ganzen Individualität zu erklären, wie aus dem idealistisch-pantheistischen Standpunkt, von dem aus er das Christenthum auffaßt, daß diese beiden Gesichtspunkte: das Christenthum, die Religion der sittlichen Thatkraft, und das Christenthum, die Religion der gläubigen Hingabe an den göttlichen Erlöser, bei ihm wechseln, ohne daß sie in Wahrheit vermittelt werden. Es erinnert dieß an J. G. Fichte, wenn man nicht nur seinen frühern und spätern religionsphilosophischen Standpunkt, sondern auch die verschiedenen Aussagen von seinem spätern Standpunkt aus in der „Anweisung zum seligen Leben" mit einander vergleicht. Darüber bemerkt Gervinus in seiner Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts, 1ster Band, p. 352 sehr wahr: die Religiosität war Fichte'n wie die Sittlichkeit ein Ergreifen des Göttlichen, das Eine durch Handeln, das Andere durch Gesinnung und Glauben; er betont das Eine, wo es auf das Handeln ankam und zog in das Andere sich sinnig zurück, wo es zu dulden galt. Mit dieser seiner eigenthümlichen, über den in den biblischen Urkunden zu Grunde liegenden Begriff so kühn hinausgreifenden Ansicht vom Wesen des Christenthums hängt nun auch die Vorstellung unseres Romantikers von der spezifischen Würde des Christenthums und seinem historischen Karakter, insbesondere also von der Stellung und Bedeutung der Person des Stifters zusammen. Novalis sagt: es ist ein Götzendienst im weiteren Sinne, wenn man den religiösen Mittler in der That für Gott selbst ansieht, wie es Irreligion und Unglauben ist, keinen Mittler zu haben; wahre Religion ist, die jenen Mittler als Mittler annimmt, ihn gleichsam für das Organ der Gottheit hält, für ihre himmlische Erscheinung. Nun fährt er aber fort: die wahre Religion scheine bei näherer Betrachtung antinomisch getheilt in Pantheismus und Monotheismus; unter Pantheismus will er nämlich, „das Wort nicht im gewöhnlichen Sinne genommen, verstehen die Idee, daß Alles Organ der Gottheit, Mittler seyn könne, indem ich es dazu erhebe, unter Monotheismus den Glauben, daß es nur Ein solches Organ in der Welt für uns gebe, das allein der Idee eines Mittlers angemessen sey, und wodurch Gott allein sich vernehmen lasse, welches ich also zu wählen durch mich selbst genöthigt werde, denn ohnedem würde der Monotheismus nicht wahre Religion seyn. So unverträglich nun aber auch beide — die pantheistische und die monotheistische Vorstellung — vom Mittler zu seyn scheinen, so lasse sich doch, schließt Novalis, ihre Vereinigung bewerkstelligen, wenn man den monotheistischen Mittler zum Mittler der Mittelwelt des Pantheismus macht und diese gleichsam durch ihn centrirt, so daß beide einander, jedoch auf verschiedene Weise, nothwendig machen, d. h. mit andern Worten, wenn man Christum als das Centrum, als den Mittelpunkt aller religiösen Entwickelung betrachte, so sey er Mittler κατ᾽ ἐξοχήν, und doch könne auch alles Andere nach seinem Verhältniß zu ihm, in verschiedener Form und Abstufung, Organ der Religion seyn. Bildet so das Christenthum auch eine Spitze und ist sein Inhalt in gewissem Sinn auch maßgebend für alles wahrhafte religiöse Leben und Denken, so ist es doch als diese Spitze wieder nur das erste Glied einer gleichartigen Reihe und das faktische Symbol und Vorbild einer fortgehenden mannichfaltigen Gestaltung der Religion, nicht die in sich abgeschlossene, absolut

vollendete, und durch Ursprung und Inhalt spezifisch über alle andern erhabene Religion. Novalis hat dieß selbst Bd. III, p. 38. 39 in einer sehr bezeichnenden Stelle mit den Worten ausgesprochen: ich glaube in der Geschichte und den Lehren der christlichen Religion die symbolische Vorzeichnung einer allgemeinen, jeder Gestalt fähigen Weltreligion, das reinste Muster der Religion als historischer Erscheinung überhaupt und wahrhaftig also auch die vollkommenste Offenbarung zu sehen. Das, was er hier historisch am Christenthum nennt, ist daher in seinem Sinne nicht sowohl das Festbegrenzte, Thatsächliche, das Natürliche und noch mehr das Wunderbare als solches, als vielmehr die Symbolik eines Allgemeineren, der in Lokalem, Temporellem, Nationalem gegebene bildliche Ausdruck eines Idealen, genauer, eines universalen Geschehens. Die Bibel, sagt Novalis, fängt herrlich mit dem Paradiese, dem Symbole der Jugend, an und schließt mit dem ewigen Reiche, mit der heiligen Stadt. Auch ihre zwei Hauptbestandtheile (Altes und Neues Testament) sind ächt groß historisch; in jedem großhistorischen Gliede muß gleichsam die große Geschichte symbolisch verjüngt liegen. Und wie Novalis in der vorhin angeführten Stelle das Christenthum die vollkommenste Offenbarung nennt, so sagt er auch wieder: es gibt keine Religion, die nicht Christenthum wäre, ja sogar in einem Athem: das Christenthum ist durchaus historische Religion, — die aber in die natürliche der Moral und die künstliche der Poesie oder die Mythologie übergeht, Poesie oder Mythologie nach seinem Begriff „als freie poetische Erfindung, welche die Wirklichkeit sehr mannigfaltig symbolisirt". Noch stärker ist die Stelle: das Christenthum ist dreifacher Gestalt; eine ist das Zeugungselement, als Freude an aller Religion; eine das Mittlerthum überhaupt, als Glaube an die Allfähigkeit alles Irdischen, Wein und Brod des ewigen Lebens zu seyn; eine der Glaube an Christus, seine Mutter und die Heiligen. Wählt welche ihr wollt, wählt alle drei, es ist gleichviel, ihr werdet damit Christen und Mitglieder einer einzigen, ewigen, unaussprechlich glücklichen Gemeinde. Indem Novalis den Begriff des Christenthums in seiner Weise erweitert und idealisirt, verwandelt er es in ein Pantheon, in welchem auch das Heidenthum, „die Mythologie" eine Stelle findet, freilich nur so, daß auch sie verwandelt und in das schwimmende Element des religiösen Idealismus aufgelöst wird. Diese Erweiterung des Begriffs des Christenthums hat nun freilich zur nothwendigen Folge ein Herabdrücken des Christenthums in seiner ursprünglichen biblischen Gestalt, wenn Novalis nämlich sagt: die christliche Religion (er meint hier offenbar die ursprüngliche, wie sie in der Bibel erscheint) ist auch dadurch vorzüglich merkwürdig, daß sie so entschieden den bloßen guten Willen im Menschen und seine eigentliche Natur ohne alle Ausbildung in Anspruch nimmt und darauf Werth legt. Sie steht in Opposition mit Wissenschaft und Kunst und eigentlichem Genuß. Vom gemeinen Manne geht sie aus; sie beseelt die große Majorität der Beschränkten auf Erden, sie ist das Licht, was in der Dunkelheit zu glänzen anfängt. Ihr unpoetisches Aeußere, ihre Aehnlichkeit mit einem modernen häuslichen Gemälde, scheint ihr nur geliehen zu seyn —. Die griechische Mythologie scheint für die gebildeteren Menschen zu seyn. Der Pantheismus ist ein drittes Ende. Man würde nun aber sehr irren, wenn man eine bewußte und entwickelte Skepsis gegen den historischen Karakter des biblischen Christenthums und gegen sein Selbstzeugniß von seiner eigenen spezifischen, alles Andere überragenden Würde bei Novalis voraussetzen würde. Er sagt: höchst sonderbar ist die Aehnlichkeit unserer heiligen Geschichte mit Mährchen, und: die Geschichte Christi ist ebenso gewiß ein Gedicht, wie eine Geschichte, und überhaupt ist nur die Geschichte eine Geschichte, die auch Fabel seyn kann. Ueber diesen Worten schwebt zwar allerdings das Damoklesschwert des Mythizismus, wie denn derselbe ja auch nothwendig folgt aus den pantheistischen und idealistischen Vordersätzen, die er aufstellt. Aber sein Wille ist es doch keineswegs, den geschichtlichen Gehalt des Christenthums mit diesem Schwerte geradezu zu zerstören, sondern er läßt es, wenn ihm auch Zweifel über die „Wahrheit und Umständlichkeit der Geschichte" aufstoßen, doch in der Schwebe hängen und geht in keinen kritischen Prozeß ein, als der ächte

Romantiker, welcher, wie er selbst treffend von sich sagt, „in der Bildung seiner Religionsansicht durch die Phantasie sich leiten läßt“, nicht durch die Reflexion und „den historisch-kritischen Verstand“. Novalis ist sich nun aber auch ganz deutlich bewußt, daß diese seine ganze Anschauung vom Christenthum eine von der gewöhnlichen abweichende, beziehungsweise neue ist, obgleich er sie darum nicht weniger für die wahre und insbesondere für diejenige hält, welche in der nun anbrechenden Aera der christlichen Kirche zur Herrschaft kommen werde. Er schreibt einem Freunde: mit welchem Herzen nehmen Sie an der Bibel ein Unterpfand Gottes und der Unsterblichkeit in die Hand, wie glücklich müssen Sie sich vorkommen, wenn Sie sich überzeugt sehen, an ihr eine überirdische Schrift, eine bleibende Offenbarung zu besitzen. — Ihre Theologie ist die Theologie des historisch-kritischen Verstandes; dieser sucht eine feste Grundlage, einen unumstößlichen Beweisgrund und findet ihn in einer Sammlung von Urkunden, deren Erhaltung allein schon ein bestätigendes Wunder zu seyn scheint und für deren Glaubwürdigkeit alle historischen Beweismittel und Herz und Vernunft zugleich sprechen. Wenn ich weniger auf urkundliche Gewißheit, weniger auf den Buchstaben, weniger auf die Wahrheit und Umständlichkeit der Geschichte fuße, wenn ich geneigter bin in mir selbst höheren Einflüssen nachzuspüren und mir einen eigenen Weg in die Urwelt zu bahnen; wenn ich in der Geschichte und den Lehren der christlichen Religion die symbolische Vorzeichnung einer allgemeinen Weltreligion — cf. d. Worte in d. Stelle oben — zu sehen glaube, wenn mir eben aus diesem Standpunkt alle Theologieen auf mehr und minder glücklich begriffenen Offenbarungen zu ruhen, alle zusammen jedoch in dem sonderbarsten Parallelismus mit der Bildungsgeschichte der Menschheit zu stehen und in einer aufsteigenden Reihe sich friedlich zu ordnen dünken, so werden Sie das vorzüglichste Element meiner Existenz, die Phantasie, in der Bildung dieser Religionsansicht nicht verkennen. Damit stimmt es ganz überein, wenn er sagt: sollte die Bibel nicht noch im Wachsen begriffen seyn? denn wenn der Geist heiligt, ist jedes ächte Buch Bibel, — und die Geschichte eines jeden Menschen soll eine Bibel seyn. Der heilige Geist aber ist mehr als die Bibel, er soll unser Lehrer des Christenthums seyn, nicht todter, irdischer, zweideutiger Buchstaben. Mit dieser bezeichnenden eigenthümlichen Anschauung vom Wesen des Christenthums hängt nun die gleichmerkwürdige Ansicht von der christlichen Kirche und ihrem bisherigen Entwickelungsgang zusammen, welche er namentlich in dem Aufsatze: die Christenheit oder Europa vom Jahre 1799, vorgetragen hat. Hier schildert er mit Begeisterung das katholische Mittelalter, als die Kirche Lehrerin und Beschützerin der Völker gewesen. „Es waren schöne, glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war; Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die Provinzen dieses weiten geistlichen Reiches. Ohne große weltliche Besitzthümer lenkte und vereinigte Ein Oberhaupt die großen politischen Kräfte. Eine zahlreiche Zunft, zu der Jedermann den Zutritt hatte, stand unmittelbar unter demselben und strebte seine wohlthätige Macht zu befestigen. Wie heiter konnte jeder sein irdisches Tagewerk vollbringen, da ihm durch diese heiligen Menschen eine sichere Zukunft bereitet, jeder Fehltritt durch sie vergeben, jede mißfarbige Stelle des Lebens durch sie geklärt wurde“. Dann preist er „die Liebe zur heiligen, wunderschönen Frau der Christenheit“, die mit göttlichen Kräften versehen die Gläubigen aus aller Gefahr errettete und die längst verstorbenen himmlischen Menschen, welche um ihrer Treue an jene selige Mutter und ihr himmlisches Kind zu göttlichen Ehren gelangt, nun die Vertreter und wirksamen Freunde der Menschheit am göttlichen Throne geworden, preist die schönen Versammlungen in den geheimnißvollen Kirchen, mit ermunternden Bildern geschmückt, mit süßen Düften erfüllt und von heiliger Musik belebt. Ganz besonderen Werth legt er weiter darauf, daß das weise Oberhaupt der Kirche frechen Ausbildungen menschlicher Anlagen auf Kosten des heiligen Sinnes und unzeitigen Entdeckungen im Gebiete des Wissens sich widersetzte, damit die Menschen nicht das eingeschränkte Wissen dem unendlichen Glauben vorziehen, und sich gewöhnen, alles Große und Wunderwürdige zu verachten. Wie wohlthätig,

wie angemessen der innern Natur des Menschen diese Regierung war, das zeigte das gewaltige Emporstreben aller andern menschlichen Kräfte, die harmonische Entwickelung aller Anlagen, die ungeheuere Höhe in allen Wissenschaften und Künsten rc., das, schließt er, waren die schönen wesentlichen Züge der ächt katholischen oder ächt christlichen Zeiten. Ein andermal faßt er sein Lob in die Worte zusammen: Angewandtes, lebendig gewordenes Christenthum war der alte katholische Glaube. Seine Allgegenwart im Leben, seine Liebe zur Kunst, seine tiefe Humanität, die Unverbrüchlichkeit seiner Ehen — seine Freude an Armuth, Gehorsam und Treue machen ihn als ächte Religion unverkennbar. Im Gegensatze dazu erscheint ihm der Protestantismus und die Reformation als „Insurrektion“, „Revolution“, „Auflösung“, als eine, wenn auch nicht ganz unberechtigte, doch in ihren Folgen zunächst verderbliche Erscheinung. Mit Recht, sagt er, nannten sich die Insurgenten Protestanten, denn sie protestirten gegen jede Anmaßung einer unbequemen, unrechtmäßig erscheinenden Gewalt über das Gewissen; sie stellten auch eine Menge richtiger Grundsätze auf und schafften eine Menge verderblicher Satzungen ab, aber sie vergaßen das nothwendige Resultat ihres Prozesses; trennten das Untrennbare, theilten die untheilbare Kirche und rissen sie frevelnd aus dem allgemeinen christlichen Verein, durch welchen allein die ächte dauernde Wiedergeburt möglich war. Dann beklagt er es, wie durch den Einfluß, welchen nun der Staat auf die Kirche gewann, die Religion irreligiöser Weise in die Staatsgrenzen eingeschlossen wurde und ihren großen, politischen, friedestiftenden Einfluß, ihre eigenthümliche Rolle des vereinigenden, individualisirenden Prinzips der Christenheit verlor; wie weiter durch den Religionsfrieden und die Fortsetzung des sogenannten Protestantismus etwas durchaus Widersprechendes, eine Revolutionsregierung permanent erklärt wurde. Aber auch das Positive, was der Protestantismus aufstellte, erscheint ihm als unbefriedigend, ja verkehrt. Es liegt dem Protestantismus bei weitem nicht bloß jener reine Begriff zu Grunde, sondern Luther behandelte das Christenthum überhaupt willkürlich, verkannte seinen Geist und führte einen andern Buchstaben und eine andere Religion ein, nämlich die heilige Alleingültigkeit der Bibel, und damit wurde leider eine andere höchst fremde, irdische Wissenschaft in die Religionsangelegenheit gemischt, die Philologie, deren auszehrender Einfluß von da an unverkennbar wird. Dem religiösen Sinn war diese Wahl höchst verderblich, da nichts seine Irritabilität so vernichtet wie der Buchstabe. Innerhalb des Katholizismus hat der Buchstabe bei der Geschmeidigkeit und dem reichhaltigen Stoffe des katholischen Glaubens, bei der Esoterisirung der Bibel und der heiligen Gewalt der Leiter der Kirche nie so schädlich werden können; jetzt aber wurden diese Gegenmittel vernichtet, die absolute Popularität der Bibel behauptet, und nun drückte der dürftige Inhalt, der rohe, abstrakte Entwurf der Religion in diesen Büchern desto merklicher und erschwerte dem heiligen Geiste die freie Belebung, Eindringung und Offenbarung unendlich. Damit vergleiche man auch die Aeußerung: es gibt eine Reihe idealischer Begebenheiten, die der Wirklichkeit parallel laufen; selten fallen sie zusammen. Menschen und Zufälle modifiziren die idealische Begebenheit, so daß sie unvollkommen erscheint und auch in ihren Folgen unvollkommen bleibt; so bei der Reformation; statt des Protestantismus kam das Lutherthum hervor. Darum findet er nun auch im Aufkommen des Protestantismus den Anfang und Grund jener ganzen antireligiösen Bewegung, welche in der sogen. Aufklärung ihre Spitze erreicht. Weil im Protestantismus die Religion ganz an den biblischen Buchstaben gebunden wurde, zeige auch, meint er, seine Geschichte keine herrlichen, großen Erscheinungen des Ueberirdischen mehr; nur sein Anfang glänze durch ein vorübergehendes Feuer des Himmels, bald nachher ist schon die Vertrocknung des heiligen Sinnes bemerklich. Das Weltliche hat die Oberhand gewonnen, der Kunstsinn leidet sympathetisch mit; nur selten springt noch ein gediegener, ewiger Lebensfunke hervor und assimilirt sich eine kleine Gemeinde, aber beides erlischt und zerfließt bald wieder mit einander; so Zinzendorf, Jakob Böhme rc. Die Moderatisten behalten die Oberhand, und die Zeit nähert sich einer gänzlichen Atonie der höhern Organe, der Periode des

praktischen Unglaubens. Mit der Reformation war es um die Christenheit geschehen; von nun an war keine mehr vorhanden. Sofort schildert er nun mit feiner Ironie und religiösem Schmerz das ganze Unwesen der Aufklärung, wie wir dieß oben schon gesehen haben. Er faßt jedoch keineswegs nur die negative Seite dieser auflösenden Bewegung in's Auge und ergibt sich noch viel weniger in ihrem Anblick einer geschichtlichen Desperation; vielmehr sieht er in dieser Anarchie und Auflösung ein neues Leben hervordringen und begrüßt mit Freuden die kräftige Regsamkeit des Geistes in den verschiedenen Gebieten, als den Vorboten einer neu anbrechenden neuen schönern Zeit. Er sieht, wie das überirdische Feuer sich wieder Luft macht, wie die Zeit der Auferstehung gekommen und gerade die Begebenheiten, die gegen die Belebung der Religion gerichtet zu seyn schienen, ja ihren Untergang zu vollenden drohten, die günstigsten Zeiten ihrer Regeneration geworden. Wahrhafte Anarchie, ruft er aus, ist das Zeugungselement der Religion. Aus der Vernichtung alles Positiven hebt sie ihr glorreiches Haupt als neue Weltstifterin empor. Wie von selbst steigt der Mensch gen Himmel auf, wenn ihn nichts mehr bindet, die höheren Organe treten von selbst aus der vollständigen Auflösung aller menschlichen Anlagen und Kräfte, als der Urkern der irdischen Gestaltung, zuerst heraus. Der Geist Gottes schwebt über den Wassern und ein himmlisches Eiland wird als Wohnstätte der neuen Menschen, als Stromgebiet des ewigen Lebens sichtbar über den zurückströmenden Wogen. Aber diese Auferstehung und Wiedergeburt kann nach seiner Ueberzeugung nur geschehen durch Rückkehr zu dem Verlassenen, Altbewährten. „Sucht ihr den Keim des Verderbens auch in der alten Einrichtung, dem alten Geist? und glaubt euch auf einen bessern Geist und eine bessere Einrichtung zu verstehen?“ Es ist ihm ein thörichtes Bestreben, die Geschichte und die Menschheit modeln zu wollen, die doch „selbständig, eigenmächtig und unendlich liebenswerth“ sind. Aber das Alte, das er zurückruft, ist nun doch auch ein Neues, ein nie zuvor vorhandener geistiger Umschwung der Menschheit, eine „höhere Epoche der Cultur“, und Deutschland wird der erste Träger derselben seyn, weil hier in Kunst und Wissenschaft eine gewaltige Gährung und die vielseitigste, alles bewegende und erforschende Thätigkeit der Geister sich zu erkennen gibt. „Eine gewaltige Ahndung der schöpferischen Willkür, der unendlichen Mannigfaltigkeit, der heiligen Eigenthümlichkeit und der Allfähigkeit der innern Menschheit scheint überall rege zu werden.“ „Noch sind alles nur Andeutungen, aber sie verrathen dem historischen Auge eine universelle Individualität, eine neue Geschichte, eine neue Menschheit, die süßeste Umarmung einer jungen überraschten Kirche und eines liebenden Gottes und das innige Empfängniß eines neuen Messias in ihren tausend Gliedern zugleich, das Neugeborne wird das Abbild seines Vaters, eine neue goldene Zeit mit dunkeln, unendlichen Augen, eine prophetische, wunderthätige und wunderheilende, — ewiges Leben entzündende Zeit seyn — ein großes Versöhnungsfest, ein Heiland, der wie ein ächter Genius unter den Menschen einheimisch, nur geglaubt und nicht gesehen werden und unter zahllosen Gestalten den Gläubigen sichtbar, als Brod und Wein verzehrt, als Geliebte umarmt, als Luft geathmet, als Wort und Gesang vernommen und mit himmlischer Wollust als Tod, unter den höchsten Schmerzen der Liebe in das Innere des verbrausenden Leibes aufgenommen wird.“ Dieses Neue, das er so begeistert verkündet, ist also seinem Inhalte nach der religiöse Idealismus und Pantheismus, durch welchen die Wunderherrlichkeit der Natur und Geschichte, wie des menschlichen Gemüthes wieder aufgethan und allem Wissen und Können der neuen Zeit, für das er „den Gelehrten, Philosophen und den handelnden Helden der neuen Zeit dankbar die Hände drücken will“, die heilige Weihe der Zukunft ertheilt und ein heiliger Schleier gewoben werden soll, der ihre Schätze vereinigt umschließt und in ihnen das eine göttliche Leben durchscheinen läßt. Insbesondere ist es auch der Staat, welcher bei den Gegensätzen, die über seine Bedeutung herrschen, dem Prinzip der Freiheit und der Autorität, zum Ziel und segensreichen Bestand nur kommen kann durch Herstellung der Religion und der Kirche, denn es ist unmöglich, daß weltliche Kräfte sich selbst in's Gleichgewicht

setzen; ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist, kann allein diese Aufgabe lösen; näher ist die Hierarchie, diese symmetrische Grundfigur der Staaten, das Prinzip des Staatenvereins. Ueberhaupt aber ist ihm die geschichtliche Form und Gestalt, in welcher das Neue erscheinen soll, im Christenthum und zwar dem katholischen Christenthum gegeben. Wo ist, ruft er aus, jener alte liebe, alleinseligmachende Glaube an die Regierung Gottes auf Erden, jenes himmlische Zutrauen der Menschen zu einander, jener allumfassende Geist der Christenheit? Er findet ihn vorzugsweise im katholischen Glauben, als dem angewandten lebendigen Christenthum, der ihm aber, wie wir oben gehört, den Glauben an das allgemeine Mittlerthum, die poetische Mythologie nicht ausschließt, die Christenheit wird ihm wieder lebendig nur als sichtbare Kirche, „die alle nach dem Ueberirdischen durstigen Seelen aufnimmt“ und „gern Vermittlerin der alten und neuen Welt wird“. Sie muß das alte Füllhorn des Segens wieder über die Völker ausgießen. Aus dem heiligen Schoße eines ehrwürdigen europäischen Conciliums wird die Christenheit aufstehen und das Geschäft der Religionserweckung nach einem allumfassenden göttlichen Plane betrieben werden. Keiner wird dann mehr protestiren gegen christlichen und weltlichen Zwang; denn das Wesen der Kirche wird ächte Freiheit seyn. Wann und wann eher? darnach ist nicht zu fragen. Nur Geduld, sie wird, sie muß kommen, die heilige Zeit des ewigen Friedens, wo das neue Jerusalem die Hauptstadt der Welt seyn wird. — An dieses Bekenntniß zu Gunsten des Katholizismus knüpft sich von selbst die Frage an, wie wir seine Bedeutung zu bestimmen haben. Jedenfalls nicht so, wie wenn Novalis dem Protestantismus alle äußere und innere Berechtigung absprechen wollte; denn er zeichnet mit scharfen Worten „die geistige Unmacht, unendliche Trägheit und das Zurücksinken der mittelalterlichen Kirche und vor Allem ihrer geistlichen Führer, vermöge dessen die Laien ihnen unter der Hand Erfahrung und Gelehrsamkeit entwandten und mächtige Schritte auf dem Wege der Bildung vorausgethan hatten und die eigentliche Herrschaft Rom's schon lange vor der gewaltsamen Insurrektion stillschweigend aufgehört hatte“. Es war, wie wir hörten, ein wenn auch vorübergehendes Feuer des Himmels, durch welches wenigstens der Anfang des Protestantismus glänzte; die Reformation war wenigstens in ihrem Prinzip eine „idealische Begebenheit“. Wenn Novalis es auch nicht genug anerkennt, wie alle Wissenschaft und Bildung der neuen Zeit durch die Reformation entbunden worden ist und mit ihrem Prinzip zusammenhängt, so kann er es doch auch nicht, ja will nicht einmal es läugnen, obwohl er freilich als Romantiker ein viel schärferes Auge hat für die zersetzende und auflösende Seite des Protestantismus. Die Rückkehr zum Katholizismus andererseits, welche er als Schiboleth der neuen Zeit proklamirt, ist eine Erneuerung mittelst der Kräfte und Errungenschaften des Protestantismus, sie soll sogar das Prinzip des Protestantismus in sich aufnehmen, sofern das Wesen der neuen Kirche ächte Freiheit seyn soll. Ja, diese ganze Rückkehr ist überwiegend eine Rückkehr zu den äußeren Formen der Verfassung und des Regiments der katholischen Kirche und zu ihrem Geiste nur nach seiner ethisch humanen und künstlerischen Seite, während das katholische Dogma wenigstens in seiner Ausschließlichkeit und Starrheit preisgegeben wird zu Gunsten des oben geschilderten religiösen Idealismus und Pantheismus, der in den weiten flatternden und wechselnden Falten seines Mantels die verschiedensten Formen religiöser Anschauung friedlich zusammenfassen soll. Kein Wunder, daß die ächten Romantiker, die katholischen, mit diesem Katholizismus nicht zufrieden waren und sind. So sagt Eichendorff: „wir dürfen uns nicht verhehlen, daß er auf diesem heiligen Boden noch nicht feststund, daß jene innere Rückkehr in ihm selbst noch nicht vollbracht war. Es liegen vielmehr die Bausteine zum künftigen Münster noch unverbunden umher, Ahnung neben Zweifeln, kirchlicher Glaube neben einem kaum verhüllten Pantheismus; überall ein geheimes Hämmern, Schürfen, Ringen, wie eine himmlisch durchblitzte Nacht. So sucht er, weil in sich selbst noch nicht fertig, unermüdlich die Wahrheit am Zweifel, den Zweifel an der Wahrheit zu prüfen, und wieder beide in Konkordanz zu bringen, zwischen unversöhn-

lichen Widersprüchen mit dem Scharfsinn der Verzweiflung zuweilen die Kirche selbst willkürlich zu deuten, ja eine neue Kirche in Aussicht zu stellen." Er will ihm zwar dieses Schwanken, diese oft auch nur scheinbaren Widersprüche, die in der immergleichen Liebe ihre höhere Versöhnung finden, nicht zum Vorwurfe machen, sie vielmehr als die Zeichen eines rastlosen treuen Ringens nach der Wahrheit betrachten, wie das Zittern der Magnetnadel, die ihren Pol sucht. Er findet in seiner bedeutungsvollen Erscheinung nicht nur den Typus, sondern auch schon die ganze innere Geschichte und Zukunft der Romantik mit all' ihrem Tiefsinne, ihren verworrenen Labyrinthen und Abgründen, wie in geistreichen Umrissen enthalten. Dieses Urtheil, wie consequent auch immer vom katholischen Standpunkte aus, ja wie treffend auch nach einer Seite hin es ist, müssen wir doch auch auf der andern Seite als ein einseitiges, selbst falsches bezeichnen, sofern nämlich der Zweifel am streng katholischen Dogma nicht nur objektiv, sondern auch subjektiv gefaßt und ein innerer Kampf, ein Scharfsinn der Verzweiflung in die Seele des Romantikers hineingedeutet wird, der in Wahrheit gar nicht vorhanden ist. Sein Schürfen und Ringen nach der Wahrheit ist vielmehr ein durchaus zuversichtliches und glaubendes. Das ist eben das Wesen der Romantik, daß sie nicht zweifelt und zu wenig zweifelt und daß sie nun insbesondere hier bei Novalis die fundamentalen Widersprüche, welche zwischen dem katholischen Dogma und weiter zurück dem Christenthum und dem pantheistischen Idealismus stattfinden, gar nicht einmal deutlich erkennt und mit dialektischer Schärfe herausstellt, sondern in ihrem schwärmerischen Drange vorzugsweise die Seite der Verwandtschaft in's Auge faßt und von ihr aus diese Widersprüche mit der träumerischen Phantasie des Glaubens und einer unendlich weitherzigen Liebe überfliegt. Das ferner ist das Wesen der Romantik, daß sie einen wesentlich andern neuen Inhalt an eine überlieferte geschichtliche Form anknüpfen und nicht begreifen will, wie diese durch jenen in Stücke zergehen muß und der „wahrhaft geschichtliche Geist" das Alte nur so wieder beleben kann, daß er auch neue Formen schafft. Nun kann man freilich auch auf der andern Seite zu weit gehen und den Glauben in dieser Romantik, welcher sogar zum Aberglauben an die geschichtliche Form wird, bei Novalis unterschätzen. Strauß sagt in seinen Karakteristiken und Kritiken: was alle diese Herrlichkeit, nämlich des Mittelalters, wieder in's Daseyn rief, war das im Idealismus seiner Selbstmacht inne gewordene Ich; die erneute Wirklichkeit des alten Glaubens und Lebens war eine lediglich subjektive, von der untergegangenen wahren Realität derselben ebenso verschieden, wie etwa von einem mittelalterlichen Dome, der seine Säulen, Thürme und Zierrathen in steinerner Dauerhaftigkeit vor uns hinstellt, ein Tonstück verschieden ist, das vielleicht ein ähnliches System von Verschlingungen, Spitzen und Bögen, aber als ein im Entstehen verschwindendes, im flüchtigen Elemente des Klanges uns zu vernehmen gibt. Das begabte Ich war es, welches diese die Substanz des alten Glaubens enthaltenden Töne in sich sowohl erklingen als verklingen ließ. Es ist dieß eine treffliche Schilderung dieser idealistischen Romantik, wie sie an sich objektiv betrachtet ist. Wenn nun aber Strauß noch weiter bemerkt: als diese Macht über die Substanz, als die verflüchtigende Bewegung, der es weder mit der Substanz noch auch mit sich selbst, sondern eben nur mit diesem mit Nichts Ernst machen Ernst ist, kam das Ich in der romantischen Ironie zum Selbstbewußtseyn und Selbstgenuß — so trifft dieß wenigstens bei Novalis nicht zu. Novalis ist im Unterschied z. B. von Friedrich Schlegel, wie dieser in seiner früheren Periode erscheint, der gläubige, nicht der ironische, wenigstens nicht der subjektiv ironische Romantiker; er ist sich zwar seines idealistischen Standpunkts bewußt, der Thätigkeit des „idealischen" Ichs als einer jene Gestalten schaffenden und jene Töne erzeugenden, aber es ist dieß für ihn nicht ein willkürliches und egoistisches Spiel, sondern die heilige Nothwendigkeit der Manifestation der innern Unendlichkeit, des Gottes in seinem Herzen, an den er sich hingibt, um in dieser Hingabe die Harmonie und Lust des Daseyns zu gewinnen. Aber sein tiefes religiöses Bedürfniß im Bunde mit seiner dichterischen Phantasie beschränkt auch wieder jenen religiösen Idealismus, welcher

die äußere Geschichte in eine innere verwandelt und die festen Gestalten des christlichen Glaubens in Bilder und Töne auflöst, und klammert sich an die übernatürliche Welt und ihre Erscheinung in den heiligen Lehren und Thatsachen des Christenthums als eine durch keine Dialektik aufzulösende, in sich gewisse, unwandelbare Realität mit aller Innigkeit des Glaubens an. Man könnte zwar sagen, daß diese Wendung bei ihm nur nach und nach eintrete und gerade die letzte Zeit seines Lebens bezeichne, wo, je mehr sein Leib dahin sank, desto mehr auch die Flügel der einer höhern Welt sich entgegen breitenden Psyche sich lösten; genau genommen ist aber jener religiöse Idealismus und dieser historisch-religiöse Glaube immer neben einander bei ihm und er kommt über die Fluktuation zwischen Beidem nicht hinaus, ohne jedoch dieselbe irgend als einen innern Druck und Zwiespalt zu empfinden. Es kann nichts Bezeichnenderes für diesen seinen Standpunkt geben, als seinen eigenen Ausspruch über sich: „Ich muß ordentlichen Aberglauben zu Jesus haben; der Aberglaube ist überhaupt nothwendiger zur Religion, als man gewöhnlich glaubt". Von seinem Idealismus aus erscheint ihm der persönliche und exclusive Glaube an Jesus als Aberglaube, von seinem religiösen Bedürfniß aus aber ein solcher Glaube als nicht weniger nothwendig; und das Zumal von Beidem in ihm ist sein eigenthümlicher romantischer Standpunkt. Ueber diesen Standpunkt selbst nun noch ein Urtheil zu fällen, wird um so weniger nothwendig seyn, als es sich aus dem Bilde, das wir von seinen Bestrebungen zu entwerfen suchten, von selbst ergibt. Die große Bewunderung, welche Novalis bei der Mitwelt (man vergleiche besonders das bekannte begeisterte Lob, das Schleiermacher in seinen Reden dem „göttlichen Jüngling" spendet) und bei der Nachwelt gefunden hat, ist gerechtfertigt durch den Reichthum geistvoller Gedanken und anregender Ideen, den seine wenigen Schriften enthalten und durch den unnachahmlichen Zauber, in welchem seine Darstellung glänzt. Man kann freilich auch nicht läugnen, daß er auch schon bis auf einen gewissen Grad „ein Typus der nachfolgenden Romantik mit ihren verworrenen Labyrinthen und Abgründen ist", daß es oft unklare, halb wahre Anschauungen sind, die er hinwirft, und gewagte, ja geradezu bedenkliche Gedanken, bei welchen unter den schimmernden Blättern und den narkotischen Blüthen die Natter lauert, die nachher auch wirklich hervorgekrochen ist, aber freilich von ihm in dem oft dithyrambischen Schwunge seiner Begeisterung noch nicht erkannt worden ist. Es wäre aber nicht billig, da richten zu wollen, wo ein kaum recht aufblühendes geistiges Leben und ein unläugbar schönes und edles Streben in seinem ersten Werden und Ringen durch einen frühen Tod abgebrochen worden ist, eben darum auch nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, welche Frucht aus dieser reichen Blüthe hervorgewachsen wäre, wenn ihr vergönnt gewesen wäre, zur Reife zu kommen. **Landerer.**

Novatianus, Novatianisches Schisma. Das Entstehen des Novatianischen Streits kann nur aus den damaligen Vorstellungen über die Berechtigung der kirchlichen Schlüsselgewalt begriffen werden, worin er seine Veranlassung hatte. In der letzten Hälfte des 2. Jahrhunderts finden wir nämlich in diesem Punkt weder die Ansichten noch die Praxis festgestellt, und eine Reihe von Controversen war die Folge dieses Schwankens. Je mehr die Kirche sich ihres weltgeschichtlichen Berufs und ihrer weltbeherrschenden Macht bewußt wurde, desto mehr ermäßigte sie in anbequemender Nachsicht die rigoristische Strenge, welche ihrem begonnenen Siegeslaufe nur Hindernisse bereitet haben würde; auch die erbarmende Liebe gegen die von schweren Sünden übereilten Brüder, wie die eigene Erfahrung von der menschlichen Schwäche mochte Viele zur Milde stimmen. Aber groß war auch die Anzahl derer, welche in der Nachsicht gegen die weltliche Sitte und in der Lockerung der äußeren Zucht nur eine verderbliche Concession, einen Abfall der Kirche vom christlichen Lebensprinzipe sahen. Beide Standpunkte waren darin einverstanden, daß durch die Taufe uneingeschränkte Vergebung ertheilt werde; beide hielten an dem gemeinsamen Satze fest, daß der Rückfällige nach der Taufe durch ernste Buße auch für die schwersten Sünden von Gott Vergebung empfangen könne; aber während der mildere Standpunkt auch der Kirche die Berechtigung

zugestand, durch ihre Schlüsselgewalt allen Excommunizirten die Pforten ihrer Gemeinschaft wenigstens einmal wieder zu eröffnen, so schlossen nach der strengeren Ansicht die Fleischessünden, der Todschlag und die Idololatrie unwiderruflich und für immer von ihrer Heilsgemeinschaft aus. Den milderen Standpunkt repräsentirt, um nur zwei Beispiele anzuführen, außer der vormontanistischen Schrift Tertullian's de poenitentia, in welcher übrigens der Name Schlüsselgewalt nicht vorkommt, das gallische Schreiben (Euseb. h. e. V, 2. §. 5), welches in der Verfolgung unter Mark Aurel zu einer Zeit, wo die Schlüsselgewalt noch in den Händen der Gemeinde lag und vom Klerus nur in deren Namen verwaltet wurde, von den Märtyrern sagt: „sie lösten Alle und banden Keinen; sie beteten auch für die, welche das Schwere verübten, gleich wie Stephanus, der vollkommene Zeuge: Herr, rechne ihnen ihre Sünden nicht zu! wenn er aber für die Steinigenden so betete, wie viel mehr für die Brüder". Die letztere apologetische Bemerkung zeugt deutlich, daß diese Milde nicht von Allen gebilligt wurde. In der That hielt die spanische Kirche, wie wir aus den Beschlüssen der Synode von Elvira sehen, noch im 4. Jahrhundert (um 305) an der strengen Ansicht fest und gestattete selbst auf dem Sterbebette für die schwersten Sünden keine Reconciliation. Cyprian sagt, daß mehrere nordafrikanische Bischöfe vor seiner Zeit den Ehebrechern den Zugang zur kirchlichen Bußübung unbedingt verweigert hätten (ep. 55, c. 17); er selbst stellt im Anfange seines Episkopats noch den Grundsatz auf, in der Kirche könne dem nicht vergeben werden, der gegen Gott sündige (Testim. III, 28). Noch Origenes (de orat. 28. Op. ed. de la Rue I, 256) klagt: Einige maßen sich Handlungen an, die außer der bischöflichen Befugniß liegen, weil sie wahrscheinlich keine genaue Kenntniß der bischöflichen Wissenschaft haben; sie rühmen sich, als könnten sie den Götzendienst vergeben, den Ehebruch und die Hurerei nachlassen, als werde durch ihre Fürbitte auch die Sünde zum Tode gelöst.

Diese strengere Ansicht ist nicht, wie von manchen Kirchenhistorikern geschah, als eine Nachwirkung des Montanismus anzusehen; sie ist vielmehr die Wurzel, aus welcher dieser aufschoß, und da sie allenthalben vertreten war, so fand derselbe auch überall empfänglichen Boden. Seine Propheten wollten ja keine Neuerungen; sie hielten fest an dem Stande der dogmatischen Entwickelung der katholischen Kirche; tief durchdrungen von der Gewißheit, daß der Schluß des Weltlaufs in unmittelbarer Nähe bevorstehe, drangen sie nur auf Beseitigung aller Conzessionen auf dem Gebiete der Sitte und stellten auch die Thaten, welche bisher als sittlich gleichgültig gegolten hatten, unter das keine Ausnahme zulassende Gesetz, insbesondere bestritten sie den Bischöfen jedes Recht, die Todsünden kraft der Schlüsselgewalt zu vergeben. In Rom fand der Montanismus anfangs Sympathien, erst durch die Gegenwirkung des Monarchianers Praxeas wurde er verdächtig und von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Nichtsdestoweniger bestand in Rom und wohl auch in einem großen Theil der nordafrikanischen Kirche noch ungeschwächt der Grundsatz: quod neque idololatriae, neque sanguini pax ab ecclesiis redditur (Tert. de pudicit. c. 12). Allein aus Tertullian's Schrift über die Keuschheit ersehen wir, daß um diese Zeit ein römischer Bischof zuerst rücksichtlich der Fleischessünden die mildere Praxis eintreten ließ; der Montanist sagt (c. 1): Audio etiam edictum esse propositum et quidem peremtorium: Pontifex scilicet maximus, Episcopus Episcoporum edicit: Ego moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto. War dieß, wie man gewöhnlich annimmt, Zephyrinus (197—218), so würden wir nicht irren, wenn wir in diesem Edikte den beherrschenden Einfluß erkennen würden, den nach Hippolytus (Refut. omn. haeres. IX, 12) Kallistus auf seine Schritte geübt hat. Zephyrinus hatte ihn von Antium, wo er von einer Unterstützung der römischen Gemeinde lebte, nach Rom berufen, in den Klerus aufgenommen und dem Cömeterium vorgesetzt, das noch heute von ihm den Namen führt. Allein jenes Edikt könnte auch in den Anfang des Episkopates des Kallistus (Calixtus I, 218—222) fallen, da Hippolytus von diesem ausdrücklich sagt: *πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς*

ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησεν. Später ging Kallistus jedenfalls noch weiter. Er vertrat nicht bloß als Schüler des Kleomenes und Noet den entschiedensten Monarchianismus und läugnete jeden hypostatischen Unterschied zwischen dem Vater und dem Sohne; er verhieß auch allen Sündern ohne Unterschied die kirchliche Reconciliation und Vergebung. Es wurde sprichwörtlich: Wenn Jemand, der einer anderen kirchlichen Gemeinschaft angehört und sich Christ nennt (Häretiker oder Schismatiker), sündigt, so wird ihm die Sünde nicht angerechnet, wenn er zur Schule des Kallistus läuft. Sogar Bischöfe sollten im Falle einer Todsünde nicht abgesetzt werden. Auch wenn Kleriker sich verheiratheten, ließ er sie in ihrer kirchlichen Würde, und sogar solche, die zum zweiten oder dritten Mal verheirathet waren, erhielten von ihm die Ordination. Er berief sich für seine Nachsicht auf das apostolische Wort: Wer bist du, der du einen fremden Knecht richtest? (Röm. 14, 4.), auf den Ausspruch Christi: Lasset das Unkraut (d. h. die in der Kirche Sündigenden) mit dem Weizen wachsen! (Matth. 13, 30.), auf die Arche Noä: wie in dieser Hunde, Wölfe und Raben gewesen, so müßten auch in ihrem Antitypus, der Kirche, Reine und Unreine zusammen belassen werden. Diese Grundsätze veranlaßten die Trennung des Presbyter Hippolytus (vergl. d. Art.), der nun als Bischof eine getrennte Gemeinde, ohne Zweifel in Rom selbst, leitete. Er vertrat mit seiner Partei den völlig entgegengesetzten Standpunkt und in der Trinitätslehre hielt er fest an dem hypostatischen Unterschied des Sohnes vom Vater*), obgleich nur im subordinatianischen Sinn zum Zweck der Oekonomie; in der Bußdisziplin muß er, nach dem Tadel zu urtheilen, den er über Kallistus ausspricht, den Todsündern die kirchliche Buße versagt, wird ihnen aber wie Tertullian (de pudicit. c. 3 u. 18 in fin.) den unmittelbaren Rekurs an Gottes Gnade offen gehalten haben. Von den Montanisten unterschied er sich dadurch, daß er ihre abrupten ekstatischen Zustände und ihr Prophetenthum verwarf, die er ihnen (VIII. 19) allein zur Anklage macht, während er ihrer Bußdisziplin mit keinem tadelnden Worte gedenkt (ein bedeutsamer Wink, warum der Montanismus, trotz einer weitverbreiteten Sympathie mit seiner sittlichen Lebensanschauung, doch nicht alle ihm verwandten rigoristischen Elemente in sich aufzunehmen vermochte), von den Novatianern dadurch, daß er die Ketzertaufe mißbilligte, von der er versichert, man habe erst unter dem Episkopate des Kallistus sich unterstanden, sie zu vollziehen (ἐπὶ τούτου πρώτως τετόλμηται δεύτερον αὐτοῖς βάπτισμα), was zwar keineswegs den Sinn haben kann, daß Kallistus der Urheber der Neuerung sey, wohl aber den Vorwurf enthält, er habe solchen Neuerungen ruhig zugesehen. Als Hippolytus zugleich mit dem katholischen Gegenbischof Pontianus unter Maximinus dem Thracier 235 nach Sardinien exilirt wurde, löste sich wohl seine Partei, von der wir nichts mehr erfahren, auf und vereinigte sich wieder mit der katholischen Gemeinde zu Rom, an deren Spitze nach dem Tode des Pontianus (235) Antheros getreten war.

Wie in der römischen Gemeinde, so hatten nun in dem römischen Presbyterium beide Standpunkte, der milde und der strenge, ihre Vertreter und waren ohne Zweifel darauf angewiesen, in der Praxis ihre Spitzen möglichst gegen einander einzuziehen. Es war dieß um so leichter möglich, da unter den ruhigen Regierungen der Kaiser Gordianus (238—244) und Philipp des Arabers (244—249) die Frage über die Behandlung der lapsi keinen Anlaß zum Dissensus geben konnte. Der strengeren Partei gehörte der Presbyter **Novatianus** an. Leider sind die Nachrichten, die wir über denselben besitzen, lediglich aus der Feder seiner Gegner geflossen und tragen so unverkennbar den

*) Trotz Döllinger's Gegenbemerkungen (in seiner Schrift Hippolytus und Kallistus) hat Gieseler (über Hippolytus, Studien und Kritiken 1853, S. 750) darin Recht, daß damals die Neigung zur hypostatischen Trinitätslehre und die strenge Ansicht über die Buße (Tertullian als Montanist, Hippolytus, Novatian), und umgekehrt der Monarchianismus und die antimontanistische disziplinarische Milde (Kallistus) häufig Hand in Hand gingen; dennoch ist dieß nur zufällig. In Kleinasien waren die Montanisten Monarchianer. Vergl. Ritschl, altkatholische Kirche, S. 488. Gieselers Vermuthung, Hippolytus sey novatianischer Bischof gewesen, ist chronologisch unmöglich.

Ausdruck der Leidenschaft, die selbst die unverfänglichsten Aeußerungen und Thatsachen in ein gehässiges Licht zu ziehen weiß, daß wir sie nur mit großer Vorsicht aufnehmen dürfen. Wenn die griechischen Schriftsteller Eusebius, Sokrates, Sozomenus, Epiphanius, Photius u. s. w. ihn Novatus nennen, während er bei den Abendländern fast durchweg Novatian heißt, so dürfte diese Differenz nicht auf der Verwechslung mit dem karthagischen Presbyter Novatus beruhen, sondern beides nur zwei Formen eines und desselben Namens seyn, wie der Verfasser der Lebensgeschichte Augustin's bald Possidius, bald Possidianus heißt (vergl. Walch, Historie der Ketzereien II, 191 ff.). Die Angabe des Philostorgius (hist. eccl. VIII, 15), daß er ein Phryger gewesen sey, verdient keinen Glauben; sie gründet sich wohl weniger auf die Thatsache, daß er unter diesen viele Anhänger gefunden hat, als vielmehr auf das Interesse, ihn zu dem Montanismus in Beziehung zu bringen. Der römische Bischof Cornelius wirft ihm bei Eusebius vor, der Satan habe ihn zum Glauben geführt, denn, längere Zeit besessen, sey er von christlichen Exorcisten geheilt worden und darauf in eine schwere Krankheit gefallen, in der er, dem Tode nahe, die klinische Taufe, jedoch nicht dem kirchlichen Kanon gemäß die Besiegelung des Bischofs (die Handauflegung) empfangen habe, so daß er auch nicht des heiligen Geistes theilhaftig geworden seyn könne (VI, 43. §. 14—16). Die Frage, ob erst die Heilung des Exorcisten den Novatian bestimmt habe, den christlichen Glauben anzunehmen, oder ob nicht vielmehr diese Heilung voraussetze, daß er bereits Katechumene gewesen, darf füglich unerörtert bleiben. Trotz der nach damaliger Ansicht mangelhaften Beschaffenheit seiner Taufe und trotz der Unterlassung der die Taufe nach ihrer positiven Seite ergänzenden Handauflegung, setzte dennoch der damalige römische Bischof — es ist ungewiß ob Fabian oder einer seiner Vorgänger — gegen den Widerspruch des Klerus und vieler Laien für ihn die Ordination und die Erhebung zum Aeltestenamte durch (§. 17). Aus dieser Zeit seiner Amtsführung wissen seine Gegner nur einen für ihn nachtheiligen Zug anzuführen, er habe sich nämlich während der Verfolgung strenge in seinem Hause abgeschlossen, und als die Diakonen ihn aufgefordert hätten, er möge eingedenk seiner presbyterialen Pflicht den in Gefahr schwebenden und des Beistandes bedürftigen Brüdern zu Hülfe eilen, habe er zürnend mit Niederlegung seines Amtes gedroht und sich darauf berufen, er gehöre einer anderen Philosophie an (§. 16). Wenn auch Neander mit Grund vermuthet, daß die andere Philosophie die Lebensweise des Asceten bezeichnen soll, so steht doch diese Erzählung mit Allem, was wir sonst noch über den Karakter und über die Amtsführung des Novatian, sowie über sein hohes Ansehen in der römischen Gemeinde vor der Wahl des Cornelius wissen, in so schneidendem Contraste, daß sie keine Glaubwürdigkeit beanspruchen kann. Jedenfalls war er ein Mann von großem sittlichen Ernst, von vielen Fähigkeiten und bedeutendem theologischen Wissen; seine Gegner klagen ihn an, er habe mit Stolz auf seine Beredtsamkeit und philosophische Bildung gepocht (Cypr. ep. 55, 20). Man hat aus einer Stelle Cyprian's (ep. 55, 13): Alia est philosophorum et Stoicorum ratio, qui dicunt omnia peccata paria esse et virum gravem non facile flecti oportere; inter Christianos autem et philosophos plurimum distat, schließen wollen, er sey Stoiker gewesen, aber Novatian hat nicht alle Sünden für gleich geachtet, sondern zwischen leichten und schweren, wenn auch in abstrakterer Weise als seine Gegner unterschieden. Auch als theologischer Schriftsteller hat er sich bethätigt; wir besitzen von ihm außer einem trefflich concipirten Schreiben (int. Cypr. ep. 30), auf welches wir zurückkommen werden, ein Werk de regula fidei sive de trinitate, worin er die hypostatischen Unterschiede in der Gottheit festzuhalten sucht, ohne indessen über den subordinatianisch-ökonomischen Standpunkt ganz hinauszudringen, den er so wenig als Tertullian und Hippolytus zu überwinden wußte. Nach Dorner's Urtheil hat er nur Tertullian's Lehre verflacht (Lehre von der Person Christi, I, 601—604). Wie sehr in Rom das wissenschaftlich theologische Interesse im Klerus erloschen war, läßt die Polemik des Cornelius erkennen, der offenbar in Beziehung auf

diese Schrift den Novatian *δογματίστης, τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἐπιστήμης ὑπερασπίστης* nennt (Euseb. VI, 43, §. 10). Eine andere Schrift über die jüd. Speisegesetze, deren Angaben aber mit seinen geschichtlich bekannten Lebensverhältnissen schwer in Einklang zu bringen sind, weist in allegorischer Interpretation nach, daß dieselben für den Christen keine Verbindlichkeit mehr haben. Manche andere Schriften, namentlich über die Beschneidung, den Sabbath, das Pascha und den Priester, führt Hieronymus von ihm an; sie sind wie die Briefe, die er während des Schisma an andere Gemeinden geschrieben hat, verloren.

Die Geschichte des Novatianischen Schisma führt uns zunächst in die karthagische Kirche zurück, deren Interessen wir in dieser Angelegenheit auf das Engste mit denen der römischen Kirche verflochten sehen. Als Cyprian, kaum zum Christenthum bekehrt und nur kurze Zeit Presbyter (neophytus et novellus), 248 zum Bischof von Karthago erwählt wurde, hatte er, wie wir von seinem Biographen Pontius erfahren, mit einer feindlichen Partei im Klerus zu kämpfen, die vergeblich seine Wahl zu hintertreiben gesucht hatte. Obgleich der monarchische Episkopat sich überall aus der Presbyterialverfassung herausgebildet und sich als Kirchenamt mit dem Presbyterate als bloßem Gemeindeamte bereits vollständig auseinandergesetzt hatte, waren doch in dem übrigen Klerus nicht alle Reminiscenzen von seiner früheren Stellung erloschen. Die episkopalen Ansichten des neuen Bischofs und die karaktervolle Entschiedenheit, womit er sie zur Geltung brachte, mußten darum die Gegner seiner Erwählung auf's Neue aufregen. Diese Opposition steigerte sich, als im Januar 250 Decius die Verfolgung auch in Nordafrika auf eine systematische Weise eröffnete und Cyprian es gerathen fand, sich ihr durch die Flucht zu entziehen. Er erwähnt im 14. Briefe (cap. 4), er habe ein Schreiben von den Presbytern Novatus, Donatus, Fortunatus und Gordius empfangen, das er nicht ohne Zustimmung des Klerus und der Gemeinde beantworten könne; erst nach seiner Rückkehr werde er darüber Berathung pflegen. Ohne Zweifel hatte das Schreiben das gegen die Gefallenen einzuhaltende Verfahren zum Gegenstande und forderte die Wiederaufnahme derselben nach einer leichten Pönitenz, denn im 15. Briefe beschwert sich der Bischof darüber, daß mehrere Presbyter dieselben ohne vorausgegangene Bußübung, Exomologese und Handauflegung von Seiten des Bischofs und des Gesammtklerus zur Eucharistie zuließen. Auch die Märtyrer und Confessoren wollten als potiora ecclesiae membra, in denen Christus abermals gelitten habe, auf ihr altes Recht zur Ausübung der Schlüsselgewalt nicht verzichten. So beginnt für Cyprian ein Kampf mit einer presbyterialen Faktion und mit den Märtyrern, welche fest verbunden und auf einen interessirten Theil der Gemeinde gestützt, ihre althertömmlichen Privilegien gegen die bischöfliche Gewalt zu retten suchten. Wenn Cyprian häufig den Grundsatz ausspricht, die Gemeinde beruhe auf dem Bischof, dem Klerus und den nicht gefallenen Gläubigen (stantes laici), so ist dieß keineswegs der Ausdruck seiner eigentlichen Ueberzeugung, nach welcher die Gemeinde allein auf den Bischof gegründet ist, sondern er hat damit nur, wie Ritschl treffend S. 559 a. a. O. bemerkt, seine eigene Ansicht maskirt; er hat auf die im Glauben fest beharrende Gemeinde sich gestützt, um sie in den Kampf zu rufen gegen die Renitenz der noch nicht ganz erloschenen aristokratischen Mächte, die sich seiner monarchischen Gewalt beugen sollten. Um wenigstens die Märtyrer zu beschwichtigen, ermäßigte er die anfängliche Strenge seiner Grundsätze durch die Conzession, daß Sterbende, denen sie einen Friedensbrief (libellus pacis) ausgestellt hätten, von dem Klerus zur Exomologese und zur Reconciliation zugelassen werden dürften, alle Uebrigen sollten vorläufig im Bußstande beharren, bis nach hergestellter Ruhe eine gemeinsame Berathung über sie gepflogen werden könne. Wie wenig sich indessen die Märtyrer durch dieses Zugeständniß befriedigt fühlten und wie trotzig sie auf die unverkümmerte Ausübung ihrer vermeintlichen Befugniß pochten, zeigt das kurze Schreiben (ep. 23), das in ihrer Aller Namen Lucian an Cyprian richtet und worin er diesem in kategorischem Tone erklärt, sie hätten sämmtlichen Gefallenen den Frieden ertheilt und verlangten dieß von Cyprian den übrigen Bischöfen mitgetheilt zu wissen.

Wenn Cyprian (c. 52, 2) sich beschwert, der Presbyter Novatus habe zuerst die Flammen der Zwietracht in Karthago angeschürt, so liegt die Annahme nahe, er sey die Seele dieses Widerstandes gegen die episkopale monarchische Gewalt gewesen. Der karthagische Bischof entwirft von seinem Karakter in diesem Briefe ein abschreckendes Bild; unersättlicher Geiz, Stolz und Anmaßung, Treulosigkeit und Schmeichelei bilden die Grundzüge desselben; Waisen hat er beraubt, Wittwen betrogen, die ihm anvertrauten Gelder unterschlagen; seinen Vater hat er in einem benachbarten Dorfe Hungers sterben und nicht einmal die Leiche bestatten lassen; seine schwangere Gattin im Zorne getreten, daß eine Fehlgeburt eintrat. Nur der Ausbruch der Verfolgung hat den schon angesetzten Gerichtstag und die verschuldete Excommunikation verzögert. Aber, so dürfen wir wohl fragen, warum hat denn Cyprian aus seiner freiwilligen Verbannung, die ihn nicht hinderte, die Verwaltung der Gemeinde zu leiten und sogar Excommunikationen zu verhängen, nicht auch die Anklage und Verurtheilung des Novatus erwirkt? Warum hat er ihn noch 15 Monate hindurch sein Amt weiter verwalten lassen? Kann überhaupt das sittliche Urtheil eines Mannes Glauben verdienen, der in jedem Gegner, weil einen Aufrührer gegen den Bischof, auch einen Rebellen gegen Gott sieht und ihm jede Verläugnung menschlicher und göttlicher Rechte zutraut? Enthält überhaupt sein Bericht Thatsachen, so gibt er sie gewiß nur in der Gestalt, in welcher sie ihm die tausendzüngige Fama zugetragen hatte.

Nur allzubald nahm die Opposition des Novatus eine noch bedenklichere Wendung. Er hatte in Cyprian's Abwesenheit und ohne dessen Wissen einen gewissen Felicissimus zum Diakonen geweiht (ep. 52, 2.). Auch diesem wirft der Bischof Aehnliches wie dem Novatus vor, Ehebruch und Raub. Als nun Cyprian gegen Ende des J. 250 einige Kleriker mit Vollmacht nach Karthago sandte, um auf seine Kosten die Armen zu unterstützen und diejenigen Gemeindeglieder zu ermitteln, die sich als besonders würdig zur Beförderung in den Klerus eigneten, widersetzte sich Felicissimus den Commissarien, deren Auftrag er wohl als einen Eingriff in seine Diakonatsrechte ansehen mochte. Sofort verhängte Cyprian über ihn und einige seiner Anhänger die Excommunikation, die übrigens den Novatus nicht mitberührte. Noch im 41. Briefe behauptet der Bischof, Felicissimus habe suo instinctu gehandelt, allein schon im 43. (c. 3) nennt er, wohl nach genaueren Erkundigungen über die Vorgänge in Karthago, fünf Presbyter als Verbündete des Felicissimus, als deren Einer ep. 59 (c. 11) Fortunatus namhaft gemacht wird, und ep. 52 bezeichnet er den Novatus als den Urheber des Schisma. Wir werden daher in der Annahme nicht irren, daß dieselben vier Presbyter, welche wir anfangs schon als die Häupter der Opposition gegen Cyprian kennen lernten, durch einen fünften, der nicht mit Sicherheit ermittelt werden kann, verstärkt, nun auch die Partei des Felicissimus bildeten und daß in dieser neuen Bewegung sich nur der frühere Kampf der aristokratischen Elemente gegen die bischöfliche Macht, insbesondere die bischöfliche Schlüsselgewalt fortsetzte. Denn auch das Verhalten der Partei des Felicissimus in der Bußfrage ist dasselbe, sie gewährte ohne vorgängige Pönitenz den Gefallenen den kirchlichen Frieden. Als nach Ostern 251 Cyprian nach Karthago zurückkehrte — die Verfolgung hatte nachgelassen — veranstaltete er um die Idus des Mai eine Synode, auf welcher das Verfahren gegen die Gefallenen nach sehr gemäßigten Grundsätzen festgestellt (vergl. Nordafrikanische Kirche), das Urtheil über den Felicissimus aber bestätigt und auf seinen ganzen Anhang ausgedehnt wurde. Auch Novatus war in der Verdammung mit einbegriffen; wir finden ihn in Rom wieder; ob er noch den Ausgang des Concils abgewartet oder schon etwas früher dahingegangen war, ist streitig und aus den vorhandenen Quellen nicht zu entscheiden. Die schismatische Partei aber wählte den Fortunatus, einen der fünf mit Novatus verbundenen Presbyter, zum Bischof in Karthago.

In Rom hatte am 28. Januar 250 der Bischof Fabian den Märtyrertod erlitten, und es war, da man erst nach hergestellter Ruhe zur Wahl seines Nachfolgers schreiten wollte, eine Sedisvakanz von fast 17 Monaten eingetreten. Wir besitzen aus dieser

Zeit zwei Schreiben des römischen Klerus (inter Cypr. epist. 8 u. 30) an den von Karthago und Cyprian; das letztere ist, wie wir von Cyprian (ep. 55, c. 4) erfahren, von dem Presbyter Novatian abgefaßt und von dem in Rom hochgeachteten Märtyrer Moses unterzeichnet worden. Novatian muß also damals in Rom in hoher Achtung gestanden haben, vielleicht hat er während der Vakanz die Gemeinde geleitet. Wie wir wissen, waren im römischen Presbyterium beide Standpunkte, der strengere und der mildere, vertreten; das erste Schreiben scheint mir auf gegenseitige Conzessionen zu deuten, welche beide Parteien sich gemacht haben; wenn nämlich (c. 8, 2) der römische Klerus erklärt: sie gäben die Gefallenen nicht preis, sondern ermahnten sie Buße zu thun, ob sie vielleicht die Vergebung von dem empfangen könnten, der sie zu geben vermöge (si quo modo indulgentiam poterunt recipere ab eo, qui potest praestare), damit sie nicht, von den Priestern verlassen, schlechter würden; so ist dieß, wie wir sehen werden, wörtlich dieselbe Formel, deren sich später Novatian bediente, wenn er die Gefallenen zur Buße ermahnte, ohne sie jedoch wieder in die Kirche aufzunehmen. Dagegen ist es ein unverkennbares Zugeständniß von Seiten der strengeren Partei, daß den dem Tode Nahen auf bezeugte Buße die kirchliche Gemeinschaft wieder gewährt werden solle. Als eine weitere Uebereinkunft ist vielleicht die Erklärung anzusehen, daß die Frage über die Behandlung der übrigen lapsi bis zur Wahl eines Bischofs offen und unentschieden bleiben solle (ep. 30, 9). Allein dieser Friede zwischen beiden Parteien konnte nicht von Dauer seyn.

Ohne Zweifel hoffte Novatian bei der Bischofswahl berücksichtigt zu werden; seine einflußreiche persönliche Stellung, namentlich auch die Achtung, die ihm die Märtyrer und Confessoren erwiesen, konnte ihn dazu ermuthigen. Wir finden diese nämlich in Rom in einer ganz anderen Position und von ganz anderen Interessen geleitet, als in Karthago; während sie hier, um ihr vermeintliches Recht gegen die bischöfliche Gewalt zu wahren, nicht milde genug verfahren zu können glaubten und ohne Prüfung absolvirten, standen sie in Rom auf Seiten des strengen Novatian und sahen es als eine Geringschätzung ihres Martyriums an, wenn den Gefallenen der Zugang zur Kirche wieder geöffnet, oder gar erleichtert werden sollte. Novatian muß sich indessen schon lange vor der Bischofswahl überzeugt haben, daß die Mehrzahl des Presbyteriums ihm ihre Stimmen versagen würden; die Strenge seiner Grundsätze mag dabei das Motiv, seine Taufe und der Mangel der bischöflichen Handauflegung der Vorwand gewesen seyn; schon vor Ablauf des Jahres 250 finden wir die Parteien in starker Spannung und Entfremdung, da der hochgeachtete Märtyrer Moses, der im Januar 251 den Zeugentod erlitt, mit fünf Presbytern von Novatian, auf dessen Seite er gestanden, zu seinen Gegnern übergetreten war (Euseb. VI, 43. §. 20). Im Frühjahr kam der karthagische Presbyter Novatus nach Rom und schloß sich dort den strengen Grundsätzen des Novatian an, während er in Karthago die laxe Praxis vertreten hatte. Man hat diesen Widerspruch so bedeutend gefunden, daß manche Historiker an der Identität der Person zweifelten — allein er löst sich in der Erwägung, daß das Lebensprinzip des Novatus der Kampf gegen die episkopale Partei war und daß zu dieser die Gegner des Novatian gehören mochten; die Frage nach dem Rechte der Schlüsselgewalt stand ihm wahrscheinlich in zweiter Linie; er wollte lieber dasselbe gar nicht geübt sehen, als daß er es als Attribut dem bischöflichen Amte zugestand. Am 4. Juni 251 wurde Cornelius gewählt, ein entschiedener Episkopalist, außerdem Gegner der Novatianischen Grundsätze über die Disziplin, dem man überdieß Schuld gab, er sey selbst Libellatiker und habe mit gefallenen Bischöfen verkehrt (Cypr. ep. 55, 9). Sofort wurde der längst bestandene Riß in der Gemeinde zum Schisma. Novatian scheint anfangs dem Rathe seiner Freunde, die zur Trennung mahnten, widerstrebt zu haben, doch drangen diese allmählich durch (Dionys. Alexandr. ep. ap. Euseb. VI, 45); als Urheber der Spaltung nennt Cyprian den Novatus (ep. 52), Cornelius dagegen, der besser unterrichtet seyn mußte, einen gewissen Evaristos (ep. 50). Nach dem Berichte desselben Cornelius, hätte Novatian

früher hoch und theuer beschworen, er trachte nicht nach dem Episkopate, dennoch habe er durch einige Vertraute drei italische Landbischöfe unter dem Vorwande, sie sollten den Frieden vermitteln helfen, nach Rom beschieden, sie betrunken gemacht und in diesem Zustande genöthigt, ihm durch Handauflegung die Bischofsweihe zu ertheilen. Einem derselben, der weinend um Vergebung bat, gestattete Cornelius die Laiencommunion, den beiden Anderen substituirte er Nachfolger (Euseb. VI. 43, §. 8—10). Ohne Zweifel hatte der Erstere, um seine Schuld zu verringern, jene abgeschmackte Erzählung, die Cornelius aus Haß gegen Novatian als Thatsache berichtet, erfunden. Auf einer Synode in Rom, der 60 Bischöfe und eine weit größere Anzahl von Presbytern und Diakonen beiwohnten, wurde Novatian mit seinem Anhange excommunizirt. Jetzt versuchten beide Theile Anhang zu werben und den bereits gewonnenen Boden sich streitig zu machen. Nach allen Richtungen gingen ihre Emissäre aus, liesen ihre Sendschreiben. Noch ehe Cyprian über die Wahl des Cornelius authentische Kunde hatte, traten schon in Karthago die Abgeordneten des Novatian, einen gewissen Maximus an der Spitze, auf, verkündigten dessen Ordination und suchten seine Anerkennung von Seite der nordafrikanischen Kirche zu erwirken. Cyprian schwankte, aber als er bald durch zwei afrikanische Bischöfe, Pompejus und Stephanus, die selbst bei der Wahl des Cornelius zugegen gewesen waren, über diese, sowie über das Schisma, genauere Nachricht erhielt, nahm er sogleich die Partie des Cornelius. Nach den auf der karthagischen Synode im Mai gefaßten Beschlüssen mußte er ja die disziplinarischen Grundsätze des Novatian, so sehr sie auch seinen ursprünglichen Ansichten entsprachen, mißbilligen; die Beziehungen des verhaßten Novatus zu der Sache des Schismatikers mußten ihm diese außerdem von vorn herein verleiden. Da den novatianischen Emissären nicht gestattet wurde, ihre Beschuldigungen gegen Cornelius in Karthago in versammelter Gemeinde vorzutragen, so gingen sie von Haus zu Haus, von Stadt zu Stadt und streuten den Samen der Zwietracht aus. Bald darauf aber gelang es Cyprian, dem Novatian in Rom die empfindlichste Niederlage zu bereiten. Die Hauptstütze, auf der das Ansehen desselben ruhte, waren die Märtyrer und Confessoren, die sich mit ihm verbunden hatten; an diese schrieb Cyprian einen Brief (ep. 54) und beschwor sie dringend, die Einheit der Kirche, die sie durch ihren Kampf so rühmlich verherrlicht hätten, nicht zu zerreißen; er legte dem Briefe seine Abhandlung de unitate ecclesiae bei, die er in diesen Bewegungen für sie geschrieben hatte und in der Manches auf sie mit großer Feinheit berechnet war: außer der Gemeinschaft der Kirche, wurde ihnen zu Gemüthe geführt, könne man um des Namens Christi willen getödtet, aber nicht gekrönt werden (c. 14). Die römischen Confessoren konnten Cyprian's imposanten Gedanken nicht widerstehen; bald nach dem Empfange dieses Schreibens meldete ihm Cornelius, daß Maximus, der Freund des vor Kurzem heimgegangenen Moses, nebst Urbanus, Sidonius, Macharius und den meisten anderen Brüdern*) wieder zu ihm zurückgekehrt seyen und ihn als den von Got erwählten Bischof der katholischen Kirche anerkenneten. Sie bekannten vor der Gemeinde einen Gott, einen Christum, einen heiligen Geist, einen Bischof in der katholischen Kirche (inter Cypr. ep. 49, c. 2). Hierauf trat der Presbyter Maximus wieder in sein Kirchenamt, die Uebrigen wurden wieder in die Gemeinde aufgenommen, alles Vergangene aber dem Urtheil Gottes anheimgestellt (l. c. u. ep. 53).

Um so mehr mußte jetzt die schismatische Partei Alles aufbieten sich zu verstärken. Cornelius erzählt, Novatian habe bei der Austheilung der Eucharistie die Hände des Communikanten festgehalten mit den Worten: Schwöre mir bei dem Leibe und Blute

*) In seinem Briefe an Fabius erwähnt er (Euseb. V, 43. §. 6) statt des Macharius den Confessor Celerinus, einen Mann von bewunderungswürdigem Glaubensmuthe. Diese fünf sind nicht zu verwechseln mit den §. 20 erwähnten fünf römischen Presbytern, welche zugleich mit dem Märtyrer Moses von Novatian abfielen. Wie wir aus §. 6 und Cyprian's 54. Brief sehen, war nur Maximus Presbyter. Dieser ist übrigens wohl zu unterscheiden von dem gleichnamigen novatianischen Emissär und nachmaligen Bischof von Karthago.

unseres Herrn Jesu Christi, niemals mich zu verlassen und dich zum Cornelius zu wenden! worauf die Communikanten statt des üblichen Amen antworteten: Ich werde nicht zum Cornelius zurückkehren! (Euseb. VI, 43. 18), eine zu abgeschmackte Anekdote, als daß sie in ihren Einzelheiten Glauben verdiente, der wir jedoch die Thatsache sicher entnehmen dürfen, daß die Novatianer sich fester an einander schlossen. Nach Karthago schickte Novatian nun eine neue Gesandtschaft, in der sich Novatus, Evaristus und Nikostratus befanden, den Cyprian (ep. 46) als einen rühmlich bekannten Märtyrer vergebens von Novatian abzulocken versucht hatte und den nun Cornelius, weil er zu seinen beharrlichen Gegnern gehörte, als Betrüger, Räuber und Kirchendieb den Afrikanern denuncirte (int. Cypr. ep. 50). Durch die Bemühung dieser Gesandtschaft wurde der schon früher abgeordnete Maximus zum novatianischen Bischof erwählt. So hatte denn Karthago drei Bischöfe: den Cyprian, den Fortunatus und Maximus; da der Erstere die gemäßigten, die beiden Anderen die extremen Grundsätze vertraten, so ging die katholische Partei siegreich aus dem Conflikte hervor, während die schismatischen Bestrebungen sich gegenseitig neutralisirten und aufrieben. Größere Sensation erregte das Schisma Novatian's auf dem Lande und in den Provinzen; ein afrikanischer Bischof Antonian ließ sich sogar von den Anklagen gegen Cornelius so imponiren, daß Cyprian seine ganze Beredtsamkeit aufbieten mußte, um ihm die Verruchtheit des Schismatikers glaublich zu machen (ep. 55). Selbst der Bischof Fabius von Antiochien, der an der strengen Praxis der Bußdisziplin festhielt, schwankte, ob er den Cornelius anerkennen sollte, und neigte sich zu Novatian (Euseb. VI, 44). Die Bischöfe Helenus von Tarsus, Firmilian von Cäsarea und Theoktistus von Jerusalem luden darum den alexandrinischen Dionysius zu einer Synode nach Antiochien ein, die aber durch den bald darauf erfolgten Tod des Fabius wohl überflüssig wurde (ibid. c. 46). Dagegen hatte Dionysius an diesen selbst einen Brief gerichtet und ihn von der Nothwendigkeit zu überzeugen gesucht, seine strenge Praxis in der Ausübung der Bußzucht zu mäßigen (ibid. c. 44). Auch den Novatian forderte er schriftlich zur Versöhnung mit Cornelius auf, indem er ihm vorhielt, daß um der Einheit der Kirche willen manches Widerstrebende erdulden ein ebenso rühmliches Martyrium sey, als das um des Glaubens willen bestandene (ibid. c. 45). Von Novatus und Novatian haben wir keine weiteren Nachrichten mehr; nur unsichere Andeutungen machen den Letzteren zum Märtyrer. Wie vielen Boden die strengen Grundsätze noch in der Kirche hatten, zeigt die weite Verbreitung, welche die Novatianer fanden; außer Rom, wo sie mehrere Kirchen und einen eignen Bischof besaßen, gründeten sie Gemeinden in Constantinopel, Phrygien, Cyzikus, Bithynien, dem Pontus, in Alexandrien, Mauritanien, Scythien, Gallien und Spanien.

Die Novatianer wurden von einer Reihe von kirchlichen Schriftstellern bekämpft, unter denen die bedeutendsten Pacian, Bischof von Barcellona, gest. 380 (tres epist. ad Sympronianum abgedruckt in Migne's Patrologie Bd. 13), und Ambrosius von Mailand (de poenitentia) sind. Schon der Name καθαροί, den sie sich beilegten, bezeugt, daß sie das Moment der Heiligkeit im Begriffe der Gemeinde nach seiner persönlichen, nicht nach seiner anstaltlichen Seite auffaßten. Um die Reinheit der Gemeinde (Eph. 5, 26. 27.) darzustellen, schlossen sie die Todsünder von der Gemeinde aus und gestatteten ihnen keine Wiederaufnahme. Anfangs mochte sich der Streit allein um die lapsi bewegen, in der Folge wurde der novatianische Grundsatz auf alle Todsünden ausgedehnt. Die Vergeblichkeit und Fruchtlosigkeit der Buße nach der Taufe, wie Baur meint (Die ersten drei Jahrhunderte ꝛc., S. 356), haben sie so wenig gelehrt, als die Montanisten, wohl aber haben sie das Recht der Kirche geläugnet, kraft der Schlüsselgewalt solchen Sündern die Reconciliation zu gewähren, sie wiesen sie vielmehr an Gottes freie Barmherzigkeit und Gnade, bei der kein Ding unmöglich sey; sie konnten darum die äußere Zugehörigkeit zur Kirche nicht, wie ihre Gegner, als absolute Bedingung zur Seligkeit ansehen*). Nach Sokrates (hist. eccl. IV, 28) schrieb Novatian

*) Wenn Prof. Hefele in seinem Aufsatz über das novatianische Schisma bei Wetzer und

an die Bischöfe seiner Partei, sie sollten die, welche den Dämonen geopfert hätten, nicht zu den heiligen Mysterien zulassen, sondern sie nur zur Buße ermahnen, aber die Vergebung Gott anheimstellen, der allein Macht habe, die Sünden nachzulassen. (Die Behauptung des Ambrosius de poenit. lib. III, c. 3, daß Novatian zwischen gröberen und geringeren Sünden nicht unterschieden und allen die Vergebung gleichmäßig versagt habe, ist daher ein wahrscheinlich durch Cyprian's ep. 55, 13. veranlaßter Irrthum.) Ganz den gleichen Grundsatz stellte der novatianische Bischof Akesius auf dem nicänischen Concile auf, indem er alle nach der Taufe in Todsünden Gefallene ermahnte, zwar Buße zu thun, aber die Vergebung nicht von Priestern zu hoffen, sondern von Gott, der allein dazu Macht habe, worauf ihm Constantin die Antwort gab: Lege dir eine Leiter zum Himmel an, Akesius, und steige allein hinauf! (Sokr. I, 10). Es ist darum ein Mißverständniß, wenn ihre Gegner ihnen vorwerfen, sie stellten Gott als lieblos und unbarmherzig dar (Dionys. Alexandr. ap. Euseb. VII, 8). Da die Novatianer ihre Gemeinschaft als die eine, wahre und heilige Kirche betrachteten, so hielten sie nur ihre Priester für fähig, eine heilskräftige Taufe zu vollziehen und tauften daher die von anderen christlichen Gemeinschaften zu ihnen Uebertretenden auf's Neue. Nach Theodoret sollen sie auch die nach der Taufe übliche Salbung unterlassen haben, allein dieß scheint mir nur eine unberechtigte Folgerung aus der kirchlichen Sitte, die Novatianer bei ihrer Rückkehr zur Kirche nicht mehr zu taufen, wohl aber ihnen die Hände aufzulegen oder sie zu salben, welches letztere im Oriente später das Gewöhnlichere war. In Phrygien schlossen sie sich an die quartodecimanische Sitte der Paschafeier, die dort noch weit verbreitet war, an. Diese Sitte veranlaßte übrigens im Schoße der novatianischen Kirche selbst Unruhen. Als nämlich die phrygischen Novatianer auf einer Kirchenversammlung zu Paz (ἐν πάζῳ) unter Kaiser Valens den Beschluß faßten, das Pascha mit den Juden zu feiern und sich dabei der gesäuerten Brode zu enthalten, und ein jüdischer Convertit, der Presbyter Sabbatius zu Constantinopel sich für diesen Synodalbeschluß aussprach, eine Partei sammelte und nach der Bischofswürde trachtete, so erklärten sich die angesehensten Bischöfe der Partei, die von Constantinopel, Nicäa, Nikomedien und Kotuäus, die an jener Versammlung keinen Antheil genommen hatten, dagegen; der novatianische Bischof Marcian von Constantinopel berief ein neues Concil nach Sangarum in Bithynien, welches den Sabbatius nöthigte, eidlich auf die Bischofswürde zu verzichten, und die Differenz in der Paschafeier für ein Adiaphoron erklärte. Unter dem Bischof Sisinnus von Constantinopel setzte Sabbatius seine quartodecimanische Feier und seine Intriguen fort und hatte deßhalb manche Anfechtungen zu bestehen. Als er sich nach Sisinnus' Tode von einigen Landbischöfen die bischöfliche Ordination geben ließ, wurde er nach Rhodus verbannt. Sein Anhang verehrte ihn als Märtyrer und betete nach seinem Tode an seinem Grabe zu Constantinopel, wohin man seine Gebeine gebracht hatte; der katholische Bischof Attikus ließ sie daher wegschaffen, um dem Unfug ein Ende zu machen (vergl. Walch a. a. O. S. 272—276). Auch Akesius hat zu Nicäa die occidentalische Sitte der Paschafeier für die ächt apostolische Ueberlieferung erklärt (Sokr. I, 10). Da die phrygischen Novatianer auch die zweite Ehe verwarfen, was sich bei ihrer strengen sittlichen Lebensanschauung leicht als eine lokale Uebertreibung erklärt, so hat Gieseler (I, 1. 394) ohne zureichenden Grund auf eine dort stattgefundene Vereinigung mit den Montanisten geschlossen; selbst der Name *Μοντήσιοι*, den sie nach Epiphanius (Ancor. c. 13) in Rom geführt haben sollen, könnte, wenn er überhaupt mit den Montanisten zusammen hinge, doch nicht für eine in Phrygien vollzogene Verschmelzung be-

Welte VII, 662 sagt: Die Novatianer hätten ächt protestantisch behauptet, man brauche nicht Mitglied der katholischen Kirche zu seyn, um Sündenvergebung zu erlangen, so kann ihn ein Blick in Augustin's Brief an den Macedonius (ep. 54 oder 153, §. 7) leicht überzeugen, daß dieser Kirchenvater darin bisweilen auch ächt protestantisch dachte, und er kann in diesem Ausspruch eine heilsame Remedur für sein exclusives Seligkeitsdogma finden.

weisen. Der Name Montenses aber bezeichnet nicht die Novatianer, sondern die Donatisten*). Im Uebrigen unterschieden sich die Novatianer nicht von den Katholiken; sie hielten fest an der kirchlichen Orthodoxie; sie hatten Bischöfe, Aelteste, Diakonen. Man kann darum auch nicht sagen, der presbyteriale Kampf gegen die Episkopalgewalt, der bei der Entstehung mitgewirkt haben mag, habe sich auch in einem presbyterialen Elemente ihrer Verfassung ausgeprägt, oder sie hätten den in der katholischen Kirche erloschenen Gedanken des allgemeinen Priesterthums wieder belebt; allerdings haben sie dem Bischofe eine disziplinarische Schlüsselgewalt nur nach der ausschließenden Seite zugestanden; und umgekehrt war das gerade die Frucht, die dieser Kampf der katholischen Kirche einbrachte, daß diese Gewalt, die früher nur ein Recht der ganzen Gemeinde war, nun in ihrem ganzen Umfange ein wesentliches Attribut des bischöflichen Amtes wurde (vergl. ap. Constit. II, 11. 12.), allein noch fehlte viel, daß der neue Anspruch auch nach seinem Inhalte in einer klaren Vorstellung durchgeführt worden wäre. Wenn daher Ritschl meint (S. 335), die Differenz der Montanisten und Novatianer von der katholischen Kirche bewege sich um die Frage, ob die Heiligkeit der Kirche vorherrschend auf der gesetzlichen oder auf der sakramentalen Seite liege, so beruht diese Fixirung des Streitpunktes auf der nicht ganz richtigen Voraussetzung, daß die Buße in der katholischen Kirche schon damals als Sakrament betrachtet worden sey. Allein dieß hat mehr den Schein als die Wahrheit für sich; nur erst ein keimender Ansatz war dazu vorhanden. Die Vergebung galt ausschließlich als Gottesthat, der Priester nur als der privilegirte Fürbitter, und auch diese Fürbitte war nur das Siegel für die satisfaktorische und meritorische Kraft der eigenen Bußakte. Daher gibt Pacian (epist. II ad Sympr. c. 8) ganz richtig den katholischen Standpunkt jener Zeit an, wenn er sagt: baptismus sacramentum est dominicae passionis, poenitentium venia meritum est confitentis (confiteri ist wie das griechische ἐξομολογεῖν häufig der Ausdruck für die Bußübung in ihrem ganzen Verlaufe). Illud omnes adipisci possunt, quia gratiae Dei donum est, i. e. gratuita donatio; labor vero iste paucorum est, qui post casum resurgunt.

Daß die Novatianer von der katholischen Kirche als Ketzer beurtheilt werden, ergibt sich als unzweifelhafte Consequenz des Katholicismus, sie läugneten ja die kirchliche Schlüsselgewalt. Der Protestantismus kann sie nur als Schismatiker betrachten. Der einzige Vorwurf, der den Karakter des Novatian mit Recht trifft, ist der Geist des sittlichen Hochmuths und der Mangel an Liebe, ohne dessen Verschuldung das Schisma nie stattgefunden hätte. Für die Entwicklung des katholischen Kirchenbegriffs sind die in diesem Artikel geschilderten Streitigkeiten von großer Bedeutung gewesen; durch sie wurde der Glaube an die Einheit der Kirche, wie sie auf dem trotz der Vielheit seiner Träger dennoch seiner Idee nach wesentlich einheitlichen Episkopate ruht, als Fundamentalartikel und Centraldogma unmittelbar neben den Glauben an den einen Vater, den einen Sohn, den einen Geist, ja als normirendes Formalprinzip sogar darüber gestellt. Während nämlich zu Tertullian's Zeit der richtige trinitarische Glaube zum Christen und zum Gliede der Kirche machte, wurde nun die Zugehörigkeit zu der in dem rechtmäßigen Bischof repräsentirten Kirche das Grundmerkmal und die Grundbedingung des richtigen Glaubens; während zu Irenäus' Zeit die Glaubensregel den Bischof als apostolischen Nachfolger legitimirte, so legitimirte nun umgekehrt der Bischof als solcher die Glaubensregel (vergl. die treffliche Darstellung Ritschl's S. 570). Diese Gedanken, denen

*) Bekanntlich hießen diejenigen Donatisten, welche sich den Circumcellionen anschlossen und mit ihnen auf Felsen, Bergen und in unwirthlichen Gegenden ihr wüstes Banditenleben führten: Montenses, Rupitae, Campitae (vergl. Optatus de schism. Donatist. II, 34. und den Art. Donatisten). Daher wurde von gehässigen Gegnern die ganze Partei so genannt. In diesem Sinne redet die Synode von Rom im Jahre 386, deren Beschlüsse in Telepte 418 verlesen wurden, von Montenses vel Novatiani (can. 8); es ist daher irrig, wenn Walch und Hefele (Conciliengeschichte II, 142. Anm. 4) diese Ausdrücke für gleichbedeutend nehmen.

Cyprian ihre erste scharfe Ausprägung in seiner Schrift de unitate ecclesiae gab, waren auch das Band, das ihn mit Cornelius so fest zusammenhielt; in ihren sittlichen Anschauungen gehörte der Erstere anfangs der strengen, der Andere wahrscheinlich der laxen Richtung an, der vermittelnde Weg, den Cyprian auf der Kirchenversammlung zu Karthago im Mai 251 hinsichtlich der lapsi einschlug, war der Punkt, auf welchem auch darin ihre von vornherein differenten Prinzipien sich einigten.

Auf der Kirchenversammlung zu Nicäa (can. 8) wurde den Katharern zugestanden, daß ihre Kleriker nur durch Handauflegung in die katholische Kirche aufgenommen werden und im Klerus bleiben dürften; nur sollten ihre Bischöfe zu Presbytern degradirt werden. Constantin verstattete ihnen sogar eigene Kirchen und Gottesäcker; da indessen seine Bemühungen, sie mit der Kirche zu vereinigen, vergeblich blieben, so befahl er 336 ihnen ihre Kirchen zu entreißen, verbot ihnen den öffentlichen Gottesdienst und verordnete die Vernichtung ihrer Bücher. Unter Kaiser Constantius wurden sie mit den Katholiken von den Arianern verfolgt. Julian gewährte ihnen Schutz und erlaubte ihnen in Constantinopel die prachtvolle Anastasiakirche zu erbauen. Während sie von Valens wieder gedrückt wurden, begünstigte sie Theodosius der Große wegen ihrer trinitarischen Orthodoxie und verlieh ihnen volle Gemeinderechte. Unter den folgenden Kaisern wurden sie wieder mit scharfen Gesetzen bedroht. In Rom schritten namentlich Innocentius I. († 416) und Cälestin I. († 432) gegen sie ein. Ihre Kirchen wurden ihnen genommen, ihr Gottesdienst auf die Häuser beschränkt. Aus dem Umstand, daß ihr letzter Bestreiter der Bischof Eulogius von Alexandrien um 581 war, darf man schließen, daß sie mit dem Anfang des 7. Jahrhunderts erloschen sind.

Man vgl. Neander's Kirchengesch. (1. Aufl.) I, 1. S. 397—407; Rettberg, Cyprian; Walch, Ketzerhistorie, S. 185—288; Cyprian's Briefe, Eusebius, Sokrates und Sozomenus Kirchengesch. Den richtigsten Blick in die Bildungsepoche der katholischen Kirche, in welche dieser Streit fällt, gewährt Ritschl's mehrfach angeführtes klassisches Werk. **Georg Eduard Steitz.**

Novatus, s. Novatianus, Novatianisches Schisma.

Noviomagus, s. Nassau.

Noviziat, s. Mönchthum.

Nürnberger Reichstage. In der Reformationszeit war Nürnberg wiederholt die Wahlstatt wichtiger Reichsverhandlungen, und von Bedeutung sind namentlich die Reichstage gewesen, die hier in den Jahren 1522 und 1523 gehalten worden sind. Im Jahre 1522 fanden zwei Reichstage in Nürnberg Statt, von denen der zweite nur als eine unmittelbare Fortsetzung des ersten anzusehen ist. Durch die Einfälle des türkischen Kaisers Soliman in Ungarn, die von glücklichem Erfolge waren, sah der junge Kaiser Karl V. das deutsche Reich schwer bedroht; am 12. Febr. 1522 schrieb er daher einen Reichstag „auf den Sonntag Oculi" (22. März) nach Nürnberg aus, um hier „zu Begegnung, Abweisung und Verhütung der türkischen Beschwerden und sonst in anderen des Reichs Ehafften, Obliegen und Nothdurften" zu handeln und zu beschließen*). Mit den zuletzt erwähnten Ausdrücken waren offenbar die entstandenen kirchlichen Bewegungen gemeint, doch kam auf dem zur festgesetzten Zeit eröffneten und nur von dem kleineren Theile der Stände besuchten Reichstage der zuerst genannte Punkt allein zur Erörterung**). Zur Beseitigung der Gefahr vor den Türken erklärte sich der Reichstag dahin, daß der Kaiser die Streitkräfte, die ihm zu einem Römerzuge schon zugesagt worden waren, nach seinem Ermessen gegen den Erbfeind verwenden möge, daß die Annaten, die von Erzbischöfen, Bischöfen und Prälaten bisher nach Rom gezahlt worden seyen,

*) Nach Karl's V. Ausschreiben in Walch's Mart. Luther's Sämmtliche Schriften. Th. XV S. 2506, bei Lünig, Spicileg. T. I. p. 1545.

**) Neudecker's Merkw. Altenst. S. 2. König Ferdinand rühmte hier namentlich die vom Pfalzgrafen Friedrich bewiesene Thätigkeit. Seckendorf. Hist. Luther. Lips. 1694. pag. 255; Walch, XV. S. 2507. 2643.

zurückbehalten und mit den Pensionen, dem Zehnten von allen hohen und niederen Stiften vier Jahre lang, „doch zum geringsten einer Pfründe, der nächsten, so durch Absterben einer Person, eines Stifts erledigt“, zum Kriege gegen die Türken dargereicht werden, daß zu gleichem Zwecke jedes Bettelkloster jährlich fünf Gulden zahlen, jedes andere Kloster, jeder Pfarrer, Kaplan und andere Priester, der nicht im Stifte ist, verhältnißmäßig beisteuern sollte. Der Abschied wurde am 7. Mai erlassen, enthielt noch weitere Stipulationen über die Art und Weise der Hülfsleistungen, bestimmte ferner, daß in Betreff des den Türken zu leistenden Widerstandes eine Berathung in Wien stattfinden sollte, und setzte fest, daß „auf St. Aegidii Tag, schierst künftig“, der Reichstag in Nürnberg wieder zusammentreten sollte. Diese Fortsetzung des Reichstages motivirte der Abschied also: Die Unterhaltung der Hülfe und deren Verwendung gegen die Ungläubigen sey wegen der Abwesenheit mehrerer Stände zu einer Berathung und Schlußfassung nicht gekommen; es habe auch den angekommenen Ständen nicht wollen gelegen seyn, bis zur Endschaft des Tages in Wien und was daselbst gehandelt, hier in Nürnberg zu erwarten, endlich seyen auch „etliche Artikel des Abschieds dermaßen gestellt, daß die Nothdurft erfordert, dieselbigen hinter sich zu bringen“. Daher sollten die Stände zur genannten Zeit wieder in Nürnberg zusammenkommen, hier auch „anderer treffentlicher Sachen halben, das heilige Reich und deutsche Nation belangend“, zu rathschlagen und zu beschließen; diejenigen, die nicht persönlich erscheinen würden, sollten sich, bei Vermeidung schwerer Strafe, durch Bevollmächtigte vertreten lassen.

Der Kaiser war unterdessen nach Spanien gegangen; die Reichsstatthalterschaft hatte er zwar seinem Bruder Ferdinand übertragen, doch behielt er die Bestimmungen des Reichstagsabschiedes frisch im Gedächtnisse. Er schrieb an den Pabst Hadrian VI. (s. d. Art.) in Betreff der Zuschüsse, welche von den Geistlichen und Stiftern von den Ständen gefordert worden waren, verlangte von ihm, diese Beisteuer zu genehmigen, und bemerkte dabei, daß ja auch die schädliche lutherische Sekte so vieler Deutschen Gemüth wie ein tödtliches Gift beschlichen und eingenommen habe, daß wohl „auch ein Brand dem christlichen Commun zustehen möchte, wofern nicht die Gerechtigkeit durch gedachte Steuer also gestärkt und bevestet werde, daß man einst die Nachfolger derselben vergifteten Lehre mit dem Schwerte strafen mag“ *). Auch der Pabst faßte diese Lehre in's Auge, die ganz wesentlich zu den wichtigen Sachen gehörte, wegen welcher der Reichstag weiter verhandeln sollte, während er gerade die abgeforderte Genehmigung um so weniger berücksichtigte. Im starr scholastischen Pedantismus befangen, ohne Ahnung seiner Zeit und der Forderungen derselben, erkannte Hadrian weder deren Bedeutung noch die Tragweite der Mittel, die er zur Dämpfung der Reformation ergriff, die ihm nur große Verlegenheiten und dabei den Haß und den Widerstand seiner eigenen Partei bereiteten. Er sandte seinen Kämmerer Hieronymus Rorarius mit einem Breve an den Kurfürsten Friedrich von Sachsen und ließ diesen ersuchen, auf dem neuen Reichstage die „Würde und Majestät des apostolischen Stuhles, ja den heilsamen ruhigen Stand der ganzen Christenheit helfen schützen und erhalten“, wie sich seine Voreltern dessen beflissen hätten. Ja Hadrian warf sein ganzes Augenmerk auf die Religionssache. Obschon der Kurfürst Friedrich ihm auf das Breve antworten ließ (Corp. Reform. Vol. I. p. 585 sqq.), daß er den Ruhm Christi und den öffentlichen Frieden für das Höchste halte und daß es gewiß allein angemessen sey, Luther und dessen Anhänger mit Gründen, aber nicht mit Gewalt zu widerlegen, instruirte Hadrian (Walch XV. S. 2535 ff.), seinen nach Nürnberg abgefertigten Legaten Franz Chieregati doch dahin, unter allen Umständen die Unterdrückung Luther's und der Anhänger desselben zu fordern, nicht bloß weil beide ketzerisch und bereits verdammt, sondern auch weil sie politisch gefährlich seyen, da durch sie „unter der Farbe der evangelischen Freiheit, die sie den Leuten vorhalten, aller Obrigkeit Gewalt hingenommen werde.“ In einem neuen Breve an den Kurfürsten

*) Walch XV. S. 2510 ff.

Friedrich redete er diesen selbst als den Begünstiger der gefährlichsten und boshaftesten Ketzereien an, ja er erklärte, daß nur ihm der weit und breit stattfindende Abfall von der Einigkeit der Kirche zur Last falle, fragte ihn, ob sein Verhalten den Dank dafür beweise, daß einst Pabst Gregor V. seinem Hause die Chur verschafft habe, und gebot ihm, bei Strafe dem geistlichen und weltlichen Schwerte zu verfallen, ferner weder ein Freund noch ein Beschützer Luther's zu seyn (Walch XV. S. 2518 ff.). Breven ähnlichen Inhaltes erließ Hadrian an den Herzog Heinrich von Mecklenburg, an die Städte Costnitz, Breslau, Bamberg*) und wohl auch noch an andere Städte. Mit solchen Aeußerungen des Zornes und des Fanatismus glaubte er auf einmal die Reformation zu brechen und die geistliche Herrschaft von Neuem zu begründen. So wenig verstand er den Karakter der entstandenen Bewegung, und bald sollte er die Resultate seiner Mißgriffe sehen!

Der Kurfürst Friedrich besuchte den Reichstag nicht, sondern ließ sich durch seinen Rath, den Ritter Hans von Plaunitz (Planitz), vertreten, — einen Mann, welcher mit einer großen Gewandtheit einen regen Eifer für Luther's Sache verband und auf den Gang des am 13. Dezember 1522 eröffneten Reichstages einen wesentlichen Einfluß hatte. Dieser Gang stellte schon vom Anfang an ein den päbstlichen Erwartungen ungünstiges Resultat in Aussicht; Hadrian VI. konnte in seiner hierarchischen Befangenheit meinen, daß die Reformation nur eine äußerliche Bewegung sey, daß die Abstellung äußerer kirchlicher Mißbräuche hinreiche, um die ganze Reformation mit einem Male zu ersticken. Selbst im Reichsregimente bildete sich eine der Sache Luther's geneigte Partei, die bald zur Majorität heranwuchs, der freilich politische Combinationen, wie sie auf den Kaiser einwirkten, fremd blieben**). Chieregati übergab dem Reichstage ein päbstliches Breve (Walch XV. S. 2543 ff.) voller Invektiven gegen Luther. Was helfe es, erklärte Hadrian, äußere Feinde zu bezwingen, wenn es nicht gelinge, den inneren Feind, Luthern, die Ketzerei und den Unglauben zu unterdrücken? Gleichen Sinnes war auch die Instruktion, die der Legat den Ständen vorlesen ließ, ohne sie schriftlich zu übergeben; zugleich trat er gegen die lutherischen Prediger in Nürnberg auf, erhob die Anklage der Ketzerei gegen sie und forderte nicht bloß ihre Verhaftung, sondern auch ihre Sendung nach Rom***), doch fanden sie an dem Rathe der Stadt wie an dem Ritter von Plaunitz einen nachdrücklichen Schutz. Diese Thatsachen und der Ernst, mit welchem die Stände das päbstliche Breve beantworteten, veranlaßten den päbstlichen Legaten im Anfange des Jahres 1523 plötzlich mit einer neuen Instruktion vor den Reichstag zu treten, die er entweder selbst nach einer von Hadrian erhaltenen Anweisung in Nürnberg angefertigt hatte oder die ihm nachgesendet worden war, indem der päbstliche Stuhl zur Ueberzeugung gekommen seyn mußte, daß er mit anderen Erklärungen auftreten müsse, wenn er irgendwie Zugeständnisse erhalten wolle, wie er sie wünschte. Nach dieser neuen Instruktion forderte Hadrian zwar †) die dem Wormser Dekrete gemäße völlige Unterdrückung Luther's und die unbedingte Unterwerfung selbst der Concilien unter die Autorität des päbstlichen Stuhles, dagegen legte er auch durch den Legaten das offene Geständniß ab, daß der traurige Zustand der Kirche vorzüglich durch die Schuld der Priester und Prälaten hervorgerufen worden sey, daß sich selbst der heilige Stuhl durch Abscheulichkeiten seit etlichen Jahren her befleckt habe, daß Mißbräuche und Uebertretungen in geistlichen Sachen bei ihm stattgefunden hätten, ja daß Alles in das Schlechte verwandelt worden und es nicht zu verwundern sey, daß sich der krankhafte Zustand der Kirche vom Haupte in die Glieder, von den Päbsten in die anderen niederen Prälaten gezogen habe. Chieregati erhielt weiter den Auftrag, dem Reichstage

---

*) Das Breve an Bamberg ließ Luther deutsch mit einer Beantwortung erscheinen; bei Walch XV. S. 2643. 2652 ff.

**) Ranke a. a. O. S. 51 ff.

***) Bei Strobel, Vermischte Beiträge zur Geschichte der Literatur, S. 164.

†) Bei Raynald. an. 1522. Nro. 66; Goldast Constitutt. imperial. Tom. I. p. 450.

zu erklären, daß der Pabst verspreche, nach Kräften für die Reformation der Curie, von der das Uebel vielleicht ausgegangen sey, zu wirken, um so mehr, da das Verlangen nach ihr lebhaft sich kund gegeben habe. Die Verletzung der Concordate sey von den Fürsten beklagt worden; er, Hadrian, könne die Schuld seiner Vorgänger nicht auf sich nehmen und werde sich nicht wortbrüchig zeigen. — Diese Erklärungen des päbstlichen Legaten machten auf die Parteien einen ganz verschiedenen Eindruck; unter den Römern erweckte sie Haß und Unwillen über den Pabst, welcher der hohen Geistlichkeit, ja der ganzen Curie ein Brandmal aufgedrückt, selbst seine Vorgänger als treulose Menschen hingestellt und überdieß die stets gefürchtete Reformation von Oben nach Unten in Aussicht gestellt hatte. Von evangelischer Seite äußerte sich Spott und Hohn über die Reformation, die Hadrian vielleicht vornehmen würde*); aber auch das Bewußtseyn, eine gute Sache zu vertreten, erhielt neue Kraft und Stärke, denn so, wie jetzt, hatte der päbstliche Stuhl und seine Kirche noch nie sich schuldig bekannt. Der Legat übergab seine Instruktion den Ständen, die eine Commission aus ihrer Mitte ernannten, um die an Chieregati zu ertheilende Antwort zu entwerfen**); am 13. Januar 1523 legte sie ihre Arbeit der Reichsversammlung zur weiteren Berathung vor, und die Antwort, die sie erließ***), ist um so merkwürdiger, als sie dem Tone der päbstlichen Aeußerungen ganz entsprach, den evangelischen Prinzipien wesentlich Rechnung trug und als das erste Dokument anzusehen ist, durch welches die evangelische Opposition als eine Corporation im Reichstage gegen das Pabstthum hervortrat. Die Klagen über die nicht vollzogene Unterdrückung Luther's compensirten die evangelischen Stände mit Klagen über den römischen Hof, dessen Mißbräuche in Lehre und Leben erst durch Luther näher bekannt geworden seyen; sie urgirten weiter das Eingeständniß der Verdorbenheit der römischen Kirche in Haupt und Gliedern, die Verletzung der Concordate und das zur Ausführung einer Reformation der Curie gegebene Versprechen, hoben aber noch besonders die Abstellung von Beschwerden hervor, die dem päbstlichen Legaten übergeben werden sollten (— sie umfaßten 81 Punkte, bei Walch XV. S. 2560 u. a.), ferner die Veranstaltung eines freien Concils innerhalb eines Jahres in Straßburg, Mainz, Köln, Metz oder einer anderen Stadt in Deutschland, und versprachen schließlich dafür zu sorgen, daß Luther und dessen Anhänger in Rede und Schrift keine Störungen weiter veranlaßten. Auf solche Erklärungen replicirte Chieregati (Walch XV. S. 2603) mit Hervorhebung der Herrlichkeit und Nothwendigkeit des päbstlichen Stuhles zum Seelenheile der Christen, er drang zugleich auf die Ausführung des Wormser Edikts und erging sich in Klagen gegen die Stände über ihre sehr saumselige Behandlung der Sache Gottes, gegen die sie sich eben so sehr versündigt hätten, wie gegen den römischen Stuhl und den Kaiser. Indem nun aber die Stände die vorhin erwähnten Beschwerden ihm übergeben wollten, verließ er plötzlich (28. Febr.) den Reichstag, um dieser Demüthigung zu entgehen; deßhalb wurden sie ihm nachgesendet. Denselben war noch der Zusatz gegeben worden, daß die Stände, falls die Beschwerden nicht förderlichst abgestellt würden, die unleidlich und verderblich gewordenen Zustände nicht länger dulden könnten, sondern dann nothgedrungen für sich selbst auf Mittel und Wege denken müßten, „wie sie solcher Beschwerung und Drangsal von den geistlichen Ständen abkommen und entladen werden mögen". Solchen Erklärungen gemäß wurde nun der von dem Reichstage berathene Entwurf mit geringen und unwesentlichen Modifikationen, die durch einige geistliche Stände, namentlich den Kurfürsten von Mainz, zugestanden worden waren, am 6. März 1523 zum Reichstagsabschlusse erhoben (Walch XV. S. 2626), doch protestirte noch vor dessen

*) Luther ließ die neue Instruktion des Legaten in deutscher Uebersetzung mit Glossen erscheinen; s. Sleidan. De statu Relig. 1556. Lib. IV. p. 94; vgl. de Wette II. S. 311.

**) Die Commission stand vornehmlich unter der Leitung Joh. v. Schwarzenberg's; vergl. de Wette II. S. 248. 262; Ranke II. S. 63 ff.

***) In Hortleders — — Handlungen und Ausschreiben I. S. 6 ff. — Walch XV, 2550 ff. Ranke II, 56. — Schwarzenberg's und Plannitzen's Einfluß machte sich dabei geltend.

Publikation der kursächsische Gesandte Philipp von Feilitzsch gegen die in dem Abschlusse enthaltene Bestimmung (Walch XV. S. 2651), daß Luther und dessen Anhänger, bis zur Abstellung der ausgesprochenen Beschwerden, nichts Neues schreiben oder drucken lassen sollten, daß vielmehr das Evangelium nur nach der Auslegung der approbirten Schriften gepredigt werde. Hierin sah er, obgleich übrigens der Reichstagsabschluß das Wormser Edikt und die päbstliche Bulle gegen Luther stillschweigend aufgehoben hatte, die evangelische Sache beeinträchtigt. Luther selbst sprach sich hierüber, wie über die ungerechtfertigte Beschränkung seiner Vertheidigung gegen die fortdauernden Angriffe von Seiten seiner Gegner, in einer Zuschrift an den Kurfürsten Friedrich aus*), ja er wendete sich selbst an den kaiserlichen Statthalter und die Stände des kaiserlichen Regiments zu Nürnberg (de Wette II. S. 368 ff.) und bewies ihnen, daß der Reichstagsabschluß ohne Zweifel auch ihm das Recht zur Predigt des Evangeliums gewähre, daß ferner diese Predigt nicht zum Nachtheile der evangelischen Sache stattfinden müsse, wie der Abschluß von den Gegnern gedeutet werde, daß in Betreff der Herausgabe neuer Schriften der Druck und Verkauf der heil. Schrift nicht verboten sein dürfe, weil Gottes Wort nicht gebunden werden könne. Indem seine Gegner die Gewalt seines Wortes fürchteten, hatten sie selbst den Vorschlag zur Einleitung einer Vergleichung gegeben (Walch XV. S. 2614 f.), doch kam er nicht zur Ausführung. — Der Reichstag hatte die Hoffnungen und Absichten des Pabstes und seiner Partei gänzlich getäuscht; die Klagen, die Hadrian deßhalb vor dem Kaiser erhob, blieben ganz unbeachtet, da dieser es übel vermerkte, daß sich der römische Stuhl in sein Verhältniß zu Frankreich auf eine unbefugte Weise eingemischt hatte. Von dem Schmerze über die fehlgeschlagenen Erwartungen ergriffen, ereilte den Papst der Tod (14. Sept. 1523). Vgl. Planck, Gesch. der Entstehung — unseres protestant. Lehrbegr. II. S. 160 ff. Salig, Vollständ. Hist. der Augsb. Conf. I. S. 65 ff.

Die Zustände in Deutschland, des Kaisers Verhältnisse zu denselben im Reiche und seine Beziehungen zum Auslande — dazu war noch der Wechsel auf dem päbstlichen Stuhle gekommen — hatten die Stände abermals auf einem Reichstage in Nürnberg, dem sogenannten zweiten — versammelt. Die Eröffnung dieses Reichstages sollte am 11. November 1523 stattfinden; nur langsam erschienen die Stände, so daß der Kurfürst von Sachsen, unwillig über solche Verzögerung, Nürnberg wieder verlassen wollte, und nur durch Zureden von Ferdinand, dem Bruder des Kaisers, bewogen werden konnte, noch länger zu bleiben. Hier empfing der Kurfürst ein Breve von dem neuen Pabste Clemens VII. (s. diesen Art.), der ihm den Cardinal Lorenz Campegius als Legaten am Reichstage empfahl (Walch XV. S. 2666). In der That war der Cardinal ein treues Abbild seines Vollmachtgebers! Clemens dachte nicht daran, eine Reform anzubahnen, wohl aber stand sein Entschluß fest, vor Allem die päbstlichen Vorrechte im vollsten Umfange zu erhalten und zu üben, der weltlichen Macht für persönliche oder allgemeine politische Zwecke sich zu bedienen. Der Reichstag wurde endlich am 14. Januar 1524 eröffnet, aber noch war Campegius in Nürnberg nicht eingetroffen; auf der Reise dahin machte er indeß manche unangenehme Erfahrung (Seckendorf S. 287; Ranke II. S. 141), die ihn überzeugen mußte, daß die neuen Ideen die hierarchische Hoheit selbst in deren bisherigen Wohnsitzen mächtig erschüttert hatten und in das Volk schon übergegangen waren, daß er für die Vertretung der päbstlichen Interessen um so mehr auf einen kräftigen Widerstand werde stoßen müssen, jemehr der jüngst verstorbene Pabst die Kirche an Haupt und Gliedern bloßgestellt hatte. Von Clemens VII. mit einem neuen Breve an den Kurfürsten von Sachsen versehen, das denselben nochmals erinnerte, den päbstlichen Interessen förderlich zu seyn, traf Campegius endlich am 14.

*) Bei de Wette II. S. 335; der Text bedarf nach dem Originale im weimarischen Archive Reg. O. Litt. FF. Fol. 74. 75. mehrerer Berichtigungen, obschon er nach dem Originale gegeben seyn soll.

Februar in Nürnberg ein; als er darauf in der Reichsversammlung erschien, empfingen ihn hier nicht die weltlichen Fürsten und Stände, sondern die geistlichen, und im Namen der Versammlung die Bischöfe von Bamberg und Trier. Bei den Verhandlungen trat unter den Reichsständen die frühere, mit Rom unzufriedene, oppositionelle Majorität wieder sofort hervor. Man handelte über eine Hülfsleistung für den König von Ungarn, über Beisteuern zum Türkenkriege, die Verlegung des Reichsregimentes von Nürnberg nach Eßlingen, womit zugleich eine neue Besetzung desselben verbunden seyn sollte. Die oppositionelle Stellung, welche das Regiment bereits in früheren Reichstagen eingenommen hatte, war dem Kaiser wie dem Stuhle zu Rom gleich lästig; Dr. Benningen sprach schon am 1. Februar in der Reichsversammlung mit Bitterkeit gegen das Verfahren, welches von dieser Behörde bewiesen worden war; der kaiserliche Orator Haunart äußerte deutlich genug, daß sein Herr ihre Auflösung wünsche; der päbstliche Legat unterstützte nach Kräften diese Bestrebungen, weil sie seine Interessen nur begünstigten. Zur Auflösung kam es zwar nicht, aber doch (20. Febr.) zu der Erklärung, daß die bisherige Besetzung des Regimentes nicht mehr bestehen dürfe, daß seine Erhaltung von einer neuen Besetzung abhängen müsse, und Erzherzog Ferdinand trat der Bestimmung bei, daß ein bisheriges Mitglied vom Reichsregimente in die neue Zusammenstellung desselben nicht eintreten könne. So war also die Würde und Selbständigkeit der Reichsbehörde in bedenklicher Weise bedroht, ihrer Opposition sollte Absetzung folgen. Der Kurfürst Friedrich erkannte das ganze Gewicht jenes Beschlusses recht wohl, und unwillig über denselben, verließ er am 24. Februar den Reichstag (Ranke II. S. 134 ff.); als seinen Vertreter ließ er Philipp von Feilitzsch zurück. Den Fall des Reichsregimentes, das in seinen Mitgliedern für die neue Religionssache sich günstig erwiesen, dieser selbst Schutz und Förderung gewährt hatte, benutzte Campegius mit nicht geringer Umsicht, um möglicherweise jetzt auch in dem Gange der Kirchen- und Glaubensangelegenheit eine Entscheidung der Stände herbei zu führen, wie er sie sich wünschte. Er legte zunächst (14. März; Seckendorf S. 289 f.) den Ständen in herkömmlicher Weise die Gefahren wieder vor, die aus der Veränderung des alten Glaubens für das Reich entstehen müßten, die Stände wiesen ihn dagegen auf ihre im vorigen Jahre abgegebenen Beschwerden hin, deren Abstellung für die Ruhe Deutschlands unerläßlich sey. Auf diese Hinweisung war Campegius von Clemens VII. im Voraus instruirt worden; daher erklärte er mit keckester Stirne, daß dem Pabste von solchen Beschwerden offiziell gar nichts bekannt sey (Sleidanus Lib. IV, p. 107); drei Exemplare derselben seyen wohl Privatpersonen in Rom zugekommen, eins derselben habe er auch gesehen, aber der Pabst könne mit der Curie durchaus nicht glauben, daß der Reichstag eine solche ungeschickte Schrift habe erlassen können, vielmehr könne man sie in Rom nur für das Produkt von Privatpersonen halten, die ihrem Hasse gegen Rom einen Ausdruck geben wollten. Den Beschwerden seyen auch noch Forderungen beigefügt worden, die der päbstlichen Autorität nur nachtheilig, die sogar ketzerisch seyen, auf sie werde er sich gar nicht einlassen, die Stände sollten vielmehr, zur Beseitigung aller Neuerungen, die von ihnen selbst bestätigte Vollziehung des Wormser Edikts endlich zur Ausführung bringen. Dieser Forderung schloß sich auch Haunart an, denn der Kaiser gründete auf seine Gefälligkeit gegen den Pabst weitere politische Pläne, und selbst Drohungen ließ er durch seinen Geschäftsträger wie durch seinen Bruder den Ständen gegenüber laut werden. Dennoch hielt sich die Opposition im Reichstage zusammen; Kurfürst Friedrich hatte seinem Vertreter jede Unterhandlung mit dem päbstlichen Legaten geradezu untersagt und dabei aufgegeben, gegen jede Verhandlung Anderer mit Campegius Protest einzulegen; auf Haunart's Forderung ließ er erwiedern, daß ihm das Wormser Edikt nicht offiziell mitgetheilt worden sey, daß der letzte Reichstag die evangelische Predigt gestattet habe, daß man über die damals dem päbstlichen Legaten gegebene Antwort nicht stillschweigend hinweggehen könne. Mit dem Reichstagsabschiede, der nun zu Stande kam und dem Legaten noch vor der Publikation bekannt war, konnte derselbe in keiner Weise einver-

standen seyn, doch vermochte er nicht, eine Abänderung in den ihm mißfälligen Stipulationen zu bewirken, und wenn auch diese der evangelischen Sache günstig waren, hätten sie doch immer noch viel günstiger seyn können, wenn sie auf Grund der Verhandlungen des vorigen Reichstages aufgestellt worden wären. Der Abschied erfolgte am 18. April; nach demselben (Walch XV. S. 2674 ff.) wurde das Reichsregiment nach Eßlingen verlegt, neu organisirt, die Hülfsleistung für den König von Ungarn und zur Bekämpfung der Türken näher bestimmt, in Betreff des Wormser Edikts von den Ständen allerdings erklärt, „wie sie sich deß schuldig erkennten“, ihm zu gehorsamen, doch beschränkten oder beseitigten sie vielmehr diese Verpflichtung wieder durch den Zusatz, daß sie sich vereinigt hätten, dem Edikte „gehorsamlich, so viel ihnen möglich, zu geleben, gemäß zu halten und nachzukommen“. Ferner wurde festgesetzt, daß der Pabst mit Genehmigung des Kaisers sobald als möglich ein freies Concil in Deutschland berufen solle, inzwischen aber sollten auf einem neuen in Speyer zu haltenden Reichstage nicht bloß die Beschwerden der Fürsten gegen den Pabst und die Geistlichkeit berathen, sondern hier auch — merkwürdig genug — die Bestimmungen darüber getroffen werden, „wie es bei Anstellung eines Concilii gehalten werden soll“. Bis dahin sollten die Fürsten durch ihre Räthe „einen Auszug aller neuen Lehrer und Bücher, was darin disputirlich gefunden“, machen lassen, um desto förderlicher auf dem künftigen Concil vorschreiten zu können, „mittler Zeit aber versehen, daß das heil. Evangelium nach rechtem Verstand und Auslegung der von gemeiner Kirchen angenommenen Lehren ohn Aufruhr und Aergerniß gepredigt und gelehrt werden“. Der Abschied nannte Luther's Namen nicht, dagegen ist in dem gleichzeitig erlassenen kaiserlichen Ausschreiben zum Reichstage in Speyer ausdrücklich die Rede von der lutherischen und anderen neuen Lehre und Predigt, die in bedenklicher Weise überhand genommen habe und das gemeine Volk zum Aergerniß führen, die Gottesfurcht verringern, die christliche Zucht austilgen, Ungehorsam und Empörung gegen die Obrigkeit hervorbringen werde, wofern nicht zeitig Rath geschafft würde. So wurde hier wieder die Religionssache mit politischen Tendenzen in die engste Verbindung gesetzt! Gewiß erhielt die evangelische Sache durch den oben erwähnten Zusatz ein sehr günstiges Moment, dennoch hatte der Abschied immer noch seine bedenkliche Seite. Wie, wenn der Kaiser mit aller Macht darauf drang, daß in jedem Gebiete das Wormser Edikt so viel als möglich ausgeführt werden*) mußte? Würde Luther und dessen Sache den gewaltigen Stoß aushalten können, mußten die evangelischen Stände sich fragen. Von solchen Bedenken ergriffen, protestirte Feilitzsch mit dem Grafen Bernhard zu Solms und dem Grafen Georg von Werthheim gegen den Abschied (Walch XV. S. 2696 ff.), sie erhielten aber ein neues Gewicht, als der Kaiser, dem die Politik gerathen hatte, dem Pabste sich recht gefällig zu zeigen, ein sehr scharfes Reskript an die Reichsstände erließ**), in dem er auf das rechtliche Bestehen des Wormser Edikts einen großen Nachdruck legte, die Forderung eines Concils mißliebig beurtheilte, in die Veranstaltung desselben nur dann einwilligte, wenn der Pabst zustimme, und die Bestimmung geradezu aufhob, daß der Reichstag zu Speyer berathen solle, wie man sich bei dem Concil zu verhalten habe. Kein Wunder war es daher, daß auch Luther in dem Nürnberger Abschiede nur schwere Gefahren für die evangelische Sache erkannte und mit Unwillen über denselben erfüllt war; er gab ihn zugleich mit dem Wormser Edikt, mit einem Vor- und Nachworte und mit Glossen versehen, heraus, äußerte sich dabei in oft derber Sprache gegen den Pabst wie gegen den Kaiser und die Stände (Walch XV. S. 2712 ff.), und selbst seine Freunde, veranlaßt durch den Kurfürsten (Corp. Reform. Vol. I. S. 622), konnten ihn nicht beruhigen. Glücklicher-

*) S. Walch XV. S. 2731 ff.; eben so in der Einladung zum Reichstage nach Speyer für den Landgrafen Philipp in Neudecker's Merkw. Aktenst. S. 6.

**) S. Cyprian, Nützl. Urkunden zur Erläuterung der ersten Reformations-Geschichte. II. S. 304 ff.; Walch XV. S. 2705 ff.

weise lagen die Gefahren, die er sah, nicht so nahe, als er sich dachte; die politischen Verwickelungen, in die der Kaiser mit Frankreich gerathen war, hinderten diesen, in Deutschland mit Nachdruck aufzutreten und die Forderung durchzusetzen, in seinem Sinne dem Wormser Edikt so viel als möglich nachzukommen, so daß es einem jeden Stande überlassen blieb, für die Ausführung des Edikts zu thun, was ihm beliebte. Das erkannte auch Clemens VII., und deßhalb erhob auch er ernste Beschwerden über den Reichstagsabschied bei dem Kaiser und den Königen von England und Frankreich, ja sein Unwille steigerte sich in dem Grade, daß ihm selbst der Gedanke ankam, den Kurfürsten Friedrich zum Ketzer zu erklären. Sein Legat war indessen auch nicht unthätig; er suchte auf die Errichtung eines sogenannten katholischen Bundes hinzuarbeiten und dadurch, gegenüber den evangelischen Fürsten und Ständen, ein Gegengewicht zu bilden, ja er bemühte sich selbst, freilich vergeblich, Melanchthon durch Versprechungen auf seine Seite zu ziehen (Corp. Reform. Vol. I. S. 657. 672), und ihm wie dem Pabste blieb nur der Verdruß, daß auch nach diesem Reichstage die reformatorische Bewegung weiter um sich griff. Vgl. Planck a. a. O. S. 168 ff. Salig I. S. 74 ff.

In den Jahren 1542 und 1543 wurden noch zwei Reichstage in Nürnberg gehalten; auf die politisch-kirchlichen Verhältnisse in Deutschland hatten sie keinen wesentlichen Einfluß. Im J. 1542 war der Kaiser mit seinem Bruder in sehr großer Bedrängniß. Zunächst lag für beide wieder die Nothwendigkeit zur schleunigen Hülfsleistung gegen die Türken vor, ja sie war durch den unglücklichen Ausgang des von Karl nach Algier unternommenen Zuges äußerst dringend geworden; der König von Frankreich stand auch wieder schlagfertig und drohend dem Kaiser entgegen (Ranke IV. S. 229 ff.), und im Reiche war eben der erste braunschweigische Krieg im Ausbruche, hervorgerufen durch die Gewaltthätigkeiten des Herzogs Heinrich von Wolfenbüttel gegen die Städte Braunschweig und Goslar, welche die Hülfe des Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen und des Landgrafen von Hessen angerufen hatten. Beide Fürsten sandten, nach einer zu Eisenach erfolgten Verabredung, einen Fehdebrief an den Herzog (13. Juli 1542), rückten darauf in dessen Land mit Heeresmacht ein und eroberten es innerhalb eines Monates. Kurz nach der Mitte des Juli war indeß der Reichstag zu Nürnberg, vornehmlich zur Beseitigung der Türkennoth, eröffnet worden. König Ferdinand, eben auf der Reise von Wien nach Nürnberg begriffen, erhielt jetzt die Kunde von dem Feldzuge jener Fürsten und sandte sogleich Wilhelm von Fürstenberg an sie ab, um ihr Unternehmen noch aufzuhalten. Vergebens! Jetzt war beinahe ganz Niedersachsen in die Hände der Schmalkaldischen Bundeshäupter gefallen, und unter ihren Gegnern, den katholischen Ständen, herrschte Angst und Schrecken, daß die Sieger gegen sie zu weiteren Schritten vorgehen dürften. Auf Veranlassung Ferdinand's ging darauf eine Gesandtschaft vom Reichstage an die Verbündeten (unter den Ständen gehörte vornehmlich der Kurfürst von Mainz zu ihren erbittertsten Gegnern), um denselben ein Inhibitorium zu eröffnen. Die Gesandtschaft traf im Feldlager vor Wolfenbüttel ein, fand hier, daß eine strenge Disziplin im Heere herrschte und Niemandem, auch nicht einmal den Klöstern oder Klerikern, ein Leid zugefügt wurde; sie erhielt von den fürstlichen Führern die Versicherung, daß ihre ganze Unternehmung nur gegen den braunschweigischen Landfriedensbrecher gerichtet sey, daß sie gegen Niemanden weiter handeln würden, und erboten sich, um dem Könige Ferdinand und den Ständen den Ungrund ihrer Furcht zu beweisen, ihr ganzes Heer zum Türkenkriege zu stellen, falls es verlangt würde (Hortleder, Von den Ursachen des Teutschen Krieges rc. Bd. 4. Kap. 40. S. 795). Nach solcher Versicherung hielt die Gesandtschaft das Inhibitorium zurück, um die Fürsten nicht zu reizen, diese aber verlangten nun von Ferdinand einen Sicherheitsbrief für ihr Unternehmen, um nicht mißliebigen Maßregeln ausgesetzt zu seyn. Ferdinand war in seiner Bedrängniß weder im Stande, ihr Anerbieten anzunehmen, noch ihr Verlangen abzulehnen, und in seinem wie in des Kaisers Namen erhielten sie auf dem Reichstage durch den Sicherheitsbrief die Erklärung, „daß von wegen ihrer verübten Kriegshand-

lung vor gebührlicher Verhör, auch rechtlicher oder gütlicher Erörterung derselben gegen sie und ihre Einigungsverwandte mit der That nichts fürgenommen und gehandelt werden sollte" (Hortleder a. a. O. S. 806)*). Dagegen hatten die verbündeten Fürsten sich bereit erklärt, ihre Truppen zu entlassen und dem Herzog Heinrich gegenüber sich zu Recht zu stellen. Das Reichskammergericht hatte dem Herzog freilich beigestanden, selbst die Restitution seines eroberten Landes gefordert, allein der Sicherheitsbrief annullirte diese Forderung, durch die sich die Fürsten von dem Kammergerichte auf's Neue beeinträchtigt sahen, so daß sie auf's Neue Klagen über dasselbe erhoben und dessen längst verheißene Reformation ernstlich verlangten. Die Verhältnisse drängten den König Ferdinand, die unverzügliche Ausführung dieser Reformation, ohne die Ankunft des Kaisers im Reiche abzuwarten, den evangelischen Ständen zuzusagen, ja er drückte selbst, wie die sächsischen Gesandten am 20. August dem Kurfürsten berichteten, seine und des Kaisers Bereitwilligkeit zur Herstellung eines festen Friedstandes aus, doch unter den Ständen der päbstlichen Partei fand er einen entschiedenen Gegensatz. Die evangelischen Stände erhoben daher Protest gegen den am 26. Aug. erlassenen Reichstagsabschied, theils weil die Ausführung der Reformation des Kammergerichtes abermals nicht zu Stande kam, theils weil der Pabst die Ausgleichung der schwebenden Streitfragen wieder auf die Veranstaltung eines Concils hatte verweisen lassen. Hätten die Häupter des Schmalkaldischen Bundes damals verstanden, ihre Macht recht zu gebrauchen und die bedrängten Verhältnisse recht zu benutzen, in denen sich der Kaiser mit Ferdinand und den katholischen Ständen befand, es würde ihnen leicht geworden seyn, die religiöse und politische Verbindung und Verfassung der Evangelischen gesetzlich sicher zu stellen, dazu aber ließen sie auch jetzt den günstigen Zeitpunkt unbenutzt vorübergehen. Vergl. Seckendorf S. 385 f. Sleidan. lib. XIV. S. 473. Planck III. S. 206 ff.

Die Bedrängniß, in welcher König Ferdinand wegen der Türkenhülfe blieb, der französ. Krieg Karl's, dessen Einmischung in die geldrische Erbschaftssache und sein in derselben bewiesenes Verfahren, die Unzufriedenheit über die viel versprochene und immer nicht gewährte Reformation des Kammergerichtes, die obwaltende Differenz wegen Braunschweigs und die mit der Politik vielfach verwachsene Religionssache gaben Veranlassung genug, auf einem neuen Reichstage weitere Verhandlungen anzustellen; dieser war auf den 14. Nov. 1542 abermals nach Nürnberg ausgeschrieben, dann auf den 14. Dezember verschoben, endlich aber am 31. Januar 1543 (nach Sleidan. lib. XV. S. 483 und Ranke IV. S. 285, nach Seckendorf dagegen S. 416 Anfangs Februar) eröffnet worden. König Ferdinand traf am 17. Januar, acht Tage später Granvella aus Spanien in Nürnberg ein; als Commissarien hatte Karl seinem Minister den Pfalzgrafen Friedrich, Johann von Naves und den Bischof Christoph von Augsburg beigegeben, — Personen, die den evangelischen Ständen am wenigsten angenehm erscheinen konnten. Der Bischof Christoph starb jedoch plötzlich während der Verhandlungen des Reichstages und seine Stelle wurde durch den freilich als heftigen Vorkämpfer der röm. Hierarchie bekannten Otto von Truchses ersetzt. Den Kurfürsten von Sachsen hatte König Ferdinand durch Dr. Andreas Coneritz wiederholt einladen lassen, persönlich am Reichstage zu erscheinen, allein der Kurfürst lehnte die Einladung ab und bezweifelte überhaupt die Aufrichtigkeit der Gegenpartei bei den zu eröffnenden Verhandlungen, besonders weil weder der Kaiser noch Ferdinand die auf dem letzten Reichstage zu Regensburg gegebene Deklaration des Abschiedes (Hortleder a. a. O. S. 345 f.) offiziell bekannt zu machen, den Willen zeigte. Die Zeitverhältnisse drängten jetzt den Kaiser und dessen Bruder, möglichst schonend gegen die evangelischen Fürsten und Stände aufzutreten; ja die Wahl seiner zum Reichstage verordneten Unterhändler schien seine Bereitwilligkeit zur Nachgiebigkeit gegen die Evangelischen zu bethätigen; allein diesen fehlte

*) Zuvor hatten sie allerdings eine Rechtfertigungsschrift wegen ihres Unternehmens dem Reichstage noch vorgelegt.

die nöthige Energie; die altkatholische Majorität trat mit ihrer stets bewiesenen Hartnäckigkeit auf, schließlich blieben die wichtigsten Forderungen unerledigt, und diese Thatsache nöthigte die Evangelischen, die alte oppositionelle Stellung mit Entschiedenheit wieder einzunehmen. Bei der Eröffnung des Reichstages wies König Ferdinand vor Allem auf die Türkennoth und auf die Nothwendigkeit hin, Ungarn mit den angrenzenden Ländern zu schützen; er erwähnte, daß selbst christliche Fürsten die Türken zu einem Einfalle in Ungarn reizten, daß diese zu Wasser und zu Lande sich rüsteten, wies auf die früheren zur Hülfe gegen die Türken gefaßten Reichstagsbeschlüsse hin und sprach die Erwartung aus, daß die Stände nun nicht lässig sich zeigen würden. Nach ihm erhoben die Gesandten der Statthalterin Maria eine ernste Beschwerde gegen den König von Frankreich, der mit Hülfe und Rath des Herzogs von Cleve in die Niederlande eingefallen sey, und forderten, daß der König nicht nur zum Rückzuge gezwungen werde, sondern auch Schadenersatz leiste. Am 5. Februar ließ sich Granvella in der Reichsversammlung vernehmen; auch er stellte die Türkennoth und Hülfe gegen dieselbe in den Vordergrund, rühmte des Kaisers Aufopferung für des Reiches Wohl, versicherte im Namen des Kaisers, daß derselbe auch jetzt noch bereit sey, zur Vernichtung des Erbfeindes der Christenheit Leib und Leben zu wagen, sofern die Stände ihm dagegen in der Bekämpfung des Königs von Frankreich und des Herzogs von Cleve Beistand leisten würden. Der König habe den Herzog von Savoyen vertrieben, habe eben so schlimme Absichten gegen andere Fürsten, reize die Türken, wolle den Krieg gegen diese hindern; mit ihm habe sich der Herzog von Cleve verbunden, und da durch beide die Wohlfahrt deutscher Nation gefährdet werde, müsse man sich zur Unterdrückung solchen Frevels zu einer hinreichenden Hülfsleistung Seitens der Stände verstehen. Die evangelischen Fürsten und Stände übergaben indeß dem Könige und den kaiserlichen Commissären eine Schrift voller Beschwerden; sie klagten über die Verletzung des Nürnberger Friedens durch das Kammergericht und über dessen nicht vollzogene Reformation, die doch zugesagt worden sey; sie erklärten, daß sie gegen den Zwang, den das Gericht übe, bereits protestirt hätten und ihn auch jetzt, wie er in der braunschweigischen Sache hervortrete, verwerfen müßten; sie bemerkten, daß bei weiterem gewaltthätigen Verfahren nur Nachtheil für das Reich entstehen müsse, Krieg und Spaltung im Reiche den Türken nur erwünscht seyn könnte. Ein beständiger Friede, ein billiges, gleichmäßiges Gericht sey dringend nothwendig; aber die Zwietracht in der Religion sey beiden hinderlich, die daher entstehe, daß man der rechten Lehre des Evangeliums und dem rechten Gottesdienste nicht Rechnung trage, Irrthum und öffentliche Laster nicht abstelle, sondern vielmehr bald aus Ehrgeiz, bald aus Eigennutz zur Anwendung bringe. Daher möge man vor Allem darauf bedacht seyn, daß wegen der Religion keine Unruhe entstehe und Jedermann gleichmäßig Recht erhalte. Dieses könne nach der Beschaffenheit des Kammergerichtes nicht geschehen, deßhalb möge man es nach den alten Reichsordnungen und kaiserlichen Erklärungen reformiren, ihm andere Beisitzer verordnen, die streitigen Sachen wieder in den Stand setzen, den sie vor der Recusation des Gerichtes hatten, den Richtern befehlen, der Reformation mit Fleiß nachzukommen und wider die vor Jahren aufgerichteten Verträge nicht zu handeln, — wo nicht und wofern die Stände wegen des Friedens nicht genugsam versichert würden, könnten sie sich in gar keinen Rathschlag wegen des Türkenkrieges einlassen. — Ueber die von beiden Seiten gegebenen Aeußerungen wurde nun vielfältig verhandelt, und namentlich suchte der Herzog Ulrich von Württemberg aus politischen Rücksichten die Insinuationen der kaiserlichen Commissäre bei den evangelischen Ständen zu unterstützen. Er nahm sich insbesondere der braunschweigischen Sache an, für die sich die Herzöge von Bayern mit großem Interesse verwendeten, und bemühte sich, zwischen Sachsen, Bayern und Hessen ein Bündniß zu Stande zu bringen. Leonhard Eck stellte die Artikel auf (in Neudecker's Merkw. Aktenst. S. 296), welche diesem Bündnisse, in das man auch andere Stände aufnehmen wolle, zu Grunde gelegt werden sollten, und betrieb die dazu auf dem Reichstage eingeleiteten Verhandlungen. Der Landgraf

von Hessen, dem mehrere der aufgestellten Artikel nicht zusagten, fand die Zustimmung des Kurfürsten von Sachsen; beide forderten vor Allem, daß Bayern sich verpflichte, dem Herzog Heinrich keine Hülfe zu leisten. Die Annahme dieser Forderung fand Eck für ganz ungeeignet, und eben hieran scheiterte die ganze Bundessache (Neudecker a. a. O. S. 304—322). Ueberhaupt steigerte sich das Mißtrauen der Evangelischen auf dem Reichstage, da Briefe vom Herzog Heinrich aufgefangen worden waren, in denen er von seiner in kurzer Zeit erfolgenden Restituirung durch den Kaiser sprach, während doch Granvella versichert hatte, daß der Kaiser Heinrich's Sache nicht zu der seinigen mache. Dazu kam, daß Ferdinand mit den kaiserlichen Commissären die Beschickung des nach Trident ausgeschriebenen Concils in Anregung brachte, daß sie ferner darauf hinwiesen, daß man dem Herzog Heinrich, der sein Land wieder fordere, das Recht nicht verweigern könne, daß sie die Reformation des Kammergerichtes wieder nur in Aussicht stellten und erklärten, daß sie auch nicht einmal die zu Regensburg gegebene Deklaration in den Reichstagsabschied aufzunehmen nachgeben dürften. Die evangel. Stände antworteten darauf, daß sie das Concil weder annehmen noch beschicken würden, und lehnten nun, weil ihnen überhaupt kein sicherer Friedstand gewährt worden sey, jede weitere Theilnahme an den Verhandlungen ab. Ferdinand beantragte zwar noch die Aufnahme der Deklaration in den Reichstagsabschied, fand aber bei seiner Partei, namentlich durch Eck, einen entschiedenen Widerstand. So kam nun, ohne Theilnahme der evangel. Stände, der Reichstagsabschied am 28. April zu Stande; er bestimmte zwar wieder die Reformation des Kammergerichtes, verschob die Ausgleichung der braunschweigischen Angelegenheit bis zur Ankunft des Kaisers im Reiche und erneuerte die schon auf dem Reichstage zu Speyer 1542 gegebene Versicherung eines Friedens auf fünf Jahre, allein die evangelischen Stände erkannten den Abschied nicht an, da er ohne ihre Betheiligung aufgestellt und selbst die Garantie des Friedstandes zweifelhaft war, zugleich erklärten sie, die Türkenhülfe zu verweigern und eine Gesandtschaft an den Kaiser schicken zu wollen, um ihre Propositionen ihm vorzulegen. Der Abschied ist zu den Reichstagsakten, wie es Gebrauch war, nicht gelegt worden, trat auch nicht in Kraft, gab aber noch Veranlassung zu Conventen, auf welchen die brennenden Streitfragen weiter erörtert wurden. Vgl. Seckendorf S. 416 f. Sleidan. lib. XV. S. 483—486; Planck III. 2. S. 215 ff. Neudecker, Urkunden S. 661 ff.; ders., Merkw. Aktenstücke S. 323 ff. Ranke IV. S. 285 f. **Neudecker.**

Nürnberger Religionsfriede. Zum Verständnisse des nürnberger Religionsfriedens und der Reformationsgeschichte überhaupt gehört auch die merkwürdige Aufeinanderfolge der Begebenheiten, von welchen immer eine die andere herausfordert, bald conciliatorisch, bald zu Schutz und Trutz. Wie bald am Anfange der reformatorischen Bewegung in Deutschland dem wormser Bekenntnisse vom 18. und 19. April 1521 das wormser Edikt vom 26. Mai, welches über Luther die Acht und über seine Schriften die Vernichtung aussprach, nachgefolgt war, wie darauf wieder einerseits der nürnberger Reichsabschied von 1524 zu möglichster, aber mildester und das regensburger Bündniß von demselben Jahre zu strengster Ausführung des wormser Edikts, andererseits zum Schutze dagegen das evangelische Bündniß zu Torgau und Magdeburg im Mai und Juni 1526 hinter einander hervorgerufen worden war, bis noch in demselben Jahre und zwar alsbald im August der erste speyer'sche Reichstag den evangelischen Ansprüchen nachgab, welche der zweite vom Jahre 1529 wieder zu unterdrücken suchte und dadurch die berühmte Protestation vom 19. April veranlaßte, — ebenso hatte das augsburger Bekenntniß vom 25. Juni 1530, wiewohl es sich selbst nicht allein mit der heiligen Schrift, als der entscheidenden Autorität, sondern auch mit „gemeiner christlicher, ja römischer Kirche" in Einklang wußte, den augsburger Reichsabschied vom 19. November 1530 zur Folge gehabt, wornach den evangelischen Bekennern nur noch Frist bis zum 15. April 1531 gegeben wurde, um sich bis dahin mit der alten Kirche in den streitigen Artikeln wieder

zu vereinigen und zwar „bei Vermeidung Unserer und des Reichs Strafe, die wir Uns nach Gelegenheit der Sachen, und wie sich's gebührt zu thun, vorbehalten". Eben dieser drohende Bescheid hatte demnächst wieder das schmalkalden'sche Vertheidigungsbündniß der bedrohten Reichsstände (Sachsen, Braunschweig, Lüneburg, Hessen, Anhalt, Mansfeld und 24 Städte, worunter auch Nicht-Reichsstädte, Braunschweig, Magdeburg, Einbeck, Göttingen sich befanden), noch in der letzten Woche des Jahres 1530 zur Folge. Hatten gegen das frühere torgauer Bündniß zwischen Sachsen und Hessen vom Mai 1526 und gegen den magdeburger Anschluß anderer evangelischer Stände und Städte vom Juni desselben Jahres die Gutachten der evangelischen Stände aus Rücksicht auf das kaiserliche Reichsoberhaupt sich erklärt, so war jetzt das schmalkalden'sche Bündniß auf juristische und theologische Gutachten für die Rechtmäßigkeit nothgedrungener Vertheidigung gegen die Majorität des Reiches gegründet, weil die Reichsobrigkeit nicht allein in dem Kaiser beschlossen sey. Die Folge davon waren fernere Vergleichsunterhandlungen unter der Leitung der Kurfürsten von Mainz und Pfalz, von welchen jener (Albrecht von Brandenburg) das geistliche, dieser (Ludwig der Friedfertige) das weltliche Oberhaupt im Kurfürstencollegium zu vertreten hatte. So kam es zu Anfang Aprils 1532 zu einer persönlichen Zusammenkunft in Schweinfurth, welcher Seitens der schmalkaldischen Bundesgenossen der Kurprinz von Sachsen Johann Friedrich, Herzog Franz von Braunschweig-Lüneburg und Fürst Wolfgang von Anhalt beiwohnten. Und hierauf folgte, während in Regensburg der Reichstag gehalten wurde, eine anderweite Zusammenkunft in Nürnberg, wo mit den Verbündeten ein Vergleich zu Stande kam, kraft dessen bis zum künftigen, binnen Jahresfrist zu eröffnenden Concilium oder, falls dieses nicht zu Stande käme, bis zu einem anderweiten Reichsabschiede kein Theil gegen den andern sich des Glaubens halber irgend eine Art von Gewalt erlauben sollte, auch alle fiskalische und andere Prozesse, den Glauben belangend, suspendirt werden sollten. Es hieß wörtlich, „daß keiner den andern des Glaubens, noch sonst keiner Ursachen halber beleidigen, bekriegen, berauben, fahen, überziehen, belagern, auch dazu durch sich selbst oder Jemand anders von seinetwegen nicht dienen solle; und daß Ihre Majestät alle Rechtfertigungen, in Sachen den Glauben belangend, so durch Ihrer Majestät Fiskal und Andere wider den Kurfürsten von Sachsen und Ihre Zugewendten angefangen worden oder noch angefangen werden möchten, einstellen wolle". Dieser Vergleich ist vom 23. Juli 1532 datirt und vom Kaiser am 2. August 1532 zu Regensburg ratifizirt. Die Protestanten hatten sich außerdem nach wie vor die freie Ausübung ihrer Religion in ihren Gebieten und den bestehenden Zustand in Ansehung der Kirchengüter, sowie der bischöflichen Jurisdiktion ausdrücklich vorbehalten, wozu indessen eben nur stillschweigend die Genehmigung ertheilt wurde, insofern kein Widerspruch erfolgte. Eben dieser Vergleich zwischen den Ständen und mit dem Kaiser wird nach dem Orte der Vereinbarung der nürnberger, und in Beziehung auf den späteren augsburger Religionsfrieden vom Jahre 1555 der erste Religionsfriede genannt. Dieser erste Friede ist nicht allein kirchengeschichtlich merkwürdig, weil er eine merkliche Retraktation gegen die früheren Beschlüsse in Worms, Speyer, Nürnberg und Augsburg enthielt und an den ersten speyer'schen Abschied sich wieder anschloß, sondern auch staatsrechtlich von Wichtigkeit, weil er das Verhältniß der Reichsstände zu Tage legte, auf welches der gangbare Begriff einer Monarchie nicht anwendbar erscheint: er ist aber auch kirchenrechtlich von maßgebender Bedeutung, weil er die letzte Entscheidung nicht einseitig dem geistlichen Amte in einem Concile, sondern auch dem obrigkeitlichen Amte auf dem Reichstage befahl. — Zur weiteren Entwickelung gehört es übrigens, daß die schmalkaldischen Bundesgenossen im Jahre 1537 gegen ihre Unterwerfung unter ein vom Pabste berufenes und päpstlicher Autorität bedürfendes Concil zu protestiren sich genöthigt sahen. — Noch ist zu gedenken, daß Landgraf Philipp von Hessen anfangs gegen solchen „löcherigen" Frieden viele Bedenken hatte, über die er sich auch sehr unumwunden hat vernehmen lassen, wenn er sich auch zuletzt fügte.

So hatte auch Luther gegen die Art des Friedens durch Vergleichung und Vermittelung ohne gründliche Heilung allerlei Strupel, aber im Ganzen war er sehr für einen ehrlichen Frieden, wenn nur der Wahrheit nichts vergeben würde. (Vergl. Dr. M. Luther's sämmtliche Werke. Erlanger Ausg. LIV, S. 310—315. LXV, S. 222 bis 224. LXII, S. 55.) C. F. Göschel.

Numeri, s. Pentateuch.

Nuntien, s. Legaten.

Nynias, s. Ninian.

O.

Oates, Titus, ist berüchtigt durch die Erfindung des „papistischen Complottes" unter der Regierung Karl's II. von England und durch das Unglück, das er als falscher Zeuge über viele Familien dieses Landes gebracht hat. Selten hat ein Fürst bei seiner Thronbesteigung allgemeinere Liebe bei seinem Volke erfahren, als Karl II. nach seiner Rückkehr bei der, der Revolution müden und nach fester gesetzlicher Ordnung verlangenden Nation. Es ist ihm durch seinen Leichtsinn, seine Trägheit, seine Karakterschwäche, Ausschweifung und Verschwendung in wenigen Jahren gelungen, dieselbe vollständig zu verscherzen und fast alle Parteien gegen sich aufzubringen. Vieles hat dazu die religiöse Stellung des königlichen Hauses beigetragen. In keinem protestantischen Lande war der Katholizismus unpopulärer, als in England. Unter Elisabeth waren die Jesuiten durch Wort und That bemüht, die Nation für die römische Kirche wieder zu erobern; ihre Theorien von der Volkssouveränität und der Rechtmäßigkeit des Tyrannenmords waren ursprünglich auf England berechnet; selbst die Schärfe der Strafgesetze hatte sie nicht abgehalten, in manchen Verkappungen sich dort einzuschleichen, viele haben diese Verwegenheit mit dem Leben gebüßt. Die Pulververschwörung hatte zur Genüge bewiesen, bis zu welcher verbrecherischen Höhe der papistische Fanatismus sich aufzuschwingen vermochte: ein Nationalfest mit Gebet, Freudenfeuern und Prozession erhielt durch jährliche Begehung die Erinnerung an das Attentat und an die glücklich abgewandte Gefahr allen Ständen gegenwärtig und nährte den Haß gegen den Papismus. Diese Antipathie mußte lebhafter werden, als der Herzog von York im Jahre 1668 zur römischen Kirche förmlich übertrat und sein Haus und seine Umgebung den Jesuiten unverhohlen öffnete. Welche Bewegung würde entstanden seyn, wenn der erst von Lingard (Band XII, Anhang C) veröffentlichte geheime Vertrag von Dover im Jahre 1670 bekannt geworden wäre, durch welchen sich Karl gegen Ludwig XIV. verpflichtete, zur römischen Kirche nicht nur öffentlich zurückzukehren, sondern auch ihr Interesse in England zu wahren: nicht einmal die protestantischen Glieder des Staatsraths hatten davon Kunde erhalten. Zwar war der König viel zu indolent, um jetzt schon einen so entscheidenden Schritt zu vollziehen; allein er sprach es doch unumwunden aus, daß die katholischen Gebräuche ihm mehr zusagten, als die der eigenen Kirche, und im Mai 1672 versuchte er durch die Indulgenzerklärung, welche die Strafgesetze gegen die Nonconformisten aufhob, den Katholiken eine rechtliche Existenz in seinem Reiche zu sichern: die Erklärung wurde von dem Parlamente verworfen; im Oberhause trug Shaftesbury, damals noch Lordkanzler, wesentlich zu diesem Erfolge bei; das Haus der Gemeinen aber schritt auf dem betretenen Wege noch weiter fort und nöthigte dem König die Testakte ab (1673), welche von allen Militär- und Civilbeamten die Leistung des Suprematseides, die schriftliche Verwerfung der Transsubstantiation und den öffentlichen Abendmahlsgenuß nach dem Ritus der anglikanischen Kirche forderte. Sofort legte der Herzog von York seine Stelle als Großadmiral nieder. Obgleich dieses Gesetz die protestantischen Dissenters eben sowohl als die Katholiken traf, haben jene doch nur geringe Opposition dagegen erhoben; sie fürchteten die Wiederkehr des Katholizismus nicht minder, als es die Anhänger der Staatskirche thaten; auch hatte man ihnen die Aussicht

eröffnet, daß nach der Entwaffnung der römischen Partei ihre Lage erleichtert werden solle. So sehr überwogen die kirchlichen Angelegenheiten in der öffentlichen Stimmung jedes andere Interesse; für die Kränkung, welche das Nationalgefühl durch Karl's schlechte Regierung und durch die schmähliche Abhängigkeit seiner Politik von Frankreich erlitt, entschädigte man sich durch den Haß gegen den Katholizismus, den man in der königlichen Familie theils im Stillen begünstigt, theils offenkundig vertreten sah: dieser Haß war die herrschende Leidenschaft des Volkes geworden und konnte in der Hand grundsatzloser Staatsmänner leicht als der wirksamste Hebel zur Beförderung ihrer politischen Pläne dienen. Niemand hat sich dieses Mittels erfolgreicher und gewissenloser bedient, als Ashley Cooper, Graf von Shaftesbury. Als Mitglied des Cabalministeriums hatte er, obgleich gegen alle Religion völlig gleichgültig, aus politischer Klugheit gegen die katholischen Intriguen des Herzogs von York, gegen dessen jesuitische Verbindungen und namentlich gegen seine Ehe mit Maria von Este gewirkt. Die Auflösung des Cabalministeriums verwandelte ihn in einen erbitterten Feind der Krone; er verbreitete das Gerücht, nur seinem Eifer für die protestantische Wahrheit und den Anschwärzungen der Papisten habe er seine Entlassung als Minister zu danken; er trat förmlich auf die Seite der Volkspartei und wurde Führer der Opposition; jedem Andern hätte ein solcher Umschlag verderblich werden können, allein Shaftesbury verstand es, sich durch alle Wechsel der politischen Verhältnisse möglich zu erhalten und den verschiedensten Systemen zu dienen: was man an Andern verachtete, bewunderte die öffentliche Meinung an ihm als eine Art untrüglicher, scharfblickender Voraussicht. In diese Zeit fallen die Umtriebe des Oates.

Ueber die früheren Lebensumstände des Titus Oates haben wir nur unsichere Nachrichten. Nach Lingard hieß er auch Ambrose und war der Sohn eines Bandwebers; nach der Angabe der Biographie universelle soll er um 1619 geboren seyn: sein erstes Auftreten fällt unter die Regierung Kromwell's, wo wir ihn als Baptistenprediger finden. Wenn daher Hume ihn zum Sohne eines Baptistenpredigers und Kaplan bei dem Obersten Pride macht, so scheint dieß auf einer Verwechselung des Vaters mit dem Sohne zu beruhen. Nach der Rückkehr Karl's II. hielt es Oates für gerathen, sich der anglikanischen Kirche zu conformiren, da die Erneuerung der alten, gegen die Nonconformisten erlassenen Gesetze ihm sonst wenig Aussicht zu Beförderungen gewährt hätte. Er wirkte nun als Geistlicher in mehreren Gemeinden und war zuletzt Kaplan auf einem englischen Kriegsschiff: in allen diesen Stellungen ließ er den übelsten Ruf zurück; die geringen Einkünfte seines Vicariates wußte er sich dadurch zu erhöhen, daß er den Bauern Geflügel und Spansäue stahl; seine letzte Anstellung verlor er wegen unnatürlicher Laster; bei zwei boshaften Anklagen, in denen er als Zeuge auftrat, erklärten die Geschworenen sein eidlich verbürgtes Zeugniß durch den Gegenbeweis entkräftet, auch häretische Meinungen wurden ihm zur Last gelegt. Dieser Lebensweise entsprach sein Aeußeres, das Macaulay nicht scheußlich genug zu schildern weiß: seine Beine waren schief wie die eines Dachses, seine Stirne niedrig wie die eines Pavians, sein Hals kurz, seine Backen purpurroth, sein Kinn von unverhältnißmäßiger Länge; seine Züge trugen den Ausdruck der Verworfenheit und Verruchtheit, die der Grundtypus seines Lebens war. Nach seiner Entlassung als Kaplan der Marine führte er ein abenteuerndes Vagabundenleben. In seiner wachsenden Bedrängniß wandte er sich an den Pfarrer zu St. Michael in London, Dr. Tonge, einen entschiedenen Katholikenfeind, der es sich zum Grundsatz gemacht hatte, vierteljährlich seine Gemeinde vor den Umtrieben der Jesuiten zu warnen, und verabredete mit diesem einen Plan, der ihm neue Erwerbsquellen öffnen sollte, nämlich die Jesuiten zu belauschen und in ihre Geheimnisse einzudringen. Er trat hierauf bei einem Priester, Namens Berry, förmlich zur katholischen Kirche über und erwirkte durch die Verbindungen, die er nun anknüpfte, die Aufnahme in dem englischen Jesuitencolleg zu Valladolid in Spanien; hier nach fünf Monaten ausgestoßen, erlangte er durch Thränen und Bitten die Zulassung in dem Seminare zu St. Omer, aber als er sich zum Noviziate meldete, wurde er abermals ausgewiesen. Indessen glaubte er zur Ausfüh-

rung seiner Entwürfe hinlängliches Material gesammelt zu haben: er hatte in den beiden Seminarien von den Schülern der Jesuiten die Hoffnung aussprechen hören, daß England bald wieder zur katholischen Kirche zurückkehren werde; auch von den Mitteln zur Erreichung dieses Zweckes war ohne Zweifel die Rede; ebenso muß ihm die Kunde zu Ohren gekommen seyn von einer Zusammenkunft der Ordensglieder in England: wirklich hatte eine solche, nämlich die nach den Ordensstatuten alle drei Jahre zusammentretende Provinzialcongregation, und zwar im Palaste des Herzogs von York im April 1678, während des Oates Aufenthalt in St. Omer, stattgefunden. Sobald er nach England zurückgekehrt war, legte er sich mit schamloser Frechheit den Titel eines Doktors der Universität von Salamanca bei und erweiterte ungesäumt die gesammelten Notizen zu einem vollständig ausgeführten Roman von einer Verschwörung der Jesuiten zur Ermordung des Königs und zur Thronerhebung des Herzogs von York. Der leichtgläubige Tonge schenkte ihm um so mehr Glauben, da die Erdichtung durchaus seinen längst gehegten Befürchtungen entsprach. Beide zogen hierauf einen gewissen Kirkby in ihr Geheimniß, der bisweilen im Laboratorium des Königs arbeitete und daher von diesem persönlich gekannt war. Als am 13. August 1678 Karl in den Park trat, um seinen gewohnten Spaziergang zu machen, näherte sich ihm Kirkby und flüsterte ihm in's Ohr, er möge sich von seinem Gefolge nicht trennen, sein Leben sey in Gefahr. Am Abend desselben Tages übergab Tonge in einer Privataudienz, um die er nachgesucht hatte, dem König eine Abschrift der Erzählung (narrative) in 43 Artikeln. Von dem Könige an den Schatzmeister Lord Danby verwiesen, erbot sich Tonge, die von den Verschworenen abgesandten Mörder kenntlich zu machen. Karl hielt sich der Gesinnung der Katholiken zu sehr versichert, als daß er dem Machwerk Glauben beigemessen hätte; selbst ein Paquet aufgefangener Briefe bedeutender Jesuiten an den Beichtvater des Herzogs, den Pater Bedingfield, welche sich auf die Verschwörung bezogen und von Oates und Konsorten ohne Zweifel fabrizirt waren, konnten ihn in seiner guten Meinung nicht irre machen; bei der Kälte, womit er die Eröffnung aufnahm, ließ sich auf Erfolg nicht rechnen. Oates legte daher eine umfassende Aussage vor dem Friedensrichter Sir Edmundbury Godfrey nieder und erhärtete dieselbe mit einem Eide. Godfrey, höchst erstaunt, in der ihm mitgetheilten Liste der Verschworenen auch den Namen seines Freundes Coleman, des Geheimschreibers des Herzogs von York, zu finden, gab diesem unverzüglich einen Wink, und durch ihn erfuhr auch der Herzog das Geheimniß. Jakob, der darin eine Intrigue zu erkennen meinte, um ihn von dem Throne auszuschließen, forderte und verlangte von seinem Bruder eine Vernehmung des Oates vor dem Geheimerath. Am 28. September erschien der Vorgeladene in einem neuen geistlichen Habit; er erklärte, er habe nur zum Scheine den Uebertritt simulirt, um sich desto sicherer in das Vertrauen der Jesuiten einzuschleichen, und enthüllte darauf sein Lügengewebe: die Jesuiten gingen mit dem Plane um, die katholische Religion in den drei britischen Königreichen und in den vereinigten Niederlanden wieder aufzurichten und hätten zu diesem Zweck große Geldmittel aufgebracht; schon im letzten März seyen zwei Emissäre mit dem Auftrage betraut worden, den König zu Windsor mit silbernen Kugeln zu erschießen, seyen aber aus Feigheit vor der Ausführung zurückgeschreckt und darum der eine mit Verweis, der andere mit körperlicher Züchtigung bestraft worden; am 24. April habe eine große Ordensberathung in der Schenke zum weißen Roß am Strande stattgefunden und abermals drei Mörderrotten zur bessern Ausführung designirt; dem Leibarzt der Königin, Wakeman, seyen überdieß 15000 Pfund versprochen, wenn er den König durch Gift aus dem Wege räume; schon habe der Pabst in einer geheimen Bulle die zukünftigen Bischöfe und Prälaten für ganz Britannien ernannt. Der Anzeiger habe im Orden großes Vertrauen genossen; er sey nicht nur der Begleiter der Väter von St. Omer zu dieser Versammlung gewesen, sondern habe überdieß den Inhalt vieler Briefe, zu deren Ueberbringer man ihn unvorsichtig gewählt habe, erfahren; auch den großen Brand zu London im Jahre 1666 hätten die Jesuiten angelegt und mittelst 700 Granaten unter-

halten; jetzt gingen sie mit neuen Plänen zur Brandstiftung um. Obgleich sich Oates in den folgenden Verhören in die handgreiflichsten Widersprüche verwickelte, so wirkte dennoch der zuversichtliche Ton, womit er seine Erdichtung vortrug, und die Anschaulichkeit, womit er alle Einzelnheiten darstellte, so überzeugend, daß viele Mitglieder des Geheimeraths schwankten, ob sie seinen Angaben den Glauben versagen dürften. Zwei neue Ereignisse, die unmittelbar darauf eintraten, schienen denselben unwidersprechlich das Siegel der Wahrheit aufzudrücken. Als man Coleman's Papiere durchsuchte, stellte sich heraus, daß er die meisten in Sicherheit gebracht; aber in einer von ihm offenbar vergessenen Schieblade fand sich eine Correspondenz vor, die er mit dem Pater La Chaise in Paris gepflogen, unter andern ein Brief, worin er von Ludwig XIV. 20000 Pfund forderte, um die Interessen Frankreichs und der katholischen Kirche wirksam zu verfolgen; zugleich war von dem großen Werke der Bekehrung dreier Königreiche und der gänzlichen Vertilgung der Ketzerei in Britannien die Rede. Sofort wurde Coleman's Verhaftung und die der übrigen von Oates denunzirten Personen verfügt. Eine noch größere Bewegung entstand, als am 17. Oktober die Leiche des Friedensrichters Godfrey, der fünf Tage lang vermißt worden war, in einem trockenen Graben gefunden wurde; ein kurzes Schwert war mit solcher Kraft durch sein Herz gestoßen, daß die Spitze mehrere Zoll aus dem Rücken hervorragte. Die Frage, ob er in einem Anfall von Trübsinn, den man schon längere Zeit an ihm wahrgenommen haben wollte, selbst Hand an sich gelegt oder ermordet worden sey, ist unter den englischen Geschichtschreibern immer streitig gewesen; Lingard entschied sich für das Erstere, dagegen macht es Macaulay wahrscheinlich, daß einige heißblütige Katholiken ihre Rache für die Lügen des Oates an der unschuldigen Magistratsperson gekühlt haben, welche dieselben zu Protokoll nahm. Jedenfalls erfüllte dieser Vorfall ganz London mit Schrecken, und die öffentliche Meinung fand darin die augenscheinlichste Bestätigung für die Entdeckungen des Oates. Die Wachen wurden sofort verstärkt, Patrouillen durchzogen die Straßen, Ketten wurden angebracht, um die wichtigsten Durchgänge augenblicklich absperren zu können, Kanonen um den Whitehallpalast aufgepflanzt; jeder Bürger trug unter seinem Mantel einen kurzen, mit Blei beschwerten Stock, um sich gegen einen Mordanfall vertheidigen zu können. Als am 21. Oktober das Parlament eröffnet wurde, forderten beide Häuser, daß die Gewölbe unter dem Sitzungslokale mit Wachen besetzt würden, um eine Erneuerung der berüchtigten Pulververschwörung zu verhindern. Oates mußte erscheinen und die narrative in ihrem ganzen Umfange und allen einzelnen Zügen wiederholen. Das Parlament nahm hierauf die Untersuchung des papistischen Complottes, über dessen Wahrheit kein Zweifel mehr bestehen konnte, selbst in die Hand; die Lords beauftragten damit einen Ausschuß aus ihrer Mitte, in welchem Shaftesbury den Vorsitz führte. Schon am 28. Oktober wurde im Unterhause eine neue Testbill durchgesetzt, welche den Suprematseid verschärfte und jeden Recusanten nicht bloß mit Rechtsnachtheilen bedrohte, sondern auch aus dem Palaste und des Königs Gegenwart verbannte; auch das Oberhaus ließ sich von dem allgemeinen Schwindel fortreißen. Durch diesen Akt blieben die Katholiken 150 Jahre hindurch von dem englischen Parlamente ausgeschlossen. Ein Sturm, der sich gegen den Herzog von York in beiden Häusern erhob, bestimmte diesen freiwillig aus dem Geheimerathe auszuscheiden. Als am 31. Oktober Godfrey's Leiche bestattet wurde, schlossen sich 72 Geistliche und über 1000 der angesehensten Bürger, darunter viele Parlamentsglieder, dem Trauerzuge an; die Rede, von Dr. Lloyd gehalten, dem zwei starke Männer schützend zur Seite standen, war berechnet alle Leidenschaften zu entflammen. Unterdessen wurden die Häuser der Katholiken durchsucht, gegen 2000, die man für verdächtig hielt, eingezogen; 30,000 aber, welche den Suprematseid weigerten, auf zehn Meilen aus dem Umkreise von Whitehall verbannt.

Bis jetzt beruhte die Anklage gegen die Verhafteten nur auf dem einzigen Zeugnisse des Oates, das zur rechtskräftigen Verurtheilung nach den Gesetzen nicht ausreichte. Schon im Anfange des Novembers meldete sich ein mehrfach bestrafter Gauner, Namens

Bedloe, der eben aus dem Gefängnisse zu Newgate entlassen worden war, um den Preis von 500 Pfund, den die Krone auf die Entdeckung der Mörder Godfrey's gesetzt hatte, zu verdienen, und deponirte vor dem Könige und den beiden Staatssekretären, der Friedensrichter sey durch die Jesuiten Lefevre und Walsh in dem Hofe von Sommersethouse, dem damaligen Aufenthalte der Königin, ermordet worden; ihm selbst habe man 2000 Guineen geboten, um den Leichnam wegzuschaffen. Obgleich er im ersten Verhöre ausdrücklich versicherte, er habe von der Verschwörung keine Kunde, so erweiterte sich doch schon in wenigen Tagen der Umkreis seiner Erinnerung so auffallend, daß er auch über diese die umfassendsten und detaillirtesten Aufschlüsse ertheilte, welche natürlich die Aussagen des Oates im Wesentlichen bestätigten. Beide Kreaturen hatten darauf die Frechheit am 28. November die Königin vor dem Parlament der Zustimmung zu der Ermordung des Königs und zur Wiederherstellung des katholischen Glaubens förmlich anzuklagen. Zwar ließen beide Häuser diese Anklage fallen, dagegen votirten die Gemeinen auf Shaftesbury's Betrieb eine Adresse zur Verhaftung aller Papisten im Königreiche. Oates war nun hochgeehrt, man pries ihn laut als den Retter des Vaterlandes und folgte bewundernd seinen Spuren, wo er in der Oeffentlichkeit erschien; aus seiner bettelhaften Armuth hatte er sich zu Ueberfluß und Glanz erhoben; sein Wort und seine Meineide waren eine Macht geworden, vor der die Sprößlinge der ältesten Häuser zittern mußten. Der König mußte ihm einige Zimmer im Whitehallpalaste einräumen; der ehemalige Landstreicher aß von Silber und trug seidene Kleider; er bezog einen königlichen Jahresgehalt von 864 Pfund; außerdem reichte er Rechnungen von bedeutendem Betrage für Auslagen ein, die er trotz seiner Dürftigkeit gemacht haben wollte, um sich die Gunst und das Vertrauen der Jesuiten zur Ausspionirung ihrer Pläne zu erkaufen, z. B. eine Uhr als Geschenk für den Erzbischof von Tuam 8 Pfund; für eine Handschrift der Septuaginta zum Geschenk an die Gesellschaft Jesu 50 Pfund; Vorschüsse an dieselbe 80 Pfund u. s. w., im Ganzen 678 Pfund. Bedloe war so bescheiden, seine Auslagenrechnung auf 213 Pfund zu beschränken. Es darf nicht Wunder nehmen, daß das Glück der beiden Vagabunden bei Vielen den Wunsch erregte, an einem so einträglichen Erwerbe Theil zu nehmen: es bildete sich eine Art Zunft von falschen Zeugen und Denunzianten, die ihre Meineide zu hohen Preisen verkauften: der Schotte Carstairs, der in seiner Heimath sich verkleidet in die Conventikel der Dissenters geschlichen und aus der Angabe ihrer Prediger ein förmliches Gewerbe gemacht hatte, Dangerfield, der wegen schwerer Verbrechen sechzehn Mal verurtheilt worden war und bereits öffentliche Auspeitschung, Brandmarkung und Prangerausstellung erduldet hatte, Dugdale, Turberville und Andere, die in der Schule des Oates ihre letzte Ausbildung in der raffinirten Schlechtigkeit erhalten hatten, halfen nun durch ihre lügenhaften Angaben der papistischen Verschwörung Glauben schaffen und viele Unschuldige auf das Schaffot bringen. Das erste Opfer dieser gewissenlosen Intriguen war der katholische Banquier Stayley; er endete am 26. November am Galgen, angeblich, weil er in einem Wirthshause sich gegen einen Freund geäußert, er sey bereit den König zu ermorden, in der That aber weil er sich gegen Carstairs, der ihn anklagte, nicht dazu verstanden hatte, sich von der Anklage mit einer Summe von 200 Pfund loszukaufen; vergeblich hatte Burnet auf den ehrlosen Karakter des Carstairs aufmerksam gemacht, der keine Glaubwürdigkeit beanspruchen dürfe: der Generaladvokat wies ihn mit der Bemerkung zurück, er habe kein Recht den Zeugen des Königs zu diffamiren. Am 3. Dezember folgte ihm Coleman, über den die Geschwornen das Todesurtheil fällten, obgleich Bedloe und Oates in ihren Zeugenaussagen sich widersprachen. Am 24. Januar 1679 hatten die Jesuiten Ireland, Grove und Pickering das gleiche Schicksal: sie waren angeklagt, den unausgeführten Auftrag zur Erschießung des Königs im März übernommen zu haben. Acht Männer wurden hingerichtet aus keinem andern Grunde, als weil sie Priester waren, einer unter ihnen war erst 21 Jahre alt. Wir müssen es uns versagen, alle diese Justizmorde in den folgenden Jahren aufzuzählen, sie füllen ein dunkles Blatt

in der Geschichte des britischen Volkes: Menschen von notorisch elendem und niederträchtigem Karakter fanden für ihre Lügen unbedingt Glauben, den Angeklagten wurde er grundsätzlich versagt, denn sie waren Katholiken und auch den achtbarsten Katholiken hielt man im Interesse seiner Kirche jedes Verbrechens und jedes Meineids fähig; mit Hohn wurden ihre Rechtfertigungsgründe aufgenommen, mit lautem Jubel das Verdikt der Geschworenen begrüßt; selbst die Richter trugen kein Bedenken, die Unglücklichen der Vertheidigungsmittel zu berauben: Zeugen, auf die sie sich beriefen, wurden nicht selten verhaftet und kamen erst nach vollzogenem Urtheil wieder zum Vorschein; es machte keinen Eindruck, daß sämmtliche Verurtheilte noch auf dem Schaffote laut ihre Unschuld betheuerten. Der gemeine Mann war von der Rechtlichkeit des Verfahrens vollkommen überzeugt; die Whigs befanden sich in einer so leidenschaftlichen Verblendung, daß sie die mehr als unzureichenden Beweismittel für völlig beweiskräftig hielten; Cavaliere, welche auf der Seite der Krone standen, konnten sich doch nicht der allgemeinen Furcht vor dem Katholizismus erwehren; Leute, wie Shaftesbury und Buckingham, bedienten sich so elender Werkzeuge, wie des Oates und seiner Helfershelfer, obgleich sie ihre Schlechtigkeit nur allzugut kannten, und förderten die Verurtheilungen, über deren Ungerechtigkeit sie keinen Augenblick im Zweifel seyn konnten, weil beide ihnen dienten, ihre selbstsüchtigen Absichten zu erreichen und weil ihnen ein Menschenleben gegenüber ihren politischen Interessen nicht in Betracht kam; sogar der König, der von vornherein die Erdichtung klar durchschaute und für die Katholiken stets Sympathie hegte, wagte nicht gegen die ungetheilte öffentliche Meinung von seinem Begnadigungsrechte für Solche Gebrauch zu machen, von deren Unschuld er doch überzeugt war, und bestätigte die Todesurtheile. Er berief sogar im Jahre 1679 Shaftesbury wieder an die Spitze des neuen Geheimeraths, freilich ohne den gehofften Erfolg: der Schlaue, der sich auf den Schwingen der Volksgunst getragen wußte, kannte die Richtung derselben zu genau, als daß er sich durch seine Erhebung für die Interessen der Krone hätte gewinnen lassen; er verfolgte mit verstärktem Eifer alle Brand- und Verschwörungsanzeigen und betrieb noch rücksichtsloser sein Lieblingsprojekt, die Ausschließung des Herzogs von York von der Nachfolge, bis er auf's Neue entlassen wurde. Gerade jetzt erwarb er sich ein unvergängliches Verdienst um die Nation: die berühmte Habeascorpusakte, das Grundgesetz der persönlichen Freiheit in England, ist vorzugsweise sein Werk, aber daß sie den unglücklichen Opfern des allgemeinen Hasses zu Gute gekommen wäre, gab seine Schlechtigkeit so wenig als der kirchliche Fanatismus zu, den er und seine Partei in dem Volke geflissentlich genährt und gesteigert hatte. So gerecht indessen auch die Indignation ist, mit welcher sämmtliche Historiker von Bedeutung, Protestanten wie Katholiken, über das Treiben des Oates und seiner Genossen geurtheilt haben, — nur Leute, wie der unkritische Wolf, Verfasser einer Geschichte des Jesuitenordens, haben den Roman des papistischen Complottes für geschichtliche Wahrheit genommen, — so läßt sich doch nicht verkennen, daß ihre Aussagen niemals hätten Glauben finden können, wenn nicht die römische Curie und die Gesellschaft Jesu die Freiheit der englischen Nation stets zum Ziele ihrer diplomatischen Pläne und ihrer hierarchischen Operationen gewählt; wenn nicht die Jesuiten durch ihre casuistischen Lehrbücher der Moral darzuthun versucht hätten, daß die Gewissenlosigkeit der Grundsätze und des Handelns zum Vortheile der Kirche die höchste Gewissenhaftigkeit sey. Diese Unheilsaat ist blutig gereift: Unschuldige haben die Sünden gebüßt, deren sich der kirchliche Reaktionseifer schuldig gemacht und durch die er das öffentliche Vertrauen vergiftet hat.

Der maßlose Eifer, womit Shaftesbury und seine Partei die Verfolgung betrieb, setzte durch Ueberstürzung dieser selbst ihr Ziel. Unter den eingezogenen katholischen Peers, die man der Theilnahme an der Verschwörung bezichtigte, befand sich auch Thomas Howard, Lord Viscount Stafford, ein Greis von 68 Jahren und schwächlicher Gesundheit, der mit seinen Unglücksgefährten seit dem Ende des Jahres 1678 in dem Kerker geschmachtet und vergeblich um seinen Prozeß gebeten hatte. Am 30. November

1680 wurde er endlich vor die Lords gestellt; Dugdale, Oates und Turberville sagten gegen ihn aus, er habe seine Zustimmung zur Ermordung des Königs gegeben, habe dem Dugdale, um ihn zur Ausführung zu bewegen, 500 Pfund geboten und der katholischen Kirche die allgemeine Herrschaft über England in nahe Aussicht gestellt. Am 7. Dezember sprachen von sechsundachtzig Lords fünfundfünfzig, die rechte Hand auf die Brust gelegt, über den Gefangenen das Schuldig, und der Präsidirende verurtheilte ihn zur gewöhnlichen Strafe des Hochverraths. Ueberzeugend für jeden Unbefangenen war die edle Haltung, womit er sich vertheidigt hatte, rührend die Demuth, womit er das Urtheil aufnahm, beschämend für seine Richter der Dank, womit er ihr Anerbieten erwiderte, für die Umwandlung der ihm zuerkannten Strafe in die der einfachen Enthauptung sich verwenden zu wollen. Nochmals am 18. Dezember vor die Schranken gestellt, um Angaben über seine Mitwissenschaft um die Verschwörung zu machen, erklärte er, er sey allerdings an allen Verabredungen betheiligt gewesen, die es sich zum Zwecke gesetzt, auf gesetzlichem Wege die Duldung des katholischen Glaubens in England herbeizuführen; von einem verbrecherischen Complotte aber der Katholiken habe er niemals etwas erfahren. Der 29. Dezember war der Tag seiner Hinrichtung; als er auf dem Schaffote nach einem lauten Gebet, das er knieend gesprochen, sich noch einmal erhob, um seine Unschuld zu betheuern, erscholl von allen Seiten der Ruf: Wir glauben euch, Mylord, Gott segne euch, Mylord! Auf die Frage des Scharfrichters: Vergebt ihr mir, Herr? antwortete er mit sicherer Stimme: Ich vergebe! und empfing furchtlos den tödtlichen Streich.

Der tiefe Eindruck, den Stafford's unverdientes Schicksal und edle Frömmigkeit zurückließ, war der erste Anstoß zum Umschwung der öffentlichen Stimmung. Der Glaube der Nation an die Existenz des Complottes wurde wankend. Am 28. März 1681 löste der König sein letztes Parlament auf; er hatte es, um seine Berathungen von den Einflüssen der in der Hauptstadt bestehenden Klubbs unabhängig zu machen, in Oxford versammelt. Neue Beziehungen, in die er zu Ludwig XIV. getreten war, und neue Hülfsgelder, deren Zusicherung er von diesem erhalten hatte, gewährten ihm die Möglichkeit, ohne Parlament zu regieren. Bei dem Mittelstande, der in den Jahren des Friedens, welche der Revolution gefolgt waren, zu wachsendem Wohlstande erstarkt war, machte sich eine kräftige Antipathie gegen die Opposition fühlbar, von allen Seiten liefen Adressen mit der Versicherung der Ergebenheit an den Thron ein. Die Regierung benützte diese Stimmung zu einer systematischen Reaktion. Zwar die Anklage gegen Shaftesbury, bei welcher drei der von ihm bisher benützten, feilen Denunzianten aussagten, er habe sie bestochen, falsches Zeugniß wider die Königin und den Herzog von York abzulegen, scheiterte an dem Wahrspruch der Geschworenen, dagegen setzte die Regierung 1682 die Vernichtung der Freibriefe der Stadt London und anderer Gemeinden durch und sicherte sich auf diesem Wege einen Einfluß auf die Zusammensetzung der Schwurgerichte und der städtischen Collegien; Shaftesbury, mit Verfolgung bedroht, flüchtete nach Holland und starb dort im Januar 1683. Seine Parteigenossen wurden mit einer Verschwörung gegen das Leben des Königs in Verbindung gebracht und auf Hochverrath angeklagt: am 21. Juli 1683 fiel das Haupt des Lord William Russel, am 8. Dezember des Lord Sidney unter dem Beile des Henkers, Graf Essex entleibte sich im Gefängnisse, Lord Howard hatte sich durch den Verrath seiner Freunde die Straflosigkeit erkauft. An der ihnen zur Last gelegten Theilnahme an jener Verschwörung waren sie unschuldig, dagegen hatten sie alle Mittel zu einem Aufstande vorbereitet, um der Gewalt mit Gewalt zu begegnen.

Jetzt ereilte die Rache der siegreichen Partei auch den elenden Oates, er wurde 1684 durch Zeugen überführt, gegen den Herzog von York Schmähungen und Drohungen ausgestoßen zu haben, und nebst mehreren Genossen seines Gewerbes unter Anwendung des Gesetzes de scandalis magnatum in eine Entschädigung von 100,000 Pfund verurtheilt; unvermögend seinen Theil daran zu bezahlen, wanderte er in das Gefängniß,

wo man ihn, obgleich er nur wegen einer Civilklage verhaftet war, aus Besorgniß, seine noch immer zahlreichen Bewunderer möchten Versuche zu seiner Befreiung wagen, in Eisen legte und die Thüre seiner Zelle durch einen großen Doggen bewachen ließ. Aber damit war das Maß seiner Strafe noch nicht erfüllt. Die Reaktion, von Karl begonnen, wurde durch seinen Bruder Jakob II. (seit 1685) noch weit consequenter fortgeführt. Sein unversöhnlicher Haß, durch religiösen Fanatismus gesteigert, wandte sich vor Allem gegen die Denunzianten in dem Verschwörungsprozeß. Mehrere derselben waren bereits gestorben: Bedloe als verhärteter Bösewicht, Dugdale und Carstairs in der Verzweiflung des bösen Gewissens, nur Oates und Dangerfield waren der Rache Jakob's noch zu erreichen. Am 8. und 9. Mai wurde Oates wegen Meineids vor Gericht gestellt; die Verhandlungen stellten klar, daß er an den Tagen, wo er den von ihm angeblich enthüllten Verbrechen, namentlich der Jesuitenzusammenkunft im weißen Roß am 24. April 1678, als Zeuge beigewohnt haben wollte, sich an ganz andern, zum Theil an überseeischen Orten aufgehalten habe; der Gerichtshof verurtheilte ihn 2000 Mark zu zahlen, der geistlichen Tracht entkleidet, zwei Mal öffentlich ausgepeitscht, lebenslänglich gefangen gehalten und fünf Mal jährlich am Pranger ausgestellt zu werden. Das Urtheil wurde mit furchtbarer Härte vollzogen: am ersten Tage wanderte er, an die Karre geschlossen, unter Peitschenhieben, die mit ungewöhnlicher Kraft ertheilt wurden, von Oldgate nach Newgate, seine anfängliche Standhaftigkeit endigte zuletzt in lautem Schmerzgeheul; als er ohnmächtig niedersank, weckte ihn die Peitsche des Henkers aus seiner Betäubung. Vergeblich blieben alle Versuche, Jakob noch jetzt zur Milde zu stimmen: er befahl fortzufahren, so lange noch Leben im Körper sey. Zwei Tage darauf wurde dem Urtheilsspruche gemäß der Rest der Strafe an ihm vollzogen; unfähig zu stehen und zu gehen, wurde er auf eine Schleife gebunden und unter 1700 Peitschenstreichen von Newgate nach Tyburn gefahren; dennoch war seine Kraft so unverwüstlich, daß er mit dem Leben davon kam: lange Zeit hindurch saß er in Banden mit gefalteten Händen, den Hut tief in das Auge gedrückt, eine Beute des Tiefsinnes in einem der dunkelsten Kerker von Newgate. Die Unversöhnlichkeit, mit welcher ihn Jakob haßte und verfolgte, zeigte sich in einer Handlung der äußersten Rohheit: der Wundarzt Bateman, der ihm zur Ader gelassen und menschenfreundlich seine Wunden verbunden hatte, wurde bald darauf, obgleich schwer erkrankt und unvermögend zu reden, vor Gericht gestellt und nach dem Spruche desselben gehängt und geviertheilt. Es konnte ihm kein anderes Verbrechen nachgewiesen werden, als daß er den Elenden vom Tode errettet habe, den man mit der Grausamkeit der Strafe beabsichtigt und erwartet hatte. In der ganzen katholischen Welt herrschte lauter Jubel über das Schicksal des Verfolgers der englischen Glaubensbrüder: in zahlreichen Kupferstichen, Epigrammen und Flugschriften wurde der Doktor von Salamanka, wie er sich ruhmredig zu nennen pflegte, in dem einzigen Augenblicke seines Lebens, in welchem er auf Mitleid Anspruch machen konnte, als Gegenstand des Spottes verewigt. Nach ihm kam die Reihe an Dangerfield; auch er mußte denselben Weg wie Oates hinter der Karre unter der Peitsche zurücklegen; weniger stark, als dieser, wurde seine Kraft durch die Strafe erschöpft, und als noch zum Uebermaß ein Tory auf dem Rückweg nach Newgate den Wagen, in den man ihn gesetzt hatte, anhielt, den Unglücklichen durch Schmähworte reizte und ihn mit einem Rohrstock in das Auge schlug, wurde er sterbend in das Gefängniß gebracht. Der Thäter, dessen Rohheit die Zeitgenossen aus der Eifersucht des beleidigten Ehemannes erklärten, mußte die Schuld des Tödtens, die dem barbarischen Richterspruch zur Last fällt, auf sich nehmen und büßte sie am Galgen.

Auch jetzt war die Rolle des Titus Oates noch nicht ganz ausgespielt, auch durch die tiefste Demüthigung und äußerste Mißhandlung seine Frechheit noch nicht ganz gebrochen. Drei und ein halbes Jahr brachte er im Kerker zu, aus dem er nur fünf Mal jährlich an das Licht kam, um an den Jahrestagen seiner falschen Eide an dem Pranger den Blicken der Schaulustigen und den hämischen Bemerkungen seiner Feinde bloßgestellt

zu werden. So offenkundig indessen auch seine Verbrechen waren, so strenge auch die Befehle rücksichtlich seiner Behandlung lauteten, so fehlte es ihm doch auch jetzt nicht an gläubigen Thoren, die in ihm den Retter des Vaterlandes und den Märtyrer des Protestantismus bewunderten. Sie waren bemüht, durch Bestechung der Gefangenwärter sein Loos zu erleichtern und führten ihm die ausgesuchtesten Leckerbissen zu. Als endlich Jakob vor der Annäherung seines Schwiegersohnes Wilhelm III. von Oranien flüchtete und die Hauptstadt sich in der höchsten Verwirrung und Besorgniß befand, gestatteten dem Oates seine Wärter frei umherzugehen: sie fürchteten, er möge unter veränderten Regierungsverhältnissen wieder zu seinem alten Einfluß gelangen. Täglich wurde nun die scheußliche Gestalt wieder in den Gerichtshöfen, den Schauplätzen seiner niederträchtigen Verläumdungen, gesehen. Das über ihn gefällte Urtheil hatte das durch das Gesetz bestimmte Strafmaß unläugbar überschritten; das Gericht war nach der Sachlage nicht befugt gewesen auf Verlust der geistlichen Tracht und auf lebenswierige Detention zu erkennen. Er brachte daher im Mai 1689 ein Kassationsgesuch vor die Lords. Obgleich die Competenz des Hauses sich in diesem Falle nur auf die Untersuchung der formellen Frage beschränken konnte, ob das Urtheil mit den erwiesenen Thatsachen im Einklange stehe, nahmen die Lords nichts desto weniger die materielle Seite des Prozesses wieder auf; selbst das einstimmige Gutachten von neun Richtern, daß das Urtheil als ungültig aufzuheben sey, brachte keine Besonnenheit in die leidenschaftlich erregte Verhandlung; die Nichtigkeitsbeschwerde wurde verworfen, der vorsitzende Lord bemerkte, nur dann könne er für die Aufhebung des Urtheiles stimmen, wenn der Bursche noch einmal denselben Weg von Tyburn nach Oldgate zurückgepeitscht würde. Noch einmal sollte der elende Oates die Vertretung der Nation in Bewegung bringen. Die Gemeinen nämlich erklärten sich mit großer Majorität für das Gutachten der Richter und verwarfen das frühere Urtheil. Ein heftiger Streit zwischen beiden Häusern war die Folge dieses Dissensus; die Gemeinen tadelten es mit großer Freimüthigkeit, daß die Lords ihre verschiedene Stellung als Richter und Gesetzgeber confundirt, daß sie den Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit, für die Gesetzgebung allerdings bestimmend, auch in der richterlichen Entscheidung zur Geltung gebracht hätten, wo allein die gesetzlichen Beweismittel in Betracht kommen könnten. Da die Lords auf ihrer einmal geäußerten Meinung eigensinnig beharrten, legten die Gemeinen Verwahrung ein und empfahlen in einer Adresse an König Wilhelm III. den Oates zur Verleihung einer jährlichen Pension von 300 Pfund. Aus diesem Streite entwickelte sich noch ein anderer. Man fühlte lebhaft das Bedürfniß, die Freiheiten des Volkes, die Frucht der Revolution, welche Jakob verdrängt und Wilhelm auf den Thron gehoben hatte, auch formell rechtlich und gültig festzustellen: die Erklärung der Rechte (declaration of rights) sollte ihre gesetzliche Form in der Bill der Rechte (bill of rights) erhalten, allein da sich beide Häuser über die Designation eines Nachfolgers für den Fall des erblosen Ablebens Maria's, Anna's und Wilhelm's nicht einigen konnten, so fiel vorerst der Gesetzentwurf: die Spannung, in welche die Angelegenheit des Oates beide Häuser versetzt hatte, war die hauptsächliche Ursache dieses fehlgeschlagenen Erfolges. Erst als das Parlament am 9. Oktober 1689 wieder zusammentrat, wurde die Bill der Rechte wieder eingebracht: die Lords gaben nach, und der Entwurf erhielt Gesetzeskraft.

Alle bitteren Erfahrungen, die er gemacht, waren nicht im Stande die Frechheit und Schamlosigkeit des Oates zu heilen. Er beschwerte sich bitter darüber, daß ihm, dem um England hochverdienten Manne, jetzt nur 300 Pfund zugemessen seyen, während er unter Karl das Dreifache dieser Summe bezogen und wohl berechtigt gewesen sey, von Wilhelm ungleich mehr zu erwarten. Er erklärte es für eine schreiende Ungerechtigkeit, daß ihm nicht für alle Opfer, die er gebracht, und für alle Anstrengungen, die er sich zugemuthet, wenigstens ein Bisthum, ein Dekanat, eine fette Pfründe zu Theil geworden sey; er ergoß in den gemeinsten Ausdrücken seinen Unmuth gegen Staatsmänner und Geistliche, von denen er etwa voraussetzen konnte, daß sie seine ruhmvolle

Vergangenheit beim Hofe verkleinerten. In seiner gereizten Verstimmung wandte sich der vollendete Heuchler zuletzt wieder an die Baptisten, er spielte so meisterhaft den Bekehrten und sprach so salbungsreich von dem Gnadenwerke, das an ihm zu Stande gekommen, daß „die Gemeinde der Heiligen“ zuletzt ihm die Aufnahme nicht länger versagte, aber als sein entlarvter Betrug noch vor Ablauf eines Jahres mit Ausstoßung bestraft wurde, entlud sich sein Zorn in so ungemessenen Ausbrüchen und Drohungen, daß gerichtliches Einschreiten nothwendig wurde. Des Oates Beispiel hat lange die Treue und den Glauben im öffentlichen Leben vergiftet; von dem oxforder Parlament bis zum Sturze des Hauses Stuart waren an der Stelle der papistischen whigistische Verschwörungen ersonnen und durch Meineide erwiesen worden; unter der Regierung Wilhelm's III. verfielen die Denunzianten auf jakobitische Complotte; eine der berühmtesten Erdichtungen in dieser Beziehung war die eines gewissen Fuller im Jahre 1691; dieser Bettler und Schwindler hatte übrigens, obgleich durch Oates Leitung und täglichen Umgang zum Angeber geschult, doch nicht seines Meisters Glück: das Parlament ließ gegen ihn als Betrüger und falschen Zeugen den Prozeß einleiten; er wurde zu einer Geld- und Gefängnißstrafe und zur Prangerausstellung verurtheilt. Titus Oates starb erst unter Anna's Regierung am 23. Juli 1705 zu London; wenn die ungefähre Angabe seiner Geburtszeit richtig ist, in einem Alter von etwa 86 Jahren.

Die Nachrichten über ihn finden sich am vollständigsten zusammengestellt bei Hume, Geschichte von Großbritannien, bei Lingard und besonders bei Macaulay, Geschichte von England, wo auch die englischen Quellen angegeben sind, aus welchen dieselben geschöpft wurden. **Georg Eduard Steitz.**

Obadja (עֹבַדְיָה, Ὀβαδίας, Ἀβδίας), Prophet. Von der Person und den Lebensverhältnissen dieses Propheten wissen wir soviel als nichts. Das kleine Buch, welches wir von ihm besitzen und welches in der Reihe der kleinen Propheten die vierte Stelle einnimmt, enthält über seine Abstammung, Heimath, sonstige Lebensstellung durchaus keine Angaben. Nicht einmal, wer der Vater des Propheten gewesen sey, wird gesagt. Nur daß er ein Judäer war, wird aus dem Inhalte der Weissagung mit Recht geschlossen. Um so geschäftiger war die Sage, die Lücken auszufüllen. Nach einer Angabe (s. bei Carpzov, introd. III, p. 338 sqq.) soll er ein bekehrter Idumäer gewesen seyn. Nach einer anderen (bei Pseudo-Dorotheus in der Synopsis und bei Ephraem Syrus, s. Delitzsch, de Habacuci proph. vita atque aetate, p. 60; Caspari, d. Pr. Ob., S. 2 ff.) war er aus Sichem gebürtig, ein Schüler des Propheten Elias, Hauptmann im Dienste des Ahab und zwar jener dritte πεντηκόνταρχος, den Elias verschonte nach 2 Kön. 1, 13., und Gatte des Weibes, dessen Oelkrüglein Elisa segnete, 2 Kön. 4, 1. ff. Bertholdt hingegen (Einl. IV, S. 1627) ist so weit gegangen, seine Existenz gänzlich zu läugnen, und selbst Küper (Jerem. S. 105) läßt denselben Zweifel laut werden, der auch in Bezug auf Maleachi (s. d. Art.) aufgetaucht ist, ob nämlich der Name עֹבַדְיָה für ein nomen appellativum oder proprium zu halten sey. Das kleine Buch (es ist das kleinste im Kanon des Alten Testaments) enthält eine Weissagung gegen Edom. Im ersten Theile wird Edom angekündigt, daß Jehova entschlossen sey, es zu vernichten, und daß dagegen weder die Höhe und Festigkeit seiner Wohnungen, noch seine Bundesgenossen, noch seine altberühmte Weisheit und Heldenkraft etwas nützen werde (V. 1—9). Im zweiten Theile gibt der Prophet die Gründe an, welche jenen Entschluß veranlaßt haben. Edom hat Gewaltthat an seinem Bruder Jakob geübt, er hat sich mit seinen Feinden verbündet und an ihrer Feindseligkeit gegen Juda Theil genommen. Dafür soll ihm Gleiches mit Gleichem vergolten werden (V. 10—16). Im dritten Theile verkündigt der Prophet den herrlichen Triumph Juda's über alle seine Feinde und über Edom insbesondere. Juda's Gebiet soll sich ausbreiten nach allen Seiten hin, während Edom wie Stoppeln von der Feuerflamme Juda's verzehrt werden soll. Dieser Blick aber in die siegreiche Zukunft Juda's schließt die Hinweisung auf messianisches Heil in sich, wie das besonders aus dem Schlusse וְהָיְתָה לַיהוָה הַמְּלוּכָה

ersichtlich ist (vergl. Hengstenberg, Christologie, 2te Aufl., I, S. 46 ff.) — Die Hauptfrage, um die es sich bei unserem Propheten handelt, ist die nach dem Zeitalter, dem er angehört. Die Ansichten der Gelehrten gehen hier merkwürdig auseinander. Sehen wir hier ganz ab von denen, die wie Augusti (Einl. §. 222), Krahmer (observv. in Ob. 1833), Ewald (Pr. d. A. B. I, S. 399), Meier (Zeller's Jahrbb. I, 3. S. 526) der Meinung sind, daß Obadja die Weissagung eines älteren Propheten verarbeitet habe, so wird Obadja von den Einen geradezu für den ältesten aller Propheten, von denen wir Schriften im Kanon haben, von Anderen hinwiederum für einen der jüngsten erklärt. Hofmann nämlich (Weiss. u. Erf. I, S. 201; Schriftbeweis II, 2. S. 491) und Delitzsch (wann weissagte Obadja? Rudelb. u. Guer. Ztschr. 1851, S. 91 ff.), denen sich auch Keil (Einl. in's A. T., S. 331 ff.) anschließt, sind der Ansicht, daß Obadja vor Joel, noch unter Joram, d. i. zwischen 889 und 884 v. Chr., geweissagt habe. Jäger (über das Zeitalter Obadja's, Tüb. 1837, 4.), Caspari (a. a. O. S. 35 ff.), Hävernick (Einl. II, 2. S. 316 ff.), Hengstenberg (Bileam, S. 253 ff., Christol. I, S. 458 ff.) weisen ihn dem Zeitalter Jerobeam's II. und Usia's zu; Küper (Jer. S. 104 f.) und einige Aeltere (wie Vitringa, typ. doctr. proph., p. 35 sq., Carpzov, introd. III, p. 342) setzen ihn unter Ahas, während nach dem Vorgange von Aben-Esra, Luther u. A. sehr viele Neuere (so Schnurrer, Rosenmüller, De Wette, Hendewerck, Maurer u. A.) in der Weissagung die deutlichste Beziehung auf die Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar als auf ein vergangenes Faktum finden und demgemäß Obadja zu einem Zeitgenossen des Jeremia machen. Hitzig endlich hält den Verfasser unseres Buches für einen ägyptischen Juden, der kurz nach 312 v. Chr. geschrieben habe in Folge des Gerüchtes, daß von Antigonus ein Feldzug wider Petra befohlen sey (s. Comm. zu den kl. Proph., vergl. Eichhorn, Einl. IV, S. 323 ff.). — Mir scheint Alles auf die Frage anzukommen: hat der Prophet eine vergangene oder eine zukünftige Einnahme Jerusalem's im Auge? Hat er eine zukünftige im Auge, resp. beziehen sich die Verse 10—16 nur auf die Einnahme durch Nebukadnezar, so ist die Entstehung der Weissagung mehr als zwei Jahrhunderte vor der angedeuteten Katastrophe geschichtlich nicht motivirt (cf. Maurer, in proph. min. p. 191), und die Erklärung des 21. Verses unterliegt großen Schwierigkeiten. Hat aber der Prophet eine vergangene Einnahme im Sinne, so bietet sich eine vierfache Möglichkeit dar. Der Prophet könnte erstens die Einnahme durch Nebukadnezar als eine vergangene im Auge gehabt haben. Dagegen spricht aber 1) daß die Verse 12 ff. im Tone der Warnung gehalten sind (vergl. Umbreit, prakt. Comm., S. 190); 2) daß Jeremia, als er 49, 7—22 schrieb, Obadja vor Augen hatte und nicht umgekehrt, manches Andere nicht zu erwähnen (vergl. Caspari a. a. O.). Die zweite Möglichkeit ist, daß Obadja sich auf die Einnahme Jerusalems unter Ahas (2 Chr. 28, 5. f.) bezöge. Aber da sind's Syrer und Ephraimiter, die Juda bezwingen und Gefangene nach Damask führen. Die dritte Möglichkeit wäre, an die Einnahme unter Amazia durch Joas, den König von Israel, zu denken (2 Kön. 14, 13. f. 2 Chr. 25, 23. f.). Dagegen aber spricht, daß nach Obadja offenbar Ausländer Jerusalem erobert haben, und daß die Gefangenen in westliche Gegenden weggeführt worden sind. Diesen Anforderungen nun entspricht einzig die vierte Annahme, nämlich, daß Obadja das Faktum im Auge gehabt habe, von welchem wir 2 Chr. 21, 16. 17. lesen. Da wird erzählt, daß Philister und Araber heraufzogen wider Joram, den König Juda, und Gefangene und großes Gut hinwegführten. Man bedenke nun Folgendes: Joel und Amos können der Zeit nach, in welcher sie lebten, nur dieses Ereigniß im Sinne haben, wenn sie (Joel 4, 6. Am. 1, 6. 9.) den Philistern und Syrern vorwerfen, daß sie die Gefangenen Juda's an Edom und Javan verkauft haben. Joel und Obadja aber berühren sich in mehreren auf dieses Ereigniß bezüglichen Aussagen (Joel 4, 19 coll. Ob. 10. Joel 4, 3 coll. Ob. 18. Joel 4, 7. 14 coll. Ob. 15. Joel 3, 5 coll. Ob. 17. Kann nun Joel nicht früher angesetzt werden als unter Joas (877—838), so ist allerdings wahrscheinlich, daß Obadja noch früher

geweissagt habe. Denn man vermöchte sich keinen Grund zu denken, warum der weissagende Ausspruch von dem ihn veranlassenden Ereigniß durch eine lange Reihe von Jahren sollte getrennt seyn. Erscheint uns so Obadja allerdings als der älteste derjenigen Propheten, von denen wir Schriften im Kanon haben, so spricht seine Stellung in der Sammlung der kleinen Propheten nicht dagegen. Denn dieselbe ist nur im Großen und Ganzen chronologisch geordnet. In Bezug auf die Anordnung der einzelnen Gruppen ist der Umfang und die Wechselbeziehung zwischen dem Schluß des einen Buches und dem Anfang des anderen maßgebend gewesen (s. Delitzsch a. a. O. und Keil, Einl., S. 314 ff.). — Dabei bleibt immer noch die Frage, ob die Schrift des Obadja mit der Weissagung selbst gleichaltrig, oder ob sie später entstanden sey. Aber auch in ersterem Falle würde ihr Alter doch nur um circa 20 Jahre über das des Joel hinaufgehen. Die Sprache des Propheten zeugt auch nicht wider, sondern für einen so frühen Ursprung. „Die Rede des Propheten", sagt Umbreit, „kömmt wie aus Felsenklüften: sein Wort ist hart und rauh. Wir finden keine Blüthe des Ausdrucks, nicht Schmuck der bildlichen Darstellung; es ist, als hätte Obadja seine Weissagung in das Gestein von Sela eingehauen". — Die Hauptschrift über Obadja ist: C. P. Caspari, Der Prophet Obadja ausgelegt, Lpzg. 1842. **C. Nägelsbach.**

Obedienz (obedientia), heißt kirchlich der Gehorsam, welcher in der Hierarchie von den auf einer niederen Stufe Befindlichen (minores, obedientiarii) den Oberen (majores) geleistet werden soll. Die hierarchische Gliederung beruht daher auf dem Gegensatze der majoritas und obedientia (vergl. den Titel X. I, 33; in VI°. I. 17; Extravag. Ioannis XXII, 2; Extrav. Comm. I, 8).

Die Grundsätze über die Obedienz haben sich im Anschlusse an das Prinzip des Feudalismus in der Kirche, d. i. der Hierarchie selbst entwickelt. Nach diesem Prinzip steht die Fülle aller Gewalt Einer Person zu, von welcher alle übrigen mit entsprechenden Theilen der Macht betraut sind und deßhalb die Pflicht der Obedienz gegen den Inhaber der Machtvollkommenheit übernehmen. Von Seiten der Päbste, als Dei vices gerentes in terris, ist demgemäß die Obedienz von der ganzen Christenheit, voran von dem Kaiser und den Fürsten in Anspruch genommen. In diesem Geiste sind die sogenannten dictatus Hildebrandini abgefaßt, worin es unter Anderem heißt: Quod solus papa possit uti imperialibus insigniis. Quod solius papae pedes omnes principes deosculentur. Quod illi liceat imperatores deponere u. a. (die Aechtheit dieser Diktate erhellt aus den Regesten Gregor's VII, (vgl. Giesebrecht, de Gregorii VII. registro emendando, Regimont. 1858, p. 5). Ebenso erklärt sich Bonifaz VIII. in der Bulle: Unam sanctam (c. I. Extrav. comm. de maj. et ob. I, 8) 1302, deren Schlußworte also lauten: „Quicumque huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit, nisi duo, sicut Manichaeus, fingat esse principia. — Porro subesse Romano Pontifici, omni humanae creaturae declaramus, dicimus, definimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis". Die allgemeine Obedienz erlitt durch das Schisma große Einbuße, indem die Doppelwahl Urban's VI. und Clemens VII. im J. 1378 zwei Obedienzen hervorrief (s. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte, II, 3. 122 ff.), welche sogar durch das Concil zu Pisa 1409 durch eine dritte Obedienz vermehrt wurde (a. a. O. II, 4. 7 ff.). In Folge der Reformation fiel ein großer Theil der lateinischen Kirche von der bisherigen Obedienz ab, auch wurden manche aus derselben fließende Aeußerungen der Reverenz Seitens der Römisch-katholischen nach und nach antiquirt. Die mittelalterlichen Bestandtheile der Obedienz, reverentia, judicium et praeceptum, wurden mehr und mehr abgeschwächt.

Rücksichtlich des Verhältnisses der majoritas und obedientia beim Klerus selbst ist der Besitz der jurisdictio ordinaria von entscheidendem Einflusse. Demgemäß hat der Diöcesanbischof den Anspruch auf Obedienz aller Diöcesanen, selbst der Exemten, welche wie Emancipirte Gehorsam schuldig sind (s. d. Art. Exemtion, Bd. IV, S. 287). Minister und Presbyter schwören dem Bischof Gehorsam sowohl bei der Ordination,

als insbesondere bei der Institution. Es pflegt mit der professio fidei nach der Form vom 13. November 1564 das Gelübde der Obedienz und Reverenz verbunden zu werden. Es verordnet darüber das Conc. Trident. sess. XXIV, c. 12 de reform.: „Provisi de beneficiis quibuscumque curam animarum habentibus teneantur a die adeptae possessionis ad minus intra duos menses in manibus ipsius episcopi, vel eo impedito coram generali eius vicario seu officiali, orthodoxae suae fidei publicam facere professionem, et in ecclesiae Romanae obedientia se permansuros spondeant ac jurent". An die professio fidei schließen sich die Worte: „Ego N. spondeo voveo ac juro Episcopis N. N. pro tempore existentibus veram obedientiam et reverentiam etc.". Die Bischöfe selbst schwuren früher dem Metropolitan bei der Consekration die Obedienz, seit aber der Pabst das Consekrationsrecht sich reservirt hat, wird nur ihm der Eid geleistet. Die Formel desselben ist uralt und aus einem wahren Lehneide entsprungen. Die von Bischof Fulbert († 1028) entworfene Form (c. 18, Can. XXII. qu. V) ist auch in das Longobardische Lehnrecht (lib. feudorum II, lit. 5. 6) übergegangen und im Wesentlichen späterhin mit Erweiterungen beibehalten, c. 4. X. de jurejur. (II. 24.) (Gregor VII. a. 1079) und die neuere Form des Pontificale Romanum (auch bei Richter, Kirchenrecht, §. 131, Anm. 11 abgedruckt; vergl. Phillip's Kirchenrecht, Bd. II, §. 80. 81).

Obedienz geloben vornehmlich auch die Regularen ihren Oberen. Es gehört das votum obedientiae zu den ausdrücklich vorgeschriebenen Mönchsgelübden. Hierin ist eine vollständige Abhängigkeit von den Superioren verheißen und auf jede eigene Beschlußnahme verzichtet (m. s. die Details bei Ferraris, bibliotheca can. s. v. votum Artic. II, no. 9—42). In den Statuten der Liguorianer heißt es deßhalb: „Da der Geist des Instituts eigentlich auf die Entziehung des eigenen Willens gegründet ist, so sollen sich unsere Congregirten besonders in der Uebung dieser Tugend auszeichnen, indem sie blind und ohne zu urtheilen den Befehlen ihres Obern Folge leisten, wäre es auch ein Stock, wenn er das Recht hat zu befehlen. . ."

Die evangelische Kirche fordert und rühmt auch die Tugend des Gehorsams, sie macht dieselbe aber abhängig von dem Befehl Gottes und nicht eines hierarchischen Priesterthums (s. d. Art. Gehorsam, Bd. IV, S. 712). Die Obedienz, wie sie in der römischen Kirche gefordert wird, haben die Reformatoren sofort auf's Entschiedenste gemißbilligt. So erklärt Luther: „Der Pabst hat die Welt mit satanischem Gehorsam erfüllt, denn der Pabst hat nicht befohlen was Gott geheißen, sondern was er selbst erdacht hat. — Darum sollen wir uns erinnern des Gebots in der Offenb. Joh. 18, 4.5: Gehet aus von ihr (Babylon), mein Volk, daß ihr nicht theilhaftig werdet ihrer Sünden... Wie sollen wir aber von ihr ausgehen? Also, daß wir uns nicht lassen mit der Nase herumführen, wie ein Bär, sondern wenn der Pabst Etwas gebietet, wir nicht sobald folgen, sondern wir ihn erst fragen und sagen: Junker Pabst, ich höre wohl, daß du mir das gebietest; weise mir aber Gottes Wort, ob auch Gott solches geboten und gesagt hat, so will ich gern gehorsam seyn; so es aber Gott nicht gesagt hat, und dein Gebot wider Gottes Wort ist, als daß du von gottlosen Klöster- und Heiligengelübden sagst, die Ehe, Speise und Trank verbieten läßt, so will ich dir nicht gehorsamen; denn ich habe einen anderen Befehl Gottes, dem muß ich gehorsam seyn und folgen . . .". (Luther's Werke von Walch, I, 1152); vergl. auch den Artikel Gelübde, Bd. IV, S. 771 ff.).

H. F. Jacobson.

Oberlin, Joh. Friedrich. Dieser Heilige der protestantischen Kirche*) ist zu Straßburg geboren den 31. August 1740, wenige Tage vor Jung-Stilling, ein Jahr und wenige Monate vor Lavater. Sein Vater war Professor am Gymnasium und mußte

*) So nennt ihn Hase (in seiner Kirchengeschichte) und fügt hinzu: „zum Zeugniß gesetzt, was ein rüstiger, schwärmerischer und doch einfacher Mensch durch Gott vermag für die geistige und leibliche Wohlfahrt einer Gemeinde". Gieseler geht stillschweigend an der Erscheinung des Mannes vorüber.

bei geringem Gehalt sich mit der zahlreichen Familie beinahe kümmerlich durchhelfen; dennoch herrschte im Oberlin'schen Hause der Geist der christlichen Wohlthätigkeit, eine Frucht des evangelischen Sinnes, der das ganze Hauswesen erfüllte. Diesen Geist sehen wir auch bald in dem jungen Fritz sich bekunden, wenn er z. B. als Knabe über den Markt wandelnd seine Börse in den Schoß einer armen Bäuerin ausschüttet, die soeben um ihre zerbrochenen Eier jammert und zum Schaden noch den Spott der Straßenjungen dulden muß, oder wenn er einer Kleidertrödlerin die noch fehlenden Paar Sous bezahlt, um einer armen Käuferin den Kauf des Kleides zu ermöglichen, um das sie feilscht. Aber nicht nur das weiche, auch das tapfere Herz Oberlin's tritt (ähnlich wie bei Lavater) schon früh zu Tage, wenn er sich eines Bettlers annimmt gegen den ihn mißhandelnden Polizeimann und diesem selbst durch seine Dreistigkeit ein Lächeln abgewinnt. Und was noch mehr ist als Gutherzigkeit und Tapferkeit, die Selbstüberwindung, der allein die Feindesliebe möglich wird, diese seltenste unter den Tugenden eines kräftigen Knaben, auch sie fehlt nicht in der Jugendgeschichte Oberlin's, wenn er die Beschimpfung eines Kameraden, der ihm die Mütze vom Kopfe schlägt, trotz der Aufforderung zur Rache, die ihm von den Umstehenden her zutönt, mit christlicher Sanftmuth hinnimmt.

Nachdem der junge Fritz seine erste Vorbildung in dem Gymnasium seiner Vaterstadt erlangt hatte, trat er mit dem 30. Sept. 1755 als Student in die Akademie ein und erlangte im April 1758 den Grad eines Bachelier-ès-lettres, und im Jahr 1763 den eines Doktors der Philosophie. Bei diesem Anlaß vertheidigte er die These de virium vivarum atque mortuarum mensuris, nach dem Leibnitzischen System. Aus eigener Wahl entschied er sich nun für das Studium der Theologie. Unter seinen Lehrern befand sich auch der durch seine strenge Orthodoxie wie durch seine feurige Beredtsamkeit ausgezeichnete Professor Lorenz. Es zeugt für die Unabhängigkeit des Oberlin'schen Karakters, daß der dankbare Schüler nicht unterließ dem verehrten Lehrer auch dann öffentlich seine Achtung zu bezeugen, als dieser eben seiner strengen Grundsätze wegen suspendirt worden war. Dieselbe Unabhängigkeit bewies er aber auch wieder dem Lehrer gegenüber. Es war ein hartes Wort, das dieser später einmal über den verstorbenen Vater Oberlin's aussprach, als sey derselbe trotz seiner Rechtschaffenheit ewig verdammt, weil er nicht zu den Wiedergeborenen gehöre. Hier legte der Schüler feierlichen Protest ein gegen des Meisters Worte, wie denn überhaupt Oberlin niemals mit dem Dogma von der ewigen Verdammniß zurecht kommen konnte. Wie bei vielen ausgezeichneten Frommen der evangelischen, vielleicht noch mehr bei „Heiligen" der katholischen Kirche ein Moment in ihrem Leben eintritt, da sie in förmlicher und feierlicher Weise einen Seelenbund mit ihrem Gott und Heiland eingehen und diesen wohl auch zu Zeiten erneuern, so treffen wir es auch bei Oberlin. Den 1. Januar des Jahres 1760 verschrieb er sich in einer auch kalligraphisch ausgezeichneten Urkunde dem Herrn, und erneuerte diesen Vertrag den 1. Januar 1770. Darin heißt es unter Anderem (wobei Himmel und Erde als Zeugen aufgerufen werden): „ich bekenne mit heutigem Tage, daß der Herr mein Gott ist; ich erkläre, daß ich zu der Zahl seiner Kinder mich rechne und zu seinem Volke gehöre. Ich entsage all den Mächten, die bisher meine Seele beherrscht haben, und Allem, was mich von meinem Gott trennt". Daß dem Gelübde auch ein Gebet sich anschloß um die Kraft es zu halten, versteht sich von selbst. Eine strenge Ascese und die Führung eines Tagebuches, worin er genaue Rechnung mit sich selbst hielt, war die nothwendige Folge jenes ersten feierlichen Schrittes. Nichtsdestoweniger verband Oberlin mit dieser Pflege des inneren Lebens auch die der Wissenschaft. Ja, er fand sogar nothwendig, auch mit der Literatur des Unglaubens, mit den Schriften Voltaire's und der Encyklopädisten sich bekannt zu machen, um den Feind einst desto besser bekämpfen zu können. Seinen Unterhalt verdiente sich Oberlin als Student und Kandidat mit Stundengeben; seit 1762 trat er als Informator in das Haus des Chirurgus Ziegenhagen, dessen religiöse Richtung ganz mit

der seinigen übereinstimmte. Auch erwarb er sich da auf ganz einfachem Wege einige medizinische Kenntnisse und Fertigkeiten, von denen er später Gebrauch machen konnte. Nachdem er 1765 diese Condition verlassen, erging im Jahre 1767 an ihn die Einladung, die Pfarrei Waldbach im Steinthal (Ban de la Roche) zu übernehmen. Der bisherige Pfarrer dieser rauhen, lange Zeit auch geistlich verödeten Gegend, in einem Seitenthale der Vogesen, der treffliche J. G. Stuber aus Straßburg, der längere Zeit bessere Stellen ausgeschlagen hatte, um Alles für die ihm lieb gewordene Gemeinde zu thun, nahm endlich doch einen Ruf nach Straßburg an und suchte nun einen würdigen Nachfolger. Man sprach ihm von Oberlin, der soeben im Begriff war, eine Feldpredigerstelle anzunehmen. Stuber suchte ihn auf, überraschte ihn in seinem Dachstübchen bei seinem spärlichen Haushalte, und überzeugte sich auf den ersten Anblick: „das ist der Mann, den ich suche“. Den 1. April 1767 erhielt Oberlin den offiziellen Ruf, und den 19. trat er die äußerst dürftige Stelle an*). Er trat nun ganz in Stuber's Fußtapfen; ja, was dieser nur sich zum Ziele gesetzt, das führte Oberlin aus mit einer Energie, einer Selbstverläugnung und einem Gottvertrauen, wie sie nur bei reichbegabten und hochbegnadigten Persönlichkeiten mögen gefunden werden. Alle die Forderungen, welche die damalige Philanthropie an den Geistlichen stellte, das physische und ökonomische Wohl der Gemeinden zu heben und namentlich das Schulwesen in einen besseren Stand zu bringen, suchte Oberlin zu befriedigen und befriedigte sie in einem weit höheren Maße und mit einem besseren Erfolg, als alle die „Sebaldus Nothanker“ der Aufklärungsperiode und ihre schönen Theorien; aber die Grundsätze, die den Philanthropen Oberlin beherrschten, die Triebfedern, die sein ganzes Wesen in Bewegung setzten, die Kräfte, die ihn hoben und stärkten in allen Anfechtungen und Widerwärtigkeiten, entstammten einem anderen Boden, als dem der Alles berechnenden und nur auf die eigene Kraft und Weisheit trauenden Philanthropie des 18. Jahrhunderts. Oberlin griff die Sache mit Gott an und betrieb sie als sein Werk in aller Demuth und im Vertrauen auf den, der in den Schwachen mächtig ist. Dabei aber ließ er es nicht fehlen an menschlicher Klugheit und einem Heroismus, der auch der ungläubigen Welt Bewunderung abnöthigte. Wir können unmöglich in all die Einzelheiten seiner aufbauenden, aufklärenden, erziehenden und gewinnenden Thätigkeit eingehen, und beschränken uns nur auf Folgendes: Vorerst ging er an den Bau eines Schulhauses (während sein eigenes Pfarrhaus im äußersten Verfall war) und an die innere Organisation der Schulen selbst**), wobei auch die Repetirschulen auftreten. Sodann sorgte er für einen besseren Kirchengesang, worin ihm Stuber vorangegangen. Schon dieser hatte ein Gesangbuch für die Gemeinde angelegt, das Oberlin mit einem Anhang vermehrte. In seiner Predigtweise ließ sich Oberlin bei all dem Feuer, das seine Reden auszeichnete, zu den Bedürfnissen der Gemeinde herab und sprach zu ihr wie ein guter Vater zu seinen Kindern***). Das Gebet hielt er frei aus dem Herzen und (gegen die sonstige Sitte des Landes) auf den Knieen. Besonders ließ er sich die Fürbitte für die Einzelnen angelegen seyn, und um diese wurde er oft ersucht. Das Abendmahl feierte er recht als ein Liebesmahl; öfters nahmen Katholiken an demselben Theil †). Den Tag des Herrn glaubte er nicht dadurch allein zu heiligen, daß er den Tanz und ähnliche Lustbarkeiten ferne hielt; er setzte an die Stelle der Weltfreuden nützliche Lektüre und Arbeit für die Dürftigen, besonders das Stricken, das er in diesem Falle auch am Sonntag für keine Sünde hielt. Auch Wochengottesdienste wurden eingerichtet und besonders dem Katechumenenunterricht

---

*) Die Pfarrei umfaßte die Gemeinden Belmont, Bellefosse, Waldbach (Waldersbach), Fouday, Sollbach (Zellbach). Die Seelenzahl betrug nicht viel über 500, mehrte sich aber unter Oberlin bis auf 2000.

**) Als Stuber (1750) sein Amt angetreten, war noch gar keine ordentliche Schule vorhanden. Ein pensionirter Schweinehirt hütete die Kinder!

***) Er hieß durchweg le bon Papa Oberlin.

†) Für diese pflegte er sogar eigene Hostien bereit zu halten.

eine größere Ausdehnung gegeben. Mit der größten Aufopferung, oft mit Lebensgefahr (in der schlimmen Jahreszeit) ging er als guter Hirte den einzelnen Schafen seiner Heerde nach, wo es galt einer Seele Trost zu bringen oder sie zur Buße zu rufen.

Aber auch der leiblichen Armennoth begegnete er durch Errichtung von Leih- und Ersparnißkassen, wozu noch eine eigentliche Armenkasse kam, und durch die eben so klugen als strengen Reglements, die er für die Almosengenießer aufstellte. Bald wurde kein Bettler mehr im Steinthal gefunden. Um das abgeschlossene Thal und seine Bewohner in den menschlichen Verkehr hineinzuziehen, der die nothwendige Bedingung aller Civilisation ist, bemühte sich Oberlin an die Stelle des schlechten, auswärts unverständlichen Patois das gut Französische zu pflanzen. Noch mehr! Er schrack vor dem Gedanken nicht zurück, Brücken und Verbindungsstraßen herzustellen, wo solche nicht waren, und war der Erste, der Hand anlegte mit Schaufel und Hacke und mit dem Zutragen von Steinen*). Durch Verbesserung des Getreide-, des Flachs- und Kartoffelbaues, durch Veredlung der Obstzucht und Einführung der Stallfütterung machte er sich in hohem Grad um den Wohlstand seiner Bauern verdient, und um sie in den Stand zu setzen, nach und nach sich selbst zu helfen, gründete er eine eigene Gesellschaft der Agricultur für das Steinthal. Ueberdieß führte er verschiedene Handwerke und Industriezweige ein, die bisher in der Gegend nicht bekannt waren, namentlich das Strohflechten und die Baumwollenspinnerei. Zur Ermunterung des Fleißes setzte er kleine Preise aus für die besten Erzeugnisse. In sanitarischer Hinsicht brachte er die im Ziegenhagen'schen Hause gewonnenen ärztlichen Kenntnisse in Ausübung; er ließ einen Arzt für das Steinthal und Hebammen heranbilden, traf Anstalten zu Wiederbelebung Ertrunkener, Erfrorener und Erstickter, und war der Erste, der die Schutzpocken in der Gegend einführte. Die schon von seinem Vorgänger Stuber angelegte Pfarrbibliothek vermehrte er und schloß ihr eine kleine Naturaliensammlung an**).

Bei alle dem aber setzte Oberlin die geistlichen und spezifisch christlichen Interessen der Gemeinde und der Einzelnen nicht aus den Augen, diese standen ihm vielmehr oben an. Den 30. Januar 1780 gründete er eine christliche Gesellschaft, deren Zweck gegenseitige Ermunterung in der Wirkung des Heils und im Gebrauch der Heilsmittel, zumal des Gebetes, war. Als er aber bemerkte, daß das Bestehen der Gesellschaft den Neid und die böse Nachrede derer erweckte, die außer derselben standen, hob er, um auch den Schein der Parteilichkeit und des Sondergeistes zu vermeiden, schon im Mai 1783 die Gesellschaft dem Namen und der Form nach auf. Er versuchte nun ein anderes Mittel der Erweckung. Um seinen Leuten die Bibel zugänglich zu machen, ließ er durch eine Handdruckerei einzelne Sprüche zu Tausenden auf Zettel drucken, die er nicht nur an seine Gemeindeglieder, sondern auch an seine Correspondenten gelegentlich vertheilte.

Den 6. Juli 1768 hatte sich Oberlin verehelicht mit einer Verwandten, Maria Salome Witter, der Tochter eines Straßburger Professors, die zu Herstellung ihrer Gesundheit das Steinthal besucht hatte. Eine innere Stimme, die er für die Stimme Gottes hielt, hatte seine Wahl entschieden. Von da an theilte er mit ihr Gebet und Arbeit für die Gemeinde. Wie er der Vater, so war sie die Mutter derselben. Neun Kinder waren die Frucht dieser gottseligen Ehe. Mitten aus seiner von der Welt abgeschiedenen Wirksamkeit heraus sollte — so schien es — Oberlin gezogen werden durch einen Ruf über's Meer. Die um ihres Glaubens willen ausgewanderten Salzburger hatten in Nordamerika die Kolonie Eben-Ezer gegründet. Ihr Pfarrer (Bolz) war ge-

*) Der Weg zur Kirche war so morastig, daß man bei schlechter Witterung kaum zukommen mochte. Oberlin meinte, wenn jeder Kirchgänger jedesmal einen Stein mitbrächte und auf den Weg legte, wäre bald geholfen. Er selbst ging mit seinem Beispiel voran.

**) Später (im zweiten Jahre der Republik) gab er auch einen Volkskalender heraus mit Erklärung der Namen. Er scheint nicht fortgesetzt worden zu seyn.

storben. Der fromme Theologe Urlsperger in Augsburg, an den die verwaiste Gemeinde sich wandte, warf seine Augen auf Oberlin, von dessen apostolischer Wirksamkeit im Steinthal bereits die Zeitungen Kunde gegeben hatten*). Oberlin erwog die Sache vor Gott; er und seine Gattin zeigten sich bereit, dem Rufe, den sie für einen Ruf Gottes ansahen, zu folgen, als der eben ausgebrochene amerikanische Krieg das Vorhaben vereitelte. Spätere an ihn ergangene Rufe, in denen Oberlin nur eine Gelegenheit, seine Lage zu verbessern, nicht aber den direkten Ruf Gottes erkannte, schlug er aus. Aber auch in seiner Abgeschiedenheit von der Welt nahm er Theil an dem, was die Welt, namentlich die geistige Welt bewegte. So verschieden seine religiöse Richtung von der eines Basedow war, so verfolgte er doch die von Dessau ausgehende pädagogische Reform mit hohem Interesse und wirkte mit zur Verbreitung des „Elementarwerkes", das er als ein vortreffliches Werk begrüßte. Seine Frau ließ sich's ihre Ohrenringe kosten, um einen Beitrag an das Werk zu steuern. Auch der Straßburger Literatenkreis, den Göthe in seinem Leben uns schildert, blieb dem Steinthal nicht fremd. Der unglückliche Lenz brachte 1778 mehrere Wochen in Waldbach zu und setzte die arme Pfarrerfamilie durch wiederholte Versuche des Selbstmordes in Schrecken. Auf einer kleinen Reise in das Elsaß und die Markgrafschaft Baden machte Oberlin die Bekanntschaft Pfeffel's in Colmar und Schlosser's in Emmendingen.

Den 17. Januar 1783 verlor er seine treffliche Gattin durch den Tod. Aber dieser sollte ihn nicht, schon für dieses Leben nicht, von seiner Freundin trennen. Oberlin glaubte sich nicht nur durch unsichtbare Geistesbande mit ihr verbunden, sondern er glaubte — und das mit der vollsten Ueberzeugung — an sichtbare Kundgebungen der Abgeschiedenen. Um die Einsamkeit etwas zu beleben, gründete er nun eine kleine Erziehungsanstalt, in welche Zöglinge aus Paris, London und Petersburg eintraten. Der Geist einer heiteren Frömmigkeit belebte und durchdrang diese christliche Anstalt**). In der Erziehung seiner eigenen jüngeren Kinder aber und in der Führung des Hauswesens unterstützte ihn die christliche Dienstmagd Luise Scheppler von Bellefosse, die sein volles Vertrauen besaß und vom 15. Lebensjahre an fast während eines halben Jahrhunderts die Leiden und Sorgen des Amtes mit ihm theilte. Sie übte die weibliche Seelsorge im Kreise der Frauen und war die Mutter und Freundin der kleinen Kinder, für die sie eine eigene Schule gründete; eine Diakonissin im vollsten Sinne des Wortes, „eine zweite Tabitha!" —

Daß ein so reiches und in außergewöhnlichen Bahnen sich bewegendes Leben, wie das Oberlin's, nicht ohne Anfechtungen bleiben konnte, liegt auf der Hand. Schon im Schoße der Gemeinde hatte es, besonders im Anfange, nicht an Widerspruch und Drohungen gefehlt, bei denen es selbst auf thätliche Mißhandlung des würdigen Mannes abgesehen war; aber Oberlin's Klugheit und Festigkeit wußte auch die rohesten Widersacher zu entwaffnen und endlich als Freunde zu gewinnen. Besonders aber führte die französische Revolution auch für ihn und sein Wirken Stürme herbei, denen eine minder zähe und minder elastische Natur, als die seinige, leicht erlegen wäre. Ihm aber ließ der Herr es, wie Wenigen, gelingen, klug zu seyn wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben.

Schon im Jahre 1789 wurde er in Straßburg zur Rechenschaft gezogen, weil man ihm Schuld gab, die Steinthaler zur Auswanderung nach Polen beredet zu haben; allein seine Verantwortung lautete so befriedigend und die Achtung vor seiner Wirksamkeit war auch bei seinen Richtern so groß, daß er alsbald auf freien Fuß gesetzt wurde. Man überzeugte sich, daß Oberlin ein guter Republikaner sey, und er war es in der That.

---

*) Leipziger Intelligenzblatt Nr. 48.

**) Wie entfernt Oberlin von aller methodistischen Kopfhängerei war, geht daraus hervor, daß er sagte, das Gebet könne unter Umständen ein sündliches Gebet und dagegen der Scherz ein Gott wohlgefälliger Scherz seyn.

Er konnte mit guter Ueberzeugung zu den politischen Grundsätzen sich bekennen, die eine mehr monarchisch oder aristokratisch gestimmte Persönlichkeit von vornherein verabscheuen mußte. Oberlin begrüßte, und zwar vom christlichen Standpunkte aus, die Ideen der Freiheit und der allgemeinen Menschenrechte mit jenem Enthusiasmus, der sich der edelsten Geister jener Zeit mehrentheils bemächtigte. Er fügte sich nicht nur in das Unvermeidliche, er war mit ganzer Seele dabei. Den 13. November 1791 hielt er am Feste der Constitution eine begeisterte Freiheitsrede, wobei er jedoch nicht unterließ, auf die höheren religiösen Gesichtspunkte hinzuweisen, unter denen allein die bürgerliche Freiheit als ein Segen für die Völker betrachtet werden kann. Den 5. August 1792 entließ er die Jünglinge seiner Gemeinde, die sich der Reihe der Freiwilligen anschlossen, mit einer Ansprache, worin er ihnen die besten Segenswünsche und Ermahnungen auf den Weg gab, nicht im Styl eines Apostels der neuen Freiheit, sondern im reinsten apostolischen Styl, ohne jedoch die republikanischen Sympathien, die er selbst theilte, zu verletzen. Er empfahl den jungen Kriegern Gottesfurcht, Mäßigkeit, Gerechtigkeit und Milde, auch gegen die Feinde, und sprach dann über sie ein feuriges Gebet. Er ahnte nicht, daß er bald den Tod eines seiner Söhne beweinen sollte, der in der Schlacht bei Bergzabern (27. Aug. 1793) von einer feindlichen Kugel getroffen ward*). Auch dann als die Wogen der Revolution höher gingen, als nach der Hinrichtung des Königs die Schreckensherrschaft unter Robespierre und seinen Genossen eintrat, wußte Oberlin in die Zeit sich zu schicken, mehr als Andere seines Standes. Davon zeugt unter Anderem die Rede, die er im Jahre 1794 (21. Germinal des vierten Jahres der Republik) bei Anlaß eines Jugendfestes hielt, über die wahren republikanischen Tugenden. Als in eben diesem Jahre jede Art von Cultus untersagt und Oberlin aufgefordert wurde, sein politisches Glaubensbekenntniß abzulegen, leistete er dem Befehle auch der revolutionären Obrigkeit Gehorsam. Theilte er wohl auch nicht den Königshaß, den sein Freund der Abbé Grégoire in einem Briefe gegen ihn aussprach**), so bekannte er sich doch auch jetzt noch unumwunden zum Republikanismus, den er, wie er versichert, schon seit Jahren seinen Zuhörern gepredigt habe. Auch in kirchlicher Hinsicht erklärte er die Abschaffung aller äußeren Ceremonien als übereinstimmend mit seiner Gesinnung; Mantel und Kragen habe er längst als eitles Flitterwerk beseitigt; Alles was nur von ferne an den „Pfaffen“ erinnere, sey ihm von jeher zuwider gewesen; er selbst sey eine „Soldatennatur“***). Was aber die Zumuthung betraf, den Cultus einzustellen, so ist bekannt, wie er unter scheinbarem Aufgeben der Form die Sache rettete, wie er, unter fortwährender Ironie, bei seinen Bauern es dahin brachte, daß die politischen Versammlungen, die allein geduldet, ja geboten waren, in die Kirche und auf den Sonntag verlegt wurden, wie er selbst zum Präsidenten und Bruder Redner erwählt ward, wie man übereinkam, die Feinde der Freiheit, die Tyrannen, allermeist innerlich zu bekämpfen, darum die Bibel zu lesen und ein gutes Lied (ein geistliches) dazu zu singen u. s. w. Durch diese fromme List führte Oberlin den ausgetriebenen Cultus zur Hinterthüre wieder ein, und auch der Gegner mußte die Klugheit loben und ein Auge zudrücken†). Ganz unange-

---

*) Ein anderer hoffnungsvoller Sohn, Heinrich, ward ihm den 15. November 1817 durch den Tod entrissen.

**) Den 21. Aug. 1793 (zweites Jahr der Republik), wo er von einer race infâme des rois spricht und Oberlin auffordert: Haïssez-les bien, mon ami; car ils n'ont fait, ils ne font, ils ne feront que du mal au monde.

***) Damit imponirte er den Leuten jener Zeit allerdings. Ob er in dieser Richtung zu weit gegangen, lassen wir Andere entscheiden. Die historische Treue gebot, auch diese Züge mitzutheilen.

†) Wir bemerken indessen, daß Stöber, der zuverlässigste Biograph Oberlin's, dieses ergötzlichen Zuges nicht gedenkt. Wohl aber theilt er uns aus dem Oberlin'schen Nachlaß folgende Notiz mit, die das Wesentliche der Sache bestätigt: Je fus interdit de toute fonction ministérielle quelconque par le gouvernement révolutionnaire de Robespierre et des Jacobins, et j'établis un club à la place du service divin, pour, sous ce nom, continuer nos assemblées". Die aus-

fochten blieb jedoch Oberlin nicht. Eines Tages (den 28. Juli 1794) ward er nebst seinem Kollegen Böckel (damals Pfarrer in Rothau) arretirt, als sie Beide einem einfachen Taufmahle in der Gemeinde beiwohnten, und nach Schlettstadt abgeführt. Nach dem bald darauf erfolgten Sturze Robespierre's wurden die Gefangenen wieder in Freiheit gesetzt. Das Comité de surveillance stellte dem Bürger Oberlin ein günstiges Zeugniß aus, und der Agent des Distriktes, Stamm, ein Jakobiner vom reinsten Wasser, ertheilte ihm die Erlaubniß, den unterbrochenen Jugendunterricht wieder fortzusetzen. Bald wurde nun das Pfarrhaus in Waldbach auch eine Zufluchtsstätte für die durch die Revolution vertriebenen Familien. Oberlin nahm sich ihrer freundlich an, auch auf die Gefahr hin, bei der angestellten Hausuntersuchung als Hehler des Aristokratismus behandelt zu werden. Seine aufrichtige patriotische Gesinnung gab er auch durch eine eigenthümliche Finanzoperation zu erkennen, zu der er auch seine Gemeindegenossen ermunterte, indem er rieth, die Assignaten in vollem Werthe anzunehmen und sie mit 2 Sous Verlust auf 5 Fr. wieder auszugeben*), sodaß bei 50maligem Umsatz ihr Werth als erloschen könne betrachtet werden. Bald fanden auch seine und seines Vorgängers, Stuber, Verdienste um die Civilisation des Steinthales ihre Anerkennung, auch vor dem Tribunal der Revolutionsmänner. Der Nationalconvent dekretirte eine Ehrenerwähnung beider Namen in den Protokollen der Republik. Im März 1795 wurde endlich der öffentliche Cultus gesetzlich wieder hergestellt und zwar in Form des „evangelischen Gottesdienstes Augsb. Confession“. Auch unter dem Kaiserreich setzte der im Dienste seines Herrn ergraute Diener seine gesegnete Wirksamkeit ungehindert fort. Ein volles Verständniß indessen und eine allseitige Würdigung der Oberlin'schen Wirksamkeit nicht nur vom philanthropischen, sondern vom christlichen Standpunkt aus konnte für das damals lebende Geschlecht erst eintreten, als im Gefolge der großen Gottesgerichte, die über Europa gingen, ein Umschwung in den religiösen Ideen eintrat und eine Gesinnungsweise auch in weiteren Kreisen Anerkennung fand, die bisher als pietistisch gegolten hatte.

Die Bestrebungen der Bibel-, Missions- und Traktatgesellschaften, die von England aus auch dem europäischen Continent sich mittheilten und zunächst in Basel einen Anhaltspunkt fanden, kamen den innigsten Neigungen und Wünschen Oberlin's entgegen und nahmen seine lebhafteste Mitwirkung in Anspruch**). Sowohl hierin aber, als in seinen übrigen christlichen und philanthropischen Bemühungen wurde er seit dem Jahre 1813 unterstützt durch Johann Lucas Legrand aus Basel***), früher Mitglied des schweizerischen Direktoriums, der seine Baudmanufaktur von St. Morand bei Altkirch in das Steinthal (nach Fonday) verlegt hatte, wo er sich mit seiner Familie ansiedelte. Es geschah dieß zu einer Zeit, da die von Oberlin eingeführte Baumwollenspinnerei durch die Erfindung mechanischer Webstühle in's Stocken gerathen war. Die Kriegsjahre, der Einfall der Verbündeten in Frankreich, das Fehljahr 1816 und das Hungerjahr 1817 waren besonders drückend auch für die Bewohner des Steinthales. Um so wohlthätiger zeigte sich neben den menschenfreundlichen Hülfeleistungen Legrand's die Hirtensorge Oberlin's und die Fürbitte, die er bei Gott und Menschen für seine arme Heerde einlegte. — Auch unter der Restauration ward Oberlin's Verdienst von den Behörden des Landes gewürdigt; zu verschiedenen Malen erhielt er öffentliche Beweise der Anerkennung. Die kön. Centralgesellschaft des Ackerbaues in Paris sandte ihm im März 1818 eine goldene

geführtere Anekdote gibt Schubert zuerst nach den mündlichen Berichten eines Frankfurter Arztes, der Oberlin gekannt hat.

*) Dieß mußte auf der Rückseite des Papiers bemerkt werden. Oberlin löste eine große Zahl der wertblos gewordenen Werthpapiere ein und gab dagegen ein Werthpapier anderer Art, einen Denkzettel mit einem frommen Spruche.

**) Oberlin war das erste auswärtige Mitglied der im Jahre 1804 gegründeten Londoner Bibelgesellschaft. In Verbindung mit Legrand bildete er dann eine Zweiggesellschaft für Frankreich.

***) Vergl. über ihn das 58. Neujahrsblatt der Hülfsgesellschaft in Zürich. 1858. 4.

Denkmünze; auch ward er durch eine königliche Ordonnanz vom 1. Sept. 1819 zum Ritter der Ehrenlegion ernannt. Auch Alexander I. von Rußland legte ein ehrendes Zeugniß für ihn ab; mit Frau von Krüdener stand er in Briefwechsel. Von allen Seiten erhielt der Patriarch des Steinthales Briefe und Besuche von Hohen und Niederen. Alle, die ihn besuchten, nahmen einen freundlichen Eindruck mit sich. Noch bis in sein hohes Alter bewahrte sich der Greis die aufrechte, militärische Haltung des Körpers, das jugendliche Feuer, den heiteren Humor. Zuletzt erlag er doch dem Gewichte der mit den Jahren sich mehrenden Beschwerden. Fünf Tage vor seinem Ende litt er an heftigen Convulsionen. Er flehte zum Herrn, daß er möge „Feierabend" machen. Oberlin entschlief betend, mit gen Himmel gerichteten Blicken den 1. Juni 1826 in einem Alter von 85 Jahren. Den 5. Juni ward der müde Leib zur Ruhe gebracht. Eine große Menge von Freunden und Verehrern hatten sich, auch aus weiter Ferne, zum Leichenbegängniß eingefunden. Seine Büste ward, auf Legrand's Bestellung, von Ohnmacht (in Straßburg) verfertigt und am ersten Gedächtnißtag seines Todes, den 1. Juni 1827, in der Pfarrkirche zu Waldbach als Monument aufgestellt. Weiter aber sein Andenken zu ehren, ward auf Anregen desselben Freundes ein Kapital zu einer Oberlin'schen Stiftung zusammengeschossen, das bis im September 1831 auf 10,000 Frcs. anwuchs und aus dessen Zinsen die Lehrerinnen der von Luise Scheppler gestifteten Klein-Kinderbewahranstalt besoldet werden.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal das Bild Oberlin's, so ergibt sich uns, was seine Bedeutung für die evangelische Kirche betrifft, etwa Folgendes: Oberlin's Größe ist nicht zu suchen auf dem Gebiete der Theologie. Obgleich in den Grundsprachen der heiligen Schrift wohl bewandert und vielseitig gebildet (kein Zweig des menschlichen Wissens blieb ihm ganz fremd; er interessirte sich für Alles), so war er doch kein Mann der Wissenschaft im strengen Sinne des Wortes. Von der Entwickelung der neueren Theologie, die er zum Theil noch mit erlebte, hat er, bei aller Empfänglichkeit und Frische seines Geistes, wohl kaum etwas in sich aufgenommen. Er war aber auch nicht ein Mann der Kirche, wenn wir unter dieser den organisch gegliederten Leib der christlichen Gemeinde oder gar eine hierarchisch geregelte Anstalt verstehen. Aber er war ein Mann des Glaubens, ein Mann der That; eine Persönlichkeit, die den Maßstab ihrer Beurtheilung in sich selbst trägt und die nicht an dem Maßstab einer fremden Größe gemessen werden darf. Das Prinzip des Individualismus ist in ihm auf die ausgesprochenste Weise vertreten. Bei aller Rechtgläubigkeit seines Wesens war er viel zu eigenthümlich angelegt, als daß er nicht eine Menge von Heterodoxien und Paradoxien hätte in sich aufkommen lassen. Daß er sich mit der Ewigkeit der Höllenstrafen nicht befreunden konnte, haben wir schon erwähnt; deßhalb scheute er sich auch nicht, Fürbitte zu thun für die Verstorbenen, namentlich für die abgeschiedenen Seelen seiner Pfarrkinder. Auch in der Lehre von der Kirche und dem kirchlichen Amte würde er nach dem bereits Gesagten der heutigen Orthodoxie schwerlich gerecht geworden seyn. Oberlin nannte sich nicht „protestantisch", sondern „katholisch-evangelisch"; letzteres im bestimmten Unterschiede vom römischen Katholizismus. Die Bibel war ihm die einzige Grundlage und das Band einer jeden Union. Mit der Brüdergemeinde stand er in freundschaftlichen Beziehungen. Mit ihr theilte er auch die Ansichten über das Loos. Mit Swedenborg, sowie mit seinen Freunden Lavater und Jung-Stilling, hatte er mancherlei Berührungspunkte in der Lehre. Von der jenseitigen Welt entwarf er sich Karten, auf denen er die Standörter des neuen Jerusalems, des Paradieses u. s. w. verzeichnete; doch gab er seine Ansichten nur als „Muthmaßungen". Ebenso glaubte er an Ahnungen, Geistererscheinungen und an den Verkehr mit vollendeten Geistern. In seinen Sitten war er einfach patriarchalisch, allem Scheinwesen abhold. Reinlichkeit, Ordnungsliebe, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit und Genügsamkeit waren Tugenden, die er nicht nur Anderen predigte, sondern in denen er selbst als Muster vorleuchtete. Bei aller Sparsamkeit, die „nichts umkommen ließ", war er in hohem Grade freigebig, uneigen-

nützig und gastfrei. Während er die Stolgebühren für seine Person abschaffte*), hielt er sich dagegen (aus biblischen Gründen) zur Entrichtung des Zehntens verpflichtet, und führte über Verwendung desselben zu christlichen Zwecken eine genaue und complizirte Rechnung. So findet sich bei ihm eine gewisse Gesetzlichkeit neben einem hohen Maß von evangelischer Freiheit, die in den amtlichen Verhältnissen bis an Willkür streift. Daß manche seiner Ansichten und Gewohnheiten (so auch seine zwanglose Predigtweise)**) ihre Erklärung, ihre Entschuldigung, selbst ihre Berechtigung finden in der eigenthümlichen Stellung zu seiner Gemeinde, und daß unter anderen Umständen zu tadeln wäre, was an ihm und an seinem Orte zu loben ist, braucht nicht erst bemerkt zu werden. Immerhin wird sein Andenken im Segen bleiben bei denen, die ein Herz haben für das Reich Gottes und ein Auge für die verschiedenen Gestaltungen desselben.

Vergl. Notice sur Oberlin, Paris 1826 (von Lutherot, deutsch von C. A. Kraft, Straßb. 1826); Stoeber, O. E., Vie de J. F. Oberlin, Pasteur à Waldbach au Ban-de-la-Roche, Strasb. 1831; Schubert, G. H., Züge aus dem Leben des Joh. Friedr. Oberlin, gew. Pfarrers im Steinthal, 1826 (4te Aufl., 1832); Memoirs of John Fred. Oberlin, London 1830; Burckhardt, W., Oberlin's Lebensgeschichte und Schriften, Stuttg. 1843, 4 Thle; Bodemann, F. W., Joh. Fr. Oberlin, Pfarrer im Steinthal, nach seinem Leben und Wirken dargestellt, Stuttg. 1855.

K. W. Hagenbach.

Oblaten. 1) Kinder, in ein Kloster untergebracht, um daselbst zum klösterlichen Leben erzogen zu werden (s. Bd. IX. S. 679. Anmerkung). 2) Oblaten della torre de specchi (Spiegelthurm zu Rom), weibliche Congregation für Krankenpflege, gestiftet durch Franziska Romana, geboren in Rom 1384, gestorben 1436, eine Heldin katholischer Entsagung und Wohlthätigkeit. 3) Oblaten bei dem Abendmahl, s. Hostien.

Oblationen, s. Messe.

Obotriten, Bekehrung zum Christenthum, s. Vicelin.

Observanten, s. Franz von Assisi u. s. w.

Occam, Wilhelm von O. Die merkwürdige Geschichte und die große Bedeutung dieses Scholastikers erklärt sich aus verschiedenen Elementen: vorab aus der Eigenthümlichkeit seines Geistes, sodann aus der Thatsache, daß er ein britischer Scholastiker, daß er der Erneuerer des Nominalismus, daß er ein Franziskaner, daß er demzufolge ein Gegner der Päbste Bonifazius VIII. und Johannes XXII. war und ein Beschützer und Schützling des Königs Philipp des Schönen von Frankreich wie des Kaisers Ludwig von Bayern, damit endlich ein Geistes- und Kampfgenosse der Bekämpfer hierarchischer Uebergriffe in die Staatsgewalt, Marsilius von Padua und Johannes von Janduno, und so ein gebannter protestantischer Mönch, der den großen Widerstreit der geistigen Mächte seiner Zeit in seinem eigenen Leben und in seinem System, wie in seiner Wirkung, der Vollendung und der Selbstauflösung der Scholastik, darstellte.

Die Eigenthümlichkeit Occam's ist eine lebendige, sinnliche, konkrete Anschauungsweise, gehüllt in den Panzer der abstrakten Dialektik; ein kühner Geist der Selbständigkeit oder ein starker Freiheitstrieb, gehüllt in das Gewand der Vorsicht und Politik; ein ironisch kecker, vielleicht humoristischer Karakter, vereinigt mit mönchischem Ernst und Leidensmuth. Also eine ächt britische Natur. Occam ward geboren in dem Dorfe

---

*) „Bei uns, pflegte er zu sagen, kommt man zur Welt, heirathet und stirbt man unentgeltlich, wenigstens in Ansehung des Pfarrers“.

**) Eine Probe derselben (bei Schubert S. 128 ff. und Bodemann S. 114 ff.) dürfte weder dogmatisch, noch homiletisch als Musterpredigt aufgestellt werden. Besonders zwanglos waren die Bibelstunden, in denen gestrickt wurde und in denen der gute Papa wohl auch die Tabaksdose umhergehen ließ, die er sich indessen später selbst versagte (er schloß sie ein). So fragte er auch wohl die Zuhörer, ob sie müde seyen oder ob er fortfahren solle zu predigen, und richtete sich dann nach dem Wunsche der Mehrheit.

Occam in der englischen Grafschaft Surrey, in der letzten Zeit des 13. Jahrhunderts. Sein Geburtsjahr ist unbekannt, eben so die Zeit seines Eintritts in den Franziskaner-Orden. Im öffentlichen Leben tritt er sogleich als Franziskaner auf, und ohne Zweifel hat sein Orden den talentvollen Jüngling, nachdem er Archidiakonus in Stowe gewesen war, aus England nach Paris gesendet, wo er ein Schüler des Duns Scotus wurde, welcher ebenfalls aus Großbritannien war, obschon vielleicht einem anderen Typus, dem keltischen, angehörig. Man sollte nun in der Geschichte der Scholastik die nationale Herkunft stärker betonen. Daß z. B. Thomas v. Aquino und Bonaventura Italiener sind, Abälard ein Franzose, Albertus Magnus (das früheste Vorzeichen Schelling'scher Naturphilosophie) ein Deutscher, und zwar ein Schwabe, reflektirt sich wohl deutlich genug in ihren Systemen. Und so haben Johannes von Salisbury und Roger Bacon dem späteren britischen Empirismus des Franz Bacon vorgearbeitet. Occam aber weist offenbar mit seinem sensualistischen Nominalismus auf die Zukunft Locke's voraus. Und steht er auch im entgegengesetzten Lager mit Bradwardina, so hat er doch mit gleicher Selbständigkeit den Nominalismus wieder aufgenommen, wie jener den reinen Augustinismus. Mag endlich Bradwardina ein Vorläufer Wicliff's heißen in Bezug auf die augustinische, neue Vertiefung des religiösen Dogma's, so ist offenbar Occam Wicliff's Vorläufer in Bezug auf die muthige Bekämpfung der Eingriffe der Hierarchie in die Staatsgewalt, d. h. also in der Anbahnung der Idee von der göttlichen Stiftung und Selbständigkeit des Staates, und sein berühmter großer Dialogus über die Häresie ließe sich wohl zu dem Trialogus Wicliff's in formaler Hinsicht in Beziehung setzen. Occam, der Nominalist und Erneuerer des Nominalismus (daher Princeps nominalium, Singularis et venerabilis Inceptor genannt in Bezug auf seine Vertretung des Nominalismus, Doctor invincibilis wegen seiner schlagfertigen Handhabung der scholastischen Dialektik), fand schon die Anfänge des Wiederauflebens des Nominalismus, den Anselmus in der ersten Periode der Scholastik in der Person des Roscellinus niedergeschlagen hatte, in Paris wieder vor. Durandus von Porciano, der Dominikaner, hatte angefangen, die Autorität des Aristoteles und seines früheren Meisters Thomas zu schwächen, über die Dogmen der Kirche, namentlich das Transsubstantiations-Dogma freier zu verhandeln und sich zum Nominalismus hinzuneigen; Occam begründete die allmähliche Herrschaft des Nominalismus, mit welcher die Scholastik endigt; zunächst in Paris, trotzdem daß der Nominalismus im Jahre 1339 von der Facultas artium und auch später öfter (1440 von derselben Fakultät, noch einmal 1473 vom König Ludwig IX.) verboten wurde, und daß die Nominalisten im J. 1408 in Prag sogar vertrieben wurden. Der Realismus hatte seine Aufgabe nicht gelöst, die Identität der allgemeinen Ideen mit den individuellen Dingen in dem Wesen der Persönlichkeit aufzufinden; das spätere Mittelalter fing an, das Gewicht der Individualitäten und der Mannichfaltigkeit der natürlichen Einzeldinge zu würdigen; das war die Lebensluft, worin der Nominalismus erstarkte. Zudem schien er sich zum Deckmantel der erwachenden Skepsis zu eignen, die immer stärker wurde. Daraus erklärt sich's, daß schon Occam die formale Seite der Scholastik auf die Spitze trieb, während er nach der realen Seite der empirischen Erkenntniß Luft machte, und daß er immer wieder die kirchliche Autorität in ihrer absoluten Geltung hervorhob, während er die Hierarchie, das Pabstthum und das mittelalterliche Dogma zu unterminiren anfing, die Eingriffe der Päbste in die Staatsgewalt bekämpfte und Johann XXII. mit großer Consequenz der Häresie beschuldigte. Man vergleiche über seine Methode wie seine abweichenden Ansichten den interessanten Aufsatz von Rettberg in den theolog. Studien u. Kritiken, Jahrg. 1839, 1. Heft S. 69, bet. Occam und Luther, oder Vergleich ihrer Lehre vom heiligen Abendmahl. Nach dem unten zu citirenden Hauréau hätte man freilich den Zwiespalt zwischen seinen theologischen Präcautionen und seinen theologischen Zweifeln nicht auf berechnende Vorsicht zurückzuführen, sondern auf die Offenheit einer mit sich selbst uneinigen Denkweise. Occam läugnete als Nominalist die Realität der All-

gemeinbegriffe in den Dingen selbst. Die einzelnen Dinge, meinte er, können nicht verschiedene Merkmale des Allgemeinen wesentlich an sich haben, da das Eine und das Viele einen ausschließenden Gegensatz bilden. Die allgemeinen Begriffe sind demnach nur Eindrücke der vereinzelten Dinge, die sich zu Allgemeinbegriffen sammeln und summiren. Der Gedanke, der unter solchen Eindrücken entsteht, ist eine Passio animae, die Wissenschaft, als das System solcher Gedanken, nicht eine Wissenschaft der Dinge, sondern eine Wissenschaft von Sätzen (Solae propositiones sciuntur). Doch haben diese Sätze eine objektive Bedeutung, d. h. sie sind auch eine Art von Dingen, als Gedankendinge; subjektive Wirklichkeit dagegen haben sie nicht (wobei zu bemerken ist, daß die scholastische Entgegensetzung von Objektiv und Subjektiv sich als umgekehrte Fassung verhält zu der unsrigen, eben so wie die Gegensätze Verstand und Vernunft, Nominalismus und Realismus = Idealismus selbst). Dieser Nominalismus war auf gutem Wege zu dem Locke'schen Sensualismus. Demzufolge hieß es, es könne durch die Vernunft nicht bewiesen werden, daß nur Ein Gott sey; es könnten mehrere vollkommenste Wesen gedacht werden u. s. w. (S. den angeführten Aufsatz von Rettberg.) In der Lehre von der Transsubstantiation wies er Widersprüche nach, die er nur durch die theologische Autorität beschwichtigte, und so entschieden er scheinbar bei der Transsubstantiationslehre zu beharren schien, so begünstigte er doch durch seine Unterscheidung zwischen einem esse circumscriptive und definitive eine andere, mehr dynamische oder mysteriöse Ansicht, deren Terminologie sich nach Rettberg's Untersuchungen Luther angeeignet zu haben scheint. Eben so hob er die Autorität der Schrift als absolute in einer Weise über die Autorität der Kirche empor, die den späteren Protestantismus auch in diesem Punkte vorbereiten konnte. Da er aber bei seinen freieren Ansichten doch ein guter Katholik bleiben wollte, so leitete er durch seine wahrscheinlich vielfach ironische Dialektik den Satz der späteren Scholastik ein, daß etwas theologisch wahr seyn könne und zugleich philosophisch falsch oder auch umgekehrt, ein Satz, der wohl auch von eben so viel beißender Ironie als geistiger Verzweiflung zeugte den gewaltigen hierarchischen Mächten gegenüber. Ueberhaupt aber war es Occam, der in ähnlicher Weise durch die höchste Potenzirung der sophistisch spielenden scholastischen Dialektik den Grund legte zu der Selbstauflösung der Scholastik, wie sein Zeitgenosse Bonifazius VIII. durch die letzte Potenzirung der päbstlichen Anmaßungen den Grund legte zu dem Verfall des mittelalterlichen päbstlichen Absolutismus. Auch lag der Uebergang von seiner theoretischen unterminirenden Wirksamkeit zu der praktischen in der Consequenz seines Nominalismus selbst. Da die realen, empirischen Einheiten für ihn den Begriff machten, so war der Kaiser in seinem Gebiete so viel wie der Pabst in dem seinigen, und der Kaiser war bedingt durch die Einheiten des Volkslebens, wie der Pabst durch die Einheiten der gesammten Christenheit. Eben so waren die übrigen Fürsten der Christenheit sebständig neben dem Kaiser. Das Ideelle des hierarchischen Systems wie des Lehnssystems hatte als solches nur begriffliche Realität. Diese Voraussetzungen wurden auch ausgeführt in Bezug auf den Pabst. Der Pabst kann nach ihm häretisch werden; sogar die ganze römische Kirche, ja die ganze Geistlichkeit und selbst das ökumenische Concil; nur die allgemeine Kirche ist unfehlbar und über die Häresie erhaben. Der Schutz gegen die Häresie einer kirchlichen, gesetzlichen Instanz liegt aber zuvörderst in der Appellation von Concil zu Concil; zuletzt, wenn die ganze Christenheit von Häresie angesteckt wäre und im Glauben beständen nur wenige Arme, so überläßt man sich dem göttlichen Willen, d. h. dem Martyrium. So vorsichtig auch diese Ansichten als problematische und disputable vorgetragen sind, so kann man doch den werdenden Schmetterling des Protestantismus in der Hülle des scholastischen Autoritätsglaubens nicht verkennen. Theilweise kam nun dieser Protestantismus faktisch zum Vollzug durch Occam den Franziskaner.

Occam hatte in Paris unter Duns Scotus seine philosophischen und theologischen Studien vollendet, und war dann ebendaselbst bald ein gefeierter Lehrer ge-

worden. Nun hatte sich damals der große Streit entzündet zwischen dem König Philipp dem Schönen und Bonifazius VIII., in dem es sich recht eigentlich um die Macht des Pabstes in weltlichen Dingen handelte. Occam sprach sich nicht nur als Nominalist, sondern auch als Franziskaner für das Recht des Königs aus in seiner disputatio super potestate ecclesiastica praelatis atque principibus terrarum commissa (in M. Goldasti Monarchia, tom. I. p. 13). Die Päbste haben nach diesem „Manifest" keinerlei Autorität in weltlichen Dingen, Jesus Christus selbst: in quantum homo, in quantum viator mortalis hatte von seinem Vater keine Autorität über die Fürsten der Völker erhalten. Der König dagegen hat seinerseits vollkommen Recht, von den Kirchengütern Steuern zu erheben; das Wohl des Staates kann ihn dabei allein bestimmen, keine auswärtige Autorität. Mit dieser Kundgebung tritt Occam ein in die öffentliche Geschichte des Franziskanerordens, dessen Gelübde der Armuth bald zu einer Spannung und Spaltung geführt hatte zwischen der milderen (fratres de communitate) und der strengeren Partei (den Spirituales oder Zelatores, s. Gieseler Bd. II. Abtheilg. 2. S. 355 ff.). Schon seit einem halben Jahrhundert hatte sich der Widerstreit der Spiritualen gegen die mildere Partei in protestantischer Stimmung gegen die Päbste selber gewendet, weil diese ganz consequent die mildere Partei in Schutz nahmen; und es hatten ihnen dabei die apokalyptischen Schriften des Abtes Joachim von Flore zum Anhalt gedient. Alexander IV. und Nikolaus III. hatten das Feuer durch ihre Maßregeln geschürt, der Spirituale Petrus Johann Olivi († 1297) und sein Schüler Ubertinus de Casali hatten die apokalyptische Verstimmung gegen das Pabstthum unterhalten. Zwar hatte Cölestinus IV. vorübergehend die Aufregung beschwichtigt, indem er die Spiritualen 1294 zu einem Cölestiner-Eremiten-Orden vereinigt hatte; nachdem aber Bonifazius VIII. diesen Orden 1302 wieder aufgehoben hatte und die Spiritualen als Ketzer und Schismatiker zu verfolgen anfing, schien der Riß unheilbar zu werden in der Richtung der Fratricellen. Doch auch innerhalb des Ordens selbst entzündete sich der Streit von Neuem, als Johann XXII. in einem Streite zwischen den Franziskanern und Dominikanern über die Frage: ob Christus und die Apostel gemeinsames Vermögen besessen, auf die Seite der Letzteren trat, und die frühere päbstliche Erklärung (die Bulle Exiit Nikolaus III. 1279), die Güter der Franziskaner seyen Eigenthum der römischen Kirche, entkräftete (1323. S. Gieseler II. 3. S. 198). Schon vorher jedoch hatte ein Concil der Franziskaner zu Perugia 1322, bei welchem Occam als Provinzial des Ordens in England zugegen war, dieselbe Frage im Sinne der Spiritualen entschieden, und in einer Encyklica verkündigt: Christus und seine Apostel hätten weder einzeln noch in Gemeinschaft Eigenthum besessen. Diese Encyklica hatte Occam mit unterschrieben, und außerdem trat er jetzt in Bologna auf als Lehrer und Prediger der gleichen Meinung, und schrieb eine Invektive gegen Johann XXII., betit. Defensorium. Der Pabst verdammte die Ansicht der Franziskaner und leitete gegen Occam eine spezielle Verfolgung ein, er befahl den Bischöfen von Ferrara und Bologna, dem Verfasser „des abscheulichen Buchs" den Prozeß zu machen, und citirte ihn nach Avignon 1323. Zugleich gebot er ihm Schweigen unter Androhung des Bannes. Hierauf zog sich Occam nach Frankreich in die Stille zurück. Im Jahre 1329 finden wir ihn aber mit seinen Genossen in päbstlicher Haft zu Avignon. Namentlich war auch der Ordensgeneral Michael von Cäsena in Avignon verhaftet worden. Cäsena, Occam und Bonagratia nahmen jetzt die Flucht und Zuflucht zu Ludwig dem Bayern, der ebenfalls mit dem Pabst zerfallen war und ihnen von Italien aus ein Schiff entgegensandte. Sie trafen ihn in Pisa, und Occam, jetzt dem geistlichen Bann verfallen, soll ihm seine Dienste angeboten haben mit den stolzen Worten: tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Sofort begann nun der Kampf gegen den Pabst. Schon in Pisa appellirten sie vom Pabste an die katholische Kirche und erklärten in einer Schrift, die Michael von Cäsena verfaßt hatte und die von Occam und Bonagratia mit unterzeichnet wurde, den Pabst für einen Ketzer. Sie huldigten demzufolge auch dem Gegenpabste, welchen Ludwig beschützte, Nikolaus V. Der

Sitz dieses Kampfes wurde dann München, welches damals eine Zeit lang die Ehre hatte, ein Hauptheerd des mittelalterlichen Protestantismus zu seyn. Eine Anzahl freigesinnter Männer hatten sich gesammelt um den mit der Pabstmacht für die Ehre Deutschlands ringenden Ludwig von Bayern, unter denen besonders Marsilius und Johannes von Janduno hervorragten. (S. Gieseler II, 3. S. 30; vgl. S. 26; Neander II. Bd. S. 690). Freilich konnte der Franziskanerorden seinen kühnen Vorgängern nicht folgen. Ein Generalcapitel der Franziskaner in Perpignan 1331 sagte sich unter dem Einfluß der Cardinäle Johann's XXII. von ihrer Sache los. Der Kampf vertheilte sich in zwei Hauptzweige, in die Apologie der selbständigen Fürstenmacht und ihrer staatlichen Rechte, insbesondere in Ehesachen, und in die direkten Angriffe auf die kirchliche Regierungsgewalt selbst. In dieser Polemik gingen Marsilius und Andere voran; Occam begleitete sie bei diesem Streite nur in vorsichtiger Haltung, indem er namentlich in seinem Dialogus die kirchlichen Autoritäten des Pabstes und der Concilien als Probleme behandelte und die negative Seite stark hervortreten ließ, ohne jedoch ausdrücklich zu entscheiden. Auf dem politischen Gebiete dagegen trat er auch hier offen mit seiner Ansicht hervor, wie er dieß schon im Kampfe für Philipp den Schönen gethan hatte. Als nämlich Ludwig von Bayern seinen Sohn mit der Erbin von Tyrol, Margaretha Maultasch, vermählen wollte, trotz der früheren Verbindung der Prinzessin mit dem böhmischen Prinzen Heinrich und eines vorhandenen kanonischen Hindernisses wegen Verwandtschaft, vertheidigte Occam das Recht des Kaisers in der Schrift: de jurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus. Die besonderen individuellen Mißstände dieser Ehe übersah er wohl in seinem leidenschaftlichen Eifer für das Prinzip, nach welchem er mit der Selbständigkeit des Staates zugleich seinen staatsrechtlichen Antheil an der Ehe, welche die Voraussetzung des Staates ist, erkannte und zu vertheidigen hatte. Occam war seit der Flucht von Avignon dem päbstlichen Banne verfallen. Der ebenfalls gebannte Kaiser schützte den gebannten Philosophen. Nach den zuverlässigsten Nachrichten starb er in München im Jahre 1347. Nach Wadding's Annal. Minor. ad ann. 1347 soll er nach Ludwig's Tode um Wiederaufnahme in die Kirche gebeten haben. Auch Trithemius berichtet, er habe widerrufen und sey mit der Kirche ausgesöhnt gestorben. Wadding hat sogar die Vermuthung darauf gegründet, er sey nicht gestorben vor dem Jahre 1359, und zwar wahrscheinlich zu Calimola in Italien. Die Franziskaner und das Pabstthum hatten jedenfalls ein gleiches Interesse, den berühmten Scholastiker in der Rolle des kirchlichen Büßers vom Schauplatz abtreten zu lassen. Nach den heftigsten Streitigkeiten, bei denen die Franziskaner selbst jetzt in Scotisten und Occamisten zerfallen waren, und den angeführten Widersprüchen gelangte der Nominalismus allmählich zur Herrschaft. Johann Buridan, Peter d'Ailly, Gerson, Gabriel Biel und Andere waren bestimmt, die nominalistische Selbstauflösung der Scholastik ihrem Ende entgegenzuführen. Walter Burleigh und Andere hatten ihn bekämpft. Occam aber ist der größte unter allen Nominalisten, und wie er ein Vorläufer des philosophischen Empirismus wie des formalen Protestantismus war, so finden wir in ihm auch das Vorspiel des Gegensatzes zwischen Supernaturalismus und Rationalismus in Einer Person. Er ist Supernaturalist in der Art und Weise, wie er seine rationalistischen Zweifel durch die Hinweisung auf die Allmacht Gottes niederschlägt oder niederzuschlagen scheint. Die theologischen und philosophischen Schriften Occam's sind: der erwähnte Dialogus, aus verschiedenen Theilen bestehend; Compendium errorum Joannis XXII; Centilogium theologicum; Quaestiones et decisiones in IV libros sententiarum; Quodlibeta VII. et tractatus de sacramento altaris; Summa totius Logicae; Expositio super totam artem veterem; Summae in libros phys. Aristot. etc. Das ausführliche Verzeichniß s. bei Cave Hist. liter. append. p. 19. Zu bemerken ist, daß das Opus nonaginta dier. zum Traktate gehört. Die politischen Streitschriften sammelte Goldast Monarch. I. II. Ueber ihn sind insbesondere zu vergleichen: Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie IV, 574; Rettberg, der angeführte Aufsatz;

Hauréau, de la philosophie scholastique. Tome II. Paris 1850. p. 418 sqq.; Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi, II. Thl. S. 447. 457. 607; Baur, die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Bd II. S. 866; J. Baptist Schwab, Joh. Gerson. Würzburg 1859. Köhler, Realismus und Nominalismus. Gotha 1858. S. 162. J. P. Lange.

Occasionalismus. Die genannte religions-philosophische Ansicht ist zu betrachten als ein bestimmtes Moment, ein Stadium in der Entwickelung der philosophischen Lehre von dem Verhältniß zwischen dem Geiste und der Materie, insbesondere dem Menschengeiste und seiner Leiblichkeit. Die Voraussetzung des betreffenden Begriffs ist also der Dualismus, d. h. der unaufgelöste Gegensatz oder der vorausgesetzte Widerspruch zwischen dem Geiste und der Materie. Das Christenthum war mit der Offenbarung überhaupt prinzipiell über diesen paganistischen Widerspruch hinaus; es hatte den Grund dazu gelegt, den Stoff als das Medium und Organ der Erweisungen des Geistes zu begreifen. Indessen war die mittelalterl. Weltanschauung in ihrem praktischen Verhalten als Mönchsgeist unter den Einfluß heidnischer dualistischer Reminiscenzen gerathen, daher konnte auch die mittelalterliche Theorie oder die Scholastik das Problem nicht lösen, den Zwiespalt nicht beseitigen. Hatte der scholastische Realismus lange Zeit hindurch das Einzelne und Körperliche als etwas Unwesentliches in die Allgemeinbegriffe des Geistes aufgehen lassen, so hatte dagegen der erneuerte Nominalismus (s. d. Art. Occam) die geistigen Erkenntnisse wieder zum Abdruck der empirischen Wirklichkeit gemacht, und dem ungelösten Gegensatz zwischen Realismus und Nominalismus entspricht der dualistische Gegensatz zwischen Geist und Materie. Cartesius, der Anfänger der modernen Philosophie, trat dieses Erbe des Dualismus an. Das Wesen des Geistes ist nach ihm das Denken, das Wesen der Materie ist die Ausdehnung. Diese einander entgegengesetzten Substanzen negiren sich gegenseitig. Daher haben Geist und Körper an und für sich nichts mit einander gemein. Das Leben des Körpers ist eine mechanische Selbstbewegung; von der intellektuellen Selbstbewegung des Geistes wesentlich geschieden. Doch kann die Seele die Bewegungen des Körpers modifiziren, da sie von Gott mit dem Körper (durch einen positiven Akt) verbunden, eigentlich verknüpft ist und ihren Sitz in der Zirbeldrüse des Gehirnes hat, dem Orte, wo sie mit dem Körper auf's Innigste verbunden ist. Bei Cartesius blieb die Art und Weise der Gemeinsamkeit zwischen Geist und Körper Problem. Arnold Geulinx suchte nun nach dem Vorgange von de la Forge (s. Sigwart, Gesch. der Philosophie II. S. 198) das Problem zu lösen, indem er in seiner Ethica annahm, es geschehe durch eine Einwirkung Gottes, daß Geist und Körper zusammenwirken. Bei der Gelegenheit, daß der Wille des Menschen sich rege, bewege Gott seinen Körper, bei der Gelegenheit, daß der Körper eine Affektion habe, bewirke Gott eine Vorstellung in dem Geiste. Im ersteren Falle also wird die Spontaneität, im zweiten die Rezeptivität zum bloßen Schein göttlicher Wirkungen; der Mensch hat das Zuschauen, denn auch sein Wille ist wie die Bewegung des Körpers eine göttliche Wirkung. Die Causalität ist Gottes, ist also absolut, fatalistisch gedacht. Nach dieser seltsamen Auskunft hört der Leib auf, Mittelursache zu seyn, wenn der Geist sich (aber auch nur scheinbar) als eine solche äußert, und umgekehrt. Der Sinn ist dieser, daß die menschliche Rezeptivität und Thätigkeit, bald vom Leibe, bald vom Geiste ausgehend, nur begriffen wird als göttliche Wirkung. Geulinx geht bei dieser Theorie von der durchaus falschen Voraussetzung aus, nur ein solches Wesen könne wirken, welches bestimmt wisse, was es wirke. Das heißt, er unterscheidet nicht zwischen der relativen Wirkung der Kreatur und der absoluten Wirkung Gottes. Im Grunde hat daher auch sein System als Occasionalismus keine Wahrheit, weil die vorausgesetzte Occasio keine Wahrheit hat. Auch mit dem Vorwurf des Casualismus ist das System nicht richtig bezeichnet, wohl aber hängt es mit dem Pantheismus zusammen durch seinen Fatalismus. Nach Malebranche löst sich das Problem in ähnlicher Weise so, daß der Geist die Dinge in Gott schaut und daß hinwiederum Gott

das Wollen und Empfinden in Beziehung auf die Dinge bewirkt. Diese Anschauung hebt also im Grunde die Mittelursachen auf beiden Seiten noch vollständiger auf. Bei Cartesius starren sie einander an, nur in Einem Pünktchen verknüpft, bei Geulinx stehen sie im schaukelnden Erscheinen und Verschwinden, bei Malebranche haben sie die Realität ihres Wesens und ihrer Einigung nur in Gott, nach Spinoza endlich sind sie zwei einander entgegengesetzte menschliche Vorstellungsweisen derselben Einen Wirksamkeit der Einen göttlichen Substanz. Doch entsprechen diesen Vorstellungen zwei unendliche Attribute des göttlichen Wesens, die sich allemal als Totalität äußern, bald als vorwaltender Körper, bald als vorwaltender Geist. Der Gegensatz zwischen Geist und Materie ist also hier zum Schein oder doch zur Modalität herabgesetzt. Wie aber Spinoza (unter dem Gesichtspunkte der begrifflichen Succession, obwohl ein gleichzeitiger Fortbildner des Cartesianismus) die Ansicht von Malebranche gesteigert hat, so hat Leibnitz die Ansicht von Geulinx weiter geführt und zu berichtigen versucht. Insofern die Leibnitz'schen Monaden alle mit einander wesensverwandt sind und ein und dasselbe Universum abspiegeln, besteht eine absolute Harmonie. Insofern sie aber alle individuell von einander völlig verschieden sind, besteht ein paralleler Entwickelungsgang, in welchem sie einander entsprechen, eine von Gott prästabilirte Harmonie. Freilich folgen Leib und Seele verschiedenen Gesetzen; aber Gott hat den Parallelismus ihrer Thätigkeiten so geordnet, daß eine Einheit herauskommt. Hier also ist der Occasionalismus des Geulinx aufgehoben durch die Theorie einer gesetzmäßigen Consequenz oder Harmonie, nach welcher eine zwiefache Reihe von Mittelursachen in Folge eines ursprünglich combinirten Impulses in jedem Momente ineinanderspielt. Leibnitz kannte schon die Ansicht von einer realen Wechselwirkung zwischen Geist und Leib; er verwarf sie. Ihre Zeit war noch nicht gekommen. Weiterhin suchte der Sensualismus den Geist zum Reflex der Sinnlichkeit zu machen; der Idealismus die Sinnlichkeit zum Reflex geistiger Selbstthätigkeit; den Grund zu einer vollen Würdigung der wirklichen Wechselwirkung zwischen Geist und Materie, Seele und Leib hat wohl erst die Naturphilosophie gelegt. Aus der vorstehenden Deduktion mag sich ergeben, daß Cartesius selbst noch nicht bei dem Occasionalismus steht, Leibnitz aber über denselben hinaus ist. Der Mittelpunkt desselben fällt in des Geulinx System. **J. P. Lange.**

Ochino, Bernardino, wurde geboren zu Siena im Jahre 1487. Er erhielt nur unvollständig klassischen Unterricht; das Griechische blieb ihm fast ganz fremd; Hebräisch lernte er gar nicht. Schon frühe fühlte er sich durch tiefe religiöse Sehnsucht zum ascetischen Leben hingetrieben; er trat in den Franziskaner-Orden der strengen Observanz, fand aber auch hier die Befriedigung nicht, die er vergebens in Bußübungen gesucht hatte. Eine Zeit lang widmete er sich dem Studium der Medizin. Nachdem sich 1525 die Kapuziner von den Franziskanern getrennt hatten, schloß er sich 1534 jenem neuen noch strengeren Orden an. Voll Lebendigkeit und Gefühl, aber ohne gründliche theologische Bildung, trat er als Volksprediger auf; dieses Amt führte ihn zum Studium der Bibel, und diese zur Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben; darin erst fand er, wonach sein Herz sich sehnte. Im Jahre 1536 predigte er die Fasten zu Neapel; Karl V., der ihn hörte, sagte: „dieser Mensch könnte Steine rühren". Zu Neapel kam er mit dem mystischen Spanier Juan Valdez in Verbindung und knüpfte Freundschaft mit Peter Martyr Vermigli. Im Jahre 1539 predigte er zu Venedig; der Cardinal Bembo hörte ihm mit Bewunderung zu und öffnete ihm, wie er an Ochino's Verehrerin Vittoria Colonna schrieb, sein Herz in der Beichte wie vor Christo selbst. Sogar auf den leichtfertigen Aretino machte er großen Eindruck. In den Kirchen, wo er predigte, war nicht Raum genug, um die zuströmende Menge zu fassen. Paul III. ernannte ihn zu seinem Beichtvater; 1538 wählte ihn das Ordenscapitel der Kapuziner zu Florenz zum General. Im Jahre 1540 predigte er abermals zu Neapel; schon während seines ersten Aufenthaltes war er ketzerischer Meinungen angeklagt worden; dießmal redete er offener von der Rechtfertigung und schwieg über

das Verdienst der Werke, das Fegfeuer, den Ablaß. Nichtsdestoweniger ward er zu Neapel selbst 1541 zum zweitenmal als Ordensgeneral erwählt. Er wirkte hierauf zu Venedig, wo sich eine evangelische Gemeinde gesammelt hatte; selbst Alfonso d'Avalos, Marchese del Vasto, schien der Reformation nicht abgeneigt; den 10. Februar 1542 schrieb ihm Ochino, er möge alle weltlichen Rücksichten hintansetzen und ein rechter Ritter Christi werden. Vielleicht war es noch zu dieser Zeit, daß Ochino zu Venedig seine erste Schrift herausgab: Dialogi VII. sacri, dove si contiene, nel primo dell' inamorarsi di dio etc. 1542. Als nach Errichtung der römischen Inquisition der Prediger Giulio da Milano zu Venedig verhaftet wurde, klagte Ochino darüber auf der Kanzel. Dieß brachte auch ihn in Gefahr; er zog sich nach Verona zurück, wo er unter dem Schutze des Bischofs Giberto paulinische Briefe erklärte, wo ihn aber auch eine Citation nach Rom traf. Ueberzeugt, sich rechtfertigen zu können, machte er sich auf den Weg; zu Bologna hatte er eine Unterredung mit dem kranken Cardinal Contarini. Zu Florenz traf er den bereits auf der Flucht begriffenen Vermigli, der ihn bewog, gleichfalls Italien zu verlassen. Er eilte nun nach Ferrara, und mit Briefen der Herzogin Renata und Paleario's versehen, zog er durch Graubündten über Zürich nach Genf, wo er im Oktober. 1542 ankam. Seine Flucht machte in Italien den tiefsten Eindruck; man begriff nicht, daß der berühmte Prediger und Kapuzinergeneral von der Kirche abfallen konnte. Sadolet und Vittoria Colonna beklagten seinen Verlust; Claudio Tolomeo und Caraffa schrieben ihm, um ihn zur Rückkehr zu bewegen; der Pabst, in seiner Erbitterung, war im Begriff, den ganzen Kapuzinerorden aufzuheben, und im Januar 1543 ließ der Marchese del Vasto zu Venedig Ochino's Dialogen verbrennen. Zu Genf ward Ochino Prediger der zahlreichen italienischen Flüchtlinge, welchen der Rath die Kapelle des Cardinals von Ostia überließ. Sein Leben war streng und rein; so wie man ihn schon in Italien gleich einem Heiligen verehrt hatte, so nannte ihn Calvin (an Farel, Oktober 1543) einen vir magnus omnibus modis. Gleich nach seiner Ankunft in Genf gab Ochino eine an den Venetianer-Senat gerichtete Rechtfertigung seiner Flucht heraus, die auch lateinisch erschien; eine ähnliche richtete er (April 1543) an Muzio Giustinopolitano, einen niedrigen Spion der Inquisition. Muzio und der Dominikaner Ambrosio Catarino schrieben heftig gegen ihn; ersterer verfolgte ihn auch noch später mit Schmählibellen. Um auch für Italien zu wirken, gab Ochino zu Genf schnell nach einander 6 Bändchen Predigten heraus, deren erstes er wahrscheinlich schon fertig aus Italien mitgebracht hatte (Prediche. s. l. 1542—1544. Eine zweite Ausgabe erschien zu Basel, 5 B., 1562. 20 davon wurden deutsch übersetzt, Neuburg 1545; 22 französisch, wahrscheinlich schon 1546, und 1561, Genf; 25 englisch, Ipswich, 1548). Diese Predigten sind einfach, innig, in kräftiger, doch oft ungebildeter Sprache, evangelisch, mit reformirter Färbung, hie und da subjektive Tendenzen verrathend. Gegen das Pabstthum gab Ochino heraus: Apologi nelli quali si scuoprano gli abusi, errori etc. della sinagoga del papa, de' suoi preti, monachi e frati (Genf 1544, deutsch, Augsburg 1559. 4.), satirische Anekdoten über den Pabst und die Geistlichkeit. Ferner erschien noch von ihm zu Genf: Expositione sopra la epistola di S. Paolo alli Romani, 1545 (deutsch, Augsb. 1546, und lateinisch durch Castalio, ebendas. 1546).

Von Genf ging Ochino 1545 nach Basel, wo er sich mit Sebastian Castalio befreundete; im Herbste desselben Jahres begab er sich nach Augsburg; hier wurde er von dem Rathe als Prediger einer italienischen Gemeinde angestellt und erklärte den Brief an die Galater (Expositione sopra la epistola di S. Paolo al Galati, 1546; deutsch, Augsb. 1546. 4.). Als 1547 Augsburg sich dem Kaiser ergeben mußte, forderte dieser Ochino's Auslieferung; der Rath ließ ihn jedoch entkommen; über Constanz und Basel flüchtete er nach Straßburg, von wo er mit Peter Martyr nach England ging. Er ward Prediger der italienischen Flüchtlinge, die 1551 zu London eine Kirche erhielten. Cranmer und die Prinzessin Elisabeth hatten hohe Achtung für ihn. Letzterer übergab er

eine Schrift über die Prädestination (ob gedruckt, wissen wir nicht); auch wird von ihm angeführt, in englischer Uebersetzung: A tragedy, or dialogue of the unjust usurped primacy of the bishop of Rome. London 1549. 4. Nach Maria's Thronbesteigung floh er nach Straßburg, von wo er sich jedoch bald nach Genf begab; wegen mißbilligender Aeußerungen über die Hinrichtung Servet's mußte er diese Stadt verlassen. Im Frühjahr 1555 finden wir ihn zu Basel; kurz darauf wurde er ehrenvoll nach Zürich berufen, als Prediger der locarnischen Gemeinde. Bullinger und Martyr nahmen ihn mit Liebe auf, obschon er Calvin bereits verdächtig war. Er befreundete sich mit dem geistvollen, aber zu Zweifeln geneigten Lelio Sozzini; Martyr hielt ihn in den Grenzen der Mäßigung zurück, konnte ihn aber nicht verhindern, in seinen in Zürich herausgegebenen Schriften einige eigenthümliche Ansichten auszusprechen. Schon in dem Dialogo del purgatorio (Basel 1556; lateinisch durch Taddeo Duno, Zürich 1556; französisch, 1559) behauptete er, Christus sey allen seinen Gehorsam Gott schuldig gewesen, habe also kein unendliches Verdienst; er habe nur dadurch Genugthuung für die Menschen erworben, daß Gott seinen Gehorsam als genügend annahm. Als diese Schrift in den italienischen Gemeinden im Veltlin Anstoß gab, brachte Martyr Ochino dahin, eine befriedigende Erklärung zu geben, und vertheidigte ihn selber. Im Jahre 1556 schrieb er, einem Wunsche Martyr's zuvorkommend, eine treffliche Widerlegung Westphal's: Sincerae et verae doctrinae de coena Domini defensio contra libros tres J. Westphali (Zürich 1556); und 1561 gab er, in Form von Sermonen, heraus: Disputa intorno alla presenza del corpo di Giesu Cristo nel Sacramento della cena, Basel; lateinisch unter dem Titel: Liber de corporis Christi praesentia in coenae Sacramento, s. l. (Basel). Diese Schrift ist im Ganzen im calvinischen Sinne gehalten, doch schwankt sie hie und da nach der Zwingli'schen Auffassung hin. In seinen um dieselbe Zeit verfaßten Labyrinthen (Prediche del R. Padre Don Serafino da Piagenza, ditte Laberinti del libero over servo arbitrio etc. Stampato in Pavia, d. h. Basel; lateinisch: Labyrinthi, hoc est de libero aut servo arbitrio, de divina praenotione, destinatione et libertate disputatio. Basil. s. a., wahrscheinlich erst i. J. 1562 gedruckt) übte er seinen Scharfsinn an den Antinomien von der menschlichen Freiheit und der göttlichen Präscienz; es seyen dieß Labyrinthe, aus denen der menschliche Verstand sich schwer herausfindet; obgleich Ochino auf dem Titel dieses Buches auch zu zeigen versprach, quonam pacto sit ex iis labyrinthis exeundum, so ist ihm dieses nicht besser gelungen als Anderen. Wichtig ist das Buch besonders dadurch, daß es beweist, wie sehr Ochino anfing, über schwierige Dogmen zu grübeln. Auch sein für die Locarner Gemeinde geschriebener Katechismus (Jl catechismo, overo institutione christiana, in forma di dialogo. Basel, 1561) ist reich an theologischen Spekulationen, die in einen Katechismus nicht passen. Erst nach dem Tode Peter Martyrs, an dessen Sterbebette er stand, trat indessen Ochino offener mit seinen Zweifeln hervor. Im J. 1563 erschienen zu Basel seine 30 Dialogi in duos libros divisi, quorum primus est de Messia; secundus est, cum de rebus variis, tum potissimum de Trinitate. Die meisten Artikel des Glaubens werden hier dialektisch, auf contradiktorische Weise behandelt. Im ersten Theile sollen die Einwendungen der Juden gegen die kirchliche Heilslehre widerlegt werden; die Widerlegung ist aber durchgängig schwächer als der Angriff. Die Einwürfe beziehen sich hauptsächlich auf die Sündenvergebung, auf die Satisfaktion, von welcher behauptet wird, Christus konnte weder als Gott, noch als Mensch, noch als Gottmensch genug thun, auf die Erlösung, die Erbsünde, die Gnadenwahl. Aehnlich verhält es sich mit dem zweiten Theile, wo zuerst die Dreieinigkeit zur Sprache kommt; es wird untersucht, ob es wirklich eine gebe und ob der Glaube daran zur Seligkeit nothwendig sey. Die sabellianische Ansicht, so wie eine andere, die mit der Gribaldo's zusammenstimmt, werden als falsch abgewiesen; es könne nur die Wahl seyn zwischen der orthodoxen und der des Arius; jene wird von Ochino's supponirtem Gegner sehr scharfsinnig widerlegt, während Ochino selber sie nur schwach vertheidigt.

Wenn schon diese Weise, die kirchlichen Dogmen zu behandeln, Verdacht erregen mußte, so erschienen die Gespräche über einige moralische Gegenstände noch weit anstößiger, besonders dasjenige über die Polygamie, welche mit mehr Spitzfindigkeit behauptet, als mit Nachdruck widerlegt wird; auch was Ochino gegen Bestrafung der Ketzer sagte, mußte damals übel aufgenommen werden. Wenn auch in dieser Schrift nichts vorkömmt, woraus man schließen könnte, daß Ochino die Wahrheiten der christlichen Dogmatik und Ethik läugnete, so bleibt doch seine Ansicht in zweideutiges Dunkel gehüllt, und es muß zugegeben werden, daß der alte Mann durch seine Grübeleien in schwere Zweifel verfallen war; er gefiel sich in Widersprüchen und Subtilitäten; sein Verstand vermochte nicht mehr, über die Schwierigkeiten, die er sich schuf, hinauszukommen. Beza war der Erste, der Bullinger vor den Dialogen warnte; indessen erst auf die Anzeige einiger von Basel zurückgekommener Züricher Kaufleute, man rede dort viel von einem Buche Ochino's, das die Vielweiberei vertheidige, übergab der Magistrat das Buch den Predigern zur Untersuchung. Diese hoben besonders die Schwäche der Widerlegung der Polygamie hervor und fügten bei, das Buch sey, so wie schon ein früheres Ochino's, ohne Vorwissen der Züricher Censur in Druck gegeben worden. Voreilig, ohne hinlängliches Verhör wurde der Greis abgesetzt und aus der Stadt vertrieben. Vergebens bat er, den Winter über mit seinen vier Kindern (seine Frau war nicht lange vorher gestorben) in Zürich bleiben zu dürfen; man gestattete ihm höchstens drei Wochen. Den 2. Dezember 1563 reiste er ab, wurde auch in Basel und Mühlhausen abgewiesen, bis er endlich in Nürnberg eine Zuflucht fand. Hier verfaßte er eine Vertheidigungsschrift in dialogischer Form, die schwerlich gedruckt wurde, aber handschriftlich, besonders in den Graubündtner italienischen Gemeinden, zirkulirte (nach einer Abschrift herausgegeben in Schelhorn's Ergötzlichkeiten, Th. 3. S. 2007 u. f.); die traurige Lage Ochino's entschuldigt den gereizten Ton dieses Gesprächs; er klagte darin die Züricher an, ihn nicht seiner eigenen Irrthümer wegen verstoßen zu haben, sondern weil er die ihrigen aufgedeckt hätte; man darf hieraus schließen, daß die Zweifel, die er in den Dialogen zu widerlegen vorgegeben hatte, wirklich seine eigenen waren. Die Züricher antworteten im März 1564: Spongia adversus aspergines B. Ochini, qua verae causae exponuntur, ob quas ille ab urbe Tigurina fuit relegatus (wahrscheinlich auch damals nicht gedruckt; zuerst bei Hottinger, Historia Ecclesiae Novi Testam., B. 9. S. 479 u. f., und bei Schelhorn, Ergötzl., B. 3. S. 2157 u. f.). Von Nürnberg ging Ochino nach Krakau. Pius IV. hatte aber schon den Cardinal Hosius vor ihm warnen lassen; durch das Dekret vom 6. August 1564, das alle nichtkatholischen Fremden aus Polen verwies, wurde er vertrieben; auf der Reise befiel ihn zu Pinczow die Pest, an der ihm mehrere Kinder starben; kaum wieder hergestellt, setzte er mitten im Winter die Reise fort, erkrankte auf's Neue und starb zu Anfang des Jahres 1565 zu Schlackau in Mähren. So verkümmerte im Elend ein Mann von herrlichen Geistesgaben; er war das Opfer seiner eigenen Grübelsucht und der theokrat. Intoleranz seiner Zeit. In der Folge galt er als einer der Hauptbegründer des Antitrinitarismus; Zanchi hat ihn als solchen weitläufig bekämpft, im zweiten Theile seines Werkes de tribus Elohim (Neustadt, 1589, fol.), während Sandius ihm die dritte Stelle in seiner Bibliotheca Antitrinitariorum angewiesen hat. Beza hat ihn wegen der Polygamie widerlegt (Tractatus de polygamia, hinter dem de repudiis, Genf 1567); zugleich hat er die harten Maßregeln der Züricher gegen Andreas Dudith vertheidigt, der sie nicht mit Unrecht getadelt hatte (1570, hinter: Minus Celsus Senensis, De haereticis capitali supplicio non afficiendis. s. l. 1577).

S. über Ochino **Bayle**, Dictionnaire; **Struve**, de vita, religione et fatis B. Ochini, in den Observat. select. Halens., IV, 409 sq.. V, 1 sq.; Nachlese von Ochino's Leben und Schriften, in **Schelhorn's** Ergötzlichkeiten, III, 765 u. f.; **Füßli**, Beiträge zur Reformationsgeschichte der Schweiz, V, 416 u. f.; **Escher**, in Ersch's und Gruber's Encyklopädie, der jedoch in den von Ochino zuletzt geäußerten

Meinungen nur den Fortgang sieht von einer vermeintlichen Orthodoxie zu einer helleren und freieren Ansicht; Trechsel, die protestant. Antitrinitarier, Bd. 2. S. 202 f., wo seine Lehre trefflich entwickelt ist. Das vollständigste Verzeichniß seiner selten gewordenen Schriften findet sich in Ebert's bibliograph. Lexikon 2, 221 f. C. Schmidt.

Octave, ein der katholischen Liturgik angehöriger Ausdruck, bedeutet die achttägige Feier gewisser hervorragender Feste; insonderheit den achten Tag, an welchem sich diese Feier zu einer ähnlichen Höhe erhebt, als am ersten. Wie die Feste, so sind die Octaven von verschiedener Würde. Die von Ostern und Pfingsten, auch die des Epiphaniasfestes werden so hoch gehalten, daß innerhalb des sie constituirenden Zeitraums weder ein Heiligenfest, noch Votiv- oder Seelenmessen zugelassen werden, wogegen die Octaven von Weihnachten und Frohnleichnam das Eintreten von Heiligenfesten gestatten, alle übrigen aber sowohl für diese Feste, als für jene Messen Raum gewähren. Demnach sind sie das eigenthümliche Kennzeichen hoher Festfeier überhaupt, und hieraus erklärt sich, daß in der Quadragesimalzeit, welche ihrer Abzweckung nach das gerade Gegentheil von Festfeier ist, Octaven nicht vorkommen. Das Missale schreibt für jeden ihrer Tage gewisse Gebete, für den achten Tag aber ein Officium vor, welches dem des Festes insofern entspricht, als es theils einzelne seiner Bestandtheile wiederholt, theils Momente beibringt, welche der Idee des Festes innewohnen, ohne doch am ersten Tag zur Erwähnung gekommen zu seyn, wie z. B. die Epiphaniasoctave einerseits an die Weisen aus dem Morgenland, anderseits an den Gegenstand der griechischen Epiphaniasfeier, die Taufe Christi, erinnert. Für die evangelische Theologie und Kirche haben die Octaven keinen anderen, als nur einen geschichtlichen Belang. Geschichtlich aber sind sie insofern nicht unbedeutend, als ihr Aufkommen im Alterthum mit besonderer Bestimmtheit bezeugt, wie gern die Kirche für ihr gottesdienstliches Leben Formen benutzte und weiterbildete, welche ursprünglich der israelitischen Theokratie angehörten. Nach der Festordnung Israels wurde das Passahfest sieben Tage lang gefeiert, und unter diesen wurde der erste und der letzte am glänzendsten begangen (Lev. 23, 6. Num. 28, 17. Deut. 16, 3.). „Anfang und Ende", bemerkt Philo darüber mit gewohnter Sinnigkeit, „bekommen so das ihnen gebührende Vorrecht; wie auf einem musikalischen Instrumente soll ein Zusammenklang der äußersten (Töne) hervorgebracht werden" (de septenario et festis, ed. Francof. p. 1191) — beiläufig ein Gedanke, welcher die kirchliche und die harmonische Bedeutung des Wortes Octave ineinanderspielen läßt. Diese Einrichtung der Passahfeier ist nun, unter der Modifikation, daß nicht der erste und siebente, sondern der erste und achte Tag gefeiert wurde, in die Kirche aufgenommen worden; eine Aenderung, zu welcher weniger der Umstand, daß die israelitische Feier mit dem ihr vorausgehendem Tage des Passahlammessens acht Tage dauerte (*ἑορτὴν ἄγομεν ἐπ' ὀκτὼ ἡμέρας, τὴν τῶν ἀζύμων λεγομένην* Joseph. antiq. II, 15, 1), oder der weitere, wonach am Laubhüttenfest außer dem siebenten noch der achte gefeiert ward (Lev. 23, 36. Philo. p. 1195), als vielmehr die evangelische Thatsache der Erscheinung des Auferstandenen acht Tage nach der ersten (Joh. 20, 26.) Veranlassung gegeben haben mag. War so die Octavenfeier in die Kirche einmal eingeführt, so verbreitete sie sich im Laufe der Zeit von dem hohen Feste, bei welchem sie zuerst Platz gefunden, leicht zu allen den anderen, für welche sie dem Meßbuch nach angeordnet wird. Ist dem nun so, so steht die Octave, die Nachfeier der Feste, zur Vorfeier derselben, der Vigilie, in dem eigenthümlichen Verhältnisse, daß diese auf die ersten Zeiten des Christenthums zurückweist, wo die Gläubigen durch Verfolgungen gehindert wurden, sich bei Tage zu versammeln (Bingham, origg. IX, 45), jene aber an die Jahrhunderte vor Christo erinnert, in denen die Grundsteine zum Bau der Kirche gelegt worden sind. E. Ranke.

Odilia, die heilige, s. Hohenburg.

Odilo, Odo, Aebte von Clugny, s. Clugny.

Odoaker. Als das von Attila gegründete große Hunnenreich an der Donau mit dem Tode des Stifters sich wieder auflöste, so warfen auch die germanischen

Stämme in jener Gegend das Joch der Knechtschaft alsbald wieder ab, und in den ehemaligen Provinzen des römischen Reichs, Pannonien, Noricum und dem alten Quadenlande, traten neben den Ostgothen die Heruler, Ruger, Turcilinger und Skiren auf, welche mit den weströmischen Kaisern in Bundesgenossenschaft standen. Aus diesen Völkerschaften sammelte Odoaker, von Geburt ein Ruge, einen Heereshaufen, mit dem er nach Italien aufbrach, um dort im kaiserlichen Heere unter den Hülfstruppen Dienste zu nehmen. Auf eine Eroberung war es dabei nach dem Berichte des Prokopius nicht abgesehen. Odoaker besuchte mit seinen Schaaren, bevor er die norischen Alpen überstieg, die Klause des Severinus, welcher zu jener Zeit, nämlich nach der Mitte des 5. Jahrhunderts, kurz vor dem Untergang des weströmischen Reichs, in den römischen Provinzen an der Donau als gewaltiger Bußprediger aufgetreten war. Odoaker, der in ein ärmliches Gewand eingehüllt war, aber eine hohe imponirende Gestalt hatte, sodaß er sich beim Eintritt in die Zelle Severin's bücken mußte, um die Decke nicht zu berühren, erhielt von dem Manne Gottes die prophetische Erklärung, daß er ein ruhmgekrönter Held werden würde. Beim Abschied sagte ihm Severin: „Ziehe hin nach Italien! Ziehe hin, der du jetzt mit schlechtem Pelzgewand angethan bist, aber Vielen in Kurzem große Güter verleihen wirst!“ Später, als die Prophezeiung des Severin eingetreten war, sandte Odoaker, eingedenk des Vorgangs, einen liebevollen Brief an ihn, worin er ihn in aller Demuth bat, daß der verehrte Mann ihm doch irgend einen Wunsch zu erkennen geben möchte, den er erfüllen könnte. Severin bat um die Begnadigung eines Verbannten, und mit Freuden gewährte Odoaker seine Bitte (vita Severin. c. 31).

Der Biograph des Severin, Eugippius, sagt ausdrücklich (vita c. 7), daß Odoaker auf seinem Zuge nach Italien mit seinen Schaaren aus Verehrung gegen den heiligen Mann sich getrieben fühlte, ihn zu besuchen und sich dadurch den Segen zu verdienen suchte. Diese Art der Ehrenbezeugung gegen Severin beweist, daß Odoaker damals schon sich zum Christenthum bekehrt hatte, und zwar wie seine Begleiter zu dem arianischen Bekenntniß hielt. Aus der Vita des Severin erfahren wir, daß die Ruger, zu deren Stamm Odoaker gehörte und aus denen er einen Theil seines Heeres gesammelt hatte, schon seit geraumer Zeit unter ihren Fürsten das Christenthum in der Form des Arianismus angenommen hatten. Die königliche Gemahlin Gisa ging in ihrem arianischen Eifer so weit, daß sie die Katholiken wieder taufen ließ, jedoch unterließ sie es aus Scheu vor dem heiligen Severin.

Das Christenthum hatte sich, wie Jornandes berichtet, von den Westgothen schon bald nach ihrer Bekehrung durch Missionäre und vermittelst der trefflichen Uebersetzung der heiligen Schrift in die gothische Sprache zu den Völkern gothischen Sprachstammes: Ostgothen, Vandalen, Gepiden verbreitet, und zwar in der Form des Arianismus, der für die germanischen Völker am faßlichsten war. In dieser Form finden wir auch das Christenthum im 5. Jahrhundert unter den Stämmen herrschend, aus denen Odoaker sein Heer gesammelt hatte; nur die Heruler werden von Prokop noch als Heiden aufgeführt (Procop. de bello goth. II, 14).

Odoaker scheint nicht lange in Diensten des weströmischen Kaisers gestanden zu haben, als er sich schon einen Ehrenplatz unter der kaiserlichen Leibwache erworben hatte, der ihm allmählich die Entscheidung über den Fortbestand der kaiserlichen Gewalt in die Hände spielte. Die germanischen Miethstruppen, die schon manche Forderung an die Römer gestellt hatten, verlangten endlich den dritten Theil der italienischen Ländereien als Eigenthum. Als der Vater des letzten Kaisers, der Patricius Orestes, in dessen Händen eigentlich die Zügel der Regierung lagen, jenes Verlangen verweigerte, weil er darin den Untergang des letzten Schattens der römischen Macht sah, so trat Odoaker an die Spitze des germanischen Bundesheeres in Italien, um das Verlangte zu erzwingen. Nach einer völligen Niederlage des Orestes sah sein Sohn Romulus Augustus sich genöthigt, zur Gnade des Siegers seine Zuflucht zu nehmen und die kaiserliche Würde (im J. 476) niederzulegen. Odoaker wurde als König der Germanen in Italien

förmlich anerkannt, enthielt sich aber fortwährend des Purpurs und anderer Reichsinsignien, sowie des kaiserlichen Titels. Die alte Landesverfassung ließ er unverändert bestehen, stellte sogar das Consulat wieder her, ohne selbst nach dieser Würde zu trachten. Die alten römischen Gesetze wurden strenge gehandhabt und überall die Ordnung wieder aufgerichtet. Als Arianer vermied es Odoaker in die Angelegenheiten der Katholiken einzugreifen. Bei der Einmischung des Präfekten von Rom, Basilius, in die Pabstwahl, nach dem Tode des Simplicius, war Odoaker gar nicht betheiligt, ja er mißbilligte das Verfahren seines Präfekten.

Wenn in anderen Theilen des weströmischen Reichs die germanische Herrschaft in Folge einer wirklichen Eroberung an die Stelle der römischen trat, wie z. B. in Nordafrika, oder wenn dieser Umschwung auf eine Weise erfolgte, welche faktisch einer wirklichen Eroberung gleichkam, wie in Gallien, so ging die Auflösung der römischen Herrschaft in Italien, in ihrem Centrum, am wenigsten in der Form einer Eroberung vor sich. Die schon früher ansässigen, d. h. einquartierten Miethstruppen des Odoaker wurden aus militärischen Hospites Grundeigenthümer, die sich mit der geringsten Quote, nämlich einem Drittel der Ländereien begnügten. Bei dieser allmählichen Auflösung der römischen Herrschaft in Italien durch Odoaker, den Theoderich bald darauf nur ablöste, läßt sich das Walten der höheren Vorsehung nicht verkennen. Es sollten an der Wiege altrömischer und christlicher Cultur im Occident die reichen Bildungsschätze soviel als möglich erhalten werden, um später zur Grundlage einer neuen geistigen Entwickelung dienen zu können.

Odoaker, der mit starkem Arm die Grenzen Italiens gegen drohende Einfälle germanischer Völker geschützt, den Westgothen auf Grund eines Vertrags die Provence zu ruhigem Besitz überlassen, Sicilien als Kornkammer von den Vandalen unter Bedingungen erworben hatte, streckte im Jahre 487, um seine Herrschaft auch jenseit der Alpen zu erweitern, seine Hand nach Noricum aus. Er legte aber dadurch den Grund zu seinem Untergange. Odoaker, der selbst rugischen Geschlechts war, griff ohne besondere Veranlassung den rugischen König Feletheus oder Fava an und führte ihn nebst seiner Gemahlin Gisa gefangen nach Italien ab. Der Sohn des Feletheus war indeß glücklich entkommen und hatte bei dem benachbarten Ostgothenfürsten Theoderich nicht bloß Aufnahme gefunden, sondern auch die Zusage des Beistandes in einem Rachekriege gegen Odoaker erhalten. Theoderich hatte schon damals den Plan gefaßt, seine unsichere Stellung an den Grenzen des byzantinischen Reichs aufzugeben und nach Italien zu ziehen, um dort ein Reich zu gründen. Diesen Plan unterstützte der byzantinische Kaiser Zeno sehr, um die gefährlichen Gothen aus Mösien zu entfernen, und da Italien doch für die byzantinische Herrschaft zunächst unerreichbar war, einen mächtigen germanischen Herrscher durch den anderen zu beseitigen. Schon im Herbst des Jahres 489 erschien Theoderich an den Grenzen Italiens. Odoaker verlor noch in diesem Jahre und im folgenden mehrere große Schlachten rasch nach einander, sodaß das Land bis auf das stark befestigte Ravenna in die Hände der Ostgothen gerieth. In Ravenna hielt Odoaker mit dem Rest seines Heeres eine längere, fast dreijährige Belagerung standhaft aus, bis er durch Hunger gezwungen, sich durch Vermittelung des Bischofs von Ravenna in eine Verhandlung mit Theoderich einließ, die für ihn günstig ausfiel. Prokop deutet an, daß ihm ein Theil der Herrschaft im Occident zugesichert worden sey. Der Ostgothenkönig hegte indeß Mißtrauen gegen Odoaker, und auf ein bloßes Gerücht hin, daß dieser ihm nach dem Leben trachtete, stieß Theoderich bei einem Mahle, zu dem er Odoaker geladen hatte, den Gast mit eigner Hand nieder und ließ auch seine Familie und treue Gefährten alle umbringen, damit nicht Einer mehr da sey, der Blutrache nehmen könne.

Dreizehn Jahre hatte Odoaker's Herrschaft in Italien gedauert. Severin's Prophezeiung (vita Severin. c. 31), die er einst gegen einige angesehene Männer, welche Odoaker mit Lobpreisungen erhoben, ausgesprochen hatte, war erfüllt: „Doch wird

Odoaker als ein Besitzeswächter (mit Anspielung auf die Bedeutung des Namens Odovachar) nur sicher auf dreizehn oder vierzehn Jahre seyn".

Was die Quellen für Odoaker betrifft, so stützt sich die Ansicht, daß er als Eroberer nach Italien gezogen sey, auf einige Stellen bei Jornandes, der Historia miscella und Paulus Diakonus, während die von uns gegebene Darstellung sich auf den aus inneren Gründen glaubwürdigeren Bericht des Prokop gründet. Zu vergl.: v. Savigny, Gesch. des r. R. im M. A.. Bd. I, S. 330; Manso, Gesch. des ostgoth. Reichs in Italien, S. 32; Gaupp, Die germanischen Ansiedelungen in den Provinzen des röm. Westreichs, S. 456. **W. Krafft.**

Oekolampad, Johannes. Wie sehr der Herr es liebt, seine Jünger zu zweien auszusenden, wie er, wenn er Großes ausführen will, Männer nebeneinander stellt, die einander durch ihre verschiedenen Gaben ergänzen, davon gibt es in der Reformationszeit mehrere Beispiele. Neben Luther steht Melanchthon, neben Calvin Beza, neben Zwingli — Oekolampad, dieser zwar nicht in derselben Kirche, wie sein Freund, aber auf das Innigste mit ihm verbunden zu gemeinsamem Werke. Wir können zwei Abschnitte in Oekolampad's Leben unterscheiden; der eine umfaßt die ersten vierzig Jahre seines Lebens, 1482—1522; es ist die Zeit der Entwicklung zum Reformator; der zweite zählt nur neun Jahre bis zu seinem Tode 1531.

Oekolampad, dessen eigentlicher Name nicht Husschin (Hausschein), wovon Oekolampad die Uebersetzung, sondern Hußgen (Heußgen) ist*), wurde im Jahre 1482 in dem kleinen Städtchen Weinsberg (damals pfälzisch, im Jahre 1504 von Württemberg erobert und behalten), geboren. Die Eltern waren nicht reich, aber ziemlich wohlhabend. Welches der Stand des Vaters gewesen, wird nicht gemeldet. Von ihm verlautet nichts Günstiges; wäre es nach seinem Willen gegangen, so wäre Oekolampad bei weitem nicht das geworden, was er wirklich wurde. Die Mutter dagegen war eine Frau von Geist, dabei fromm und wohlthätig. Ihr hat Oekolampad wahrscheinlich nächst Gott sein Bestes zu verdanken. Sie war eine geborene Pfister und Tochter eines Baseler Bürgers**). Der Vater wünschte, daß der Sohn, das einzige von mehreren übrig gebliebene Kind, den Kaufmannsstand wähle, allein die Mutter setzte es durch, daß er sich der Wissenschaft widmen durfte, und so legte er in Heilbronn, damals auch pfälzisch, den Grund zu seiner gelehrten Bildung. Nun aber wollte der Vater, daß er das Recht studire, und schickte ihn nach Bologna, allein das Klima bekam ihm nicht gut; der Kaufmann, dem der Vater das Geld für seinen Sohn anvertraut, veruntreute das-

---

*) Unter diesem Namen und zwar in dieser doppelten Form ist er in die Bücher der Universität Heidelberg eingetragen, wie Ullmann bewiesen hat Stud. u. Krit. 1843. Ich hatte zwar, da ich mein Leben Oekol. schrieb, in Heidelberg nachgefragt, nicht ob Oekolampad Husschin oder Hußgen heiße, sondern überhaupt, ob sich etwas von und über Oekolampad in Heidelberg vorfinde, hatte aber eine verneinende Anwort erhalten. Ich bin dem Prälaten Ullmann sehr dankbar für jene nachträgliche Berichtigung, so wie für einige andere, die zum Theil deßhalb nöthig waren, weil ich der Erzählung Capito's vom Leben Oekolampad's vor der Sammlung der Briefe Oekol. und Zwingli's 1536 glaubte folgen zu dürfen. Ein Versehen Capito's hatte ich zwar entdeckt, aber er hat noch andere begangen, worauf ich eben durch Ullmann aufmerksam geworden bin. Was aber die Aenderung des Namens betrifft, so ist maßgebend, was Oekol. auf dem Titel seiner zweiten Schrift gegen Pirkheimer anführt, daß ihm von früher Jugend der Name Oekolampad von den Freunden gegeben worden sey. Sie machten aus Hußgen, wonach sie Oikidios hätten übersetzen müssen, Husschin, um ihm den ehrenvolleren Namen Oekolampad geben zu können, und dieser nannte sich seitdem selbst Husschin. Offenbar gestattete sein weicher Karakter den Freunden viele Freiheit. So geschah es später, daß sie Schriften von ihm, wider seinen Willen, herausgaben. Oek. sagt in derselben zweiten Schrift gegen Pirkheimer: „Ich ließ die Freunde gern mit dem Meinigen schalten und walten" — sie dehnten, wie es scheint, diese Freiheit selbst auf den Namen aus.

**) Ochs V, 298. Pfister ist ein altes Basler Geschlecht. S. Tonjola, Basilea sepulta detecta, p. 26. Oekolampad liebte es, hervorzuheben, daß Basel vom Großvater her seine Vaterstadt sey; so im Vorwort zum Commentar über Jesaias und in einer Rede, vor Rath gehalten für einen gefangenen Wiedertäufer. S. Gastii diarium, p. 105.

selbe. Oekolampad, leidend und von ökonomischer Sorge gedrückt, zudem einem Studium ergeben, wofür er keine innere Neigung hatte, kam wieder nach Hause und gab das Studium des Rechtes auf, um das der Theologie zu beginnen; wie es scheint, war des Vaters Einwilligung dazu gewonnen worden. Nun begab er sich auf die Universität Heidelberg, 1499 *), und studirte daselbst Theologie und Humaniora. Er gab sich nicht viel mit der scholastischen Theologie ab, doch studirte er den Thomas von Aquino, aber noch mehr Gerson und St. Richard; denn es war in ihm ein gewisser Zug zur mystischen Theologie. So hatte er auch keine Freude an den akademischen Disputationen und kein Geschick dazu; seine Gedanken liebte er auszutauschen im engeren Kreise einiger vertrauter Freunde. Im Jahre 1503 wurde er Baccalaureus in Heidelberg (als solcher eingetragen in das Dekanatsbuch der philosophischen Fakultät unter dem Dekanate des Magisters Jakob Hartlieb: Joannes Heussgen ex Wynspurg). Um dieselbe Zeit erhielt er vom Kurfürsten Philipp dem Aufrichtigen, der in Heidelberg residirte, den ehrenvollen Auftrag, die Studien seiner jüngeren Söhne zu leiten und ihnen wohl auch selbst Unterricht zu ertheilen. Es scheint aber, daß ihm der Aufenthalt am kurfürstlichen Hofe mißfiel **). Er kehrte nach der Vaterstadt zurück, wo die Eltern aus eigenen Mitteln eine geistliche Stelle für ihn gründeten; aus Liebe zu dem einzigen ihnen gebliebenen Kinde, das sie gern bei sich behalten mochten, opferten sie den größeren Theil ihres Vermögens; höchst wahrscheinlich hatte die Mutter wesentlichen Antheil an diesem Schritte. Damals hielt Oek. Predigten über die sieben Worte am Kreuze, die durch die Vermittelung des Zasius im Jahre 1512 zu Freiburg gedruckt wurden: ein lebendiges begeistertes Zeugniß von Christo, dem wahren Erlöser, untermischt mit Kritik der schlechten Prediger, so wie mit Lobpreisungen der Maria, durch die man an Jesum sich wenden solle, und mit Verherrlichung des Mönchslebens. Indessen verblieb Oekol. nicht lange bei seinen geistlichen Funktionen. Der Trieb, die Grundsprachen der heil. Schrift besser zu erlernen und so sich zur Verrichtung des geistlichen Amtes tüchtiger zu machen, trieb ihn bald wieder fort. Er kam nach Tübingen im Jahre 1512, wo er mit Melanchthon befreundet wurde und mit ihm den Hesiod las; von da begab er sich nach Stuttgart, wo ihn Reuchlin freundlich aufnahm; bei ihm erweiterte Oekol. seine Kenntniß der griechischen Sprache. Darauf finden wir ihn zum zweitenmale in Heidelberg 1514 oder 1515. Hier erlernte er von einem getauften span. Juden, Matthäus Adriani ***), die hebräische Sprache. Damals trat er auch in freundschaftliche Verbindung mit Brenz und Capito, der, in Bruchsal angestellt, öfter nach Heidelberg kam. Oekol. trug griech. Grammatik vor und die Anfangsgründe des Hebräischen. Bereichert mit Kenntnissen, kehrte er in seine Vaterstadt und zu seinem geistlichen Amte zurück. Durch die Vermittelung des Capito, der bereits in Basel Prediger und Professor geworden, wurde Oekol. ebendahin berufen als Prediger am Münster; der dortige Bischof Christoph von Uttenheim suchte solche Männer nach Basel zu ziehen. Oekol. brachte dem Erasmus einen Empfehlungsbrief von Sapidus, Lektor der Schule in Schlettstadt, datirt 15. Sept. 1515, worin dieser besonders Oekol Kenntniß der hebräischen Sprache hervorhob. Erasmus, damals mit der ersten Ausgabe seines neuen Testaments beschäftigt, bediente sich der Hülfe Oekolampad's, um nachzuweisen, wie weit die im N. T. vorkommenden Citate des A. T., sie seyen aus den LXX. oder aus dem hebräischen Texte

*) Immatrikulirt XIII. cal. nov. 1499 unter dem Rektorate des Mag. Balthasar Rauber als Joannes Hussgen de Wynspurg herbipolit. dioec.

**) Der jüngere Pareus in seiner kurzen Biographie Oekolampad's, eingereiht in die handschriftliche historia universitatis Heidelbergensis, spricht von einem aulae fastidium.

***) Vgl. über ihn Riederer's Nachrichten, 8. Bd. 9. St. S. 75. Joh. Brenz, von Hartmann und Jäger. 1. Bd. S. 24. Beiträge der histor. Gesellschaft von Basel. 1843. S. 179. 180. Er war Arzt und galt als der größte Kenner der hebräischen Sprache. In Wittenberg erhielt er durch die Empfehlung Luther's eine Professur der hebräischen Sprache April 1520, verfeindete sich aber bald mit Luther und gab schon zu Anfang des J. 1521 seine Stelle wieder auf. S. Luther an Spalatin 7. Nov. 1519, 4. Nov. 1520, 17. Febr. 1521.

geschöpft, von diesem abweichen oder mit demselben übereinstimmen (s. Erasmus, Vorrede zur 3. Ausg. des N. T. 1521). Erasmus nannte ihn seitdem seinen Theseus (warum nicht seine Ariadne?). Er würdigte ihn, wie es scheint, eines vertrauten Umganges und fesselte ihn an sich, indem er ihm seine bessere Seite in besonders hellem Lichte zeigte. So rief er damals dem Oekolampad oft zu, man müsse in der Schrift nichts Anderes als Christum suchen (Oekolampad an Erasmus, Weinsberg 26. März 1517). Oekolampad gehörte zu dem Kreise wissenschaftliebender Männer, sodalitium literarium, welcher sich um Erasmus sammelte; er gab diesen Männern etwas Anstoß durch große Anhänglichkeit an katholische Formen, durch ein gewisses mönchisches Wesen*). In Basel wurde er unter dem Rektorate von Peter Wenk 1515 unter die Zahl der Baccalaurei S. Theol. aufgenommen. Damals aber wurde er noch nicht Doktor, sondern er kehrte nach Weinsberg zurück. Hier nahm er seine geistlichen Funktionen wieder auf. In seinem Privatstudium verglich er die Bibelübersetzung des Hieronymus mit dem hebräischen Texte und arbeitete in Verbindung mit Brenz an einem Index über die ächten Werke des Hieronymus, von dem sich Erasmus Nutzen versprach. Die Einsamkeit des Aufenthaltes milderte er durch Briefwechsel mit Luther, Melanchthon und besonders mit Erasmus; diesem gestand er offen in dem oben angeführten Briefe, daß es ihn reue, Basel verlassen zu haben. Doch vergaß er darüber keineswegs seine Pflichten als Prediger und Seelsorger. In einer eigenen Schrift: de risu paschali, die 1518 erschien, geißelte er einen argen Mißbrauch der damaligen Predigtweise, die Zuhörer zu Ostern auf der Kanzel durch allerlei lustige Schwänke zu belustigen**). Das katholische Dogma ist darin nicht im Mindesten berührt; immerhin aber war die Schrift für Oekol. förderlich, in so fern sie das Bewußtseyn der nothwendigen Kampfstellung gegen das Verderben der Zeit in ihm befestigen mußte. Um dieselbe Zeit erhielt er von Erasmus einen Brief, datirt Loewen, März 1518, worin dieser ihn dringend aufforderte, nach Basel zu kommen, um ihm bei der zweiten Ausgabe seines N. Testam. behülflich zu seyn. Oekolampad entsprach gern dieser Einladung und durfte, wie es scheint, in die verlassene Predigerstelle wieder eintreten; denn Reuchlin, der vom Kurfürsten von Sachsen den Auftrag erhalten hatte, einen Lehrer der hebräischen Sprache für die Universität Wittenberg zu suchen, schrieb diesem Fürsten (7. Mai 1518), Oekolampad, an den er gedacht habe, sey so eben nach Basel berufen worden; in welcher Eigenschaft, wird nicht gesagt, so daß man vermuthen könnte, er sey an der Universität angestellt worden. So viel ist gewiß, daß er dießmal auf dem gelehrten Gebiete sich beschäftigte; die Freunde bewogen ihn, eine griechische Grammatik, die er schon in Heidelberg während seines zweiten Aufenthaltes daselbst geschrieben hatte, herauszugeben. Am 31. August 1518 schrieb er das Vorwort dazu, worin er die Wichtigkeit der biblischen Studien hervorhebt. Der Druck weist aber die Jahreszahl 1520 auf, so daß er also aufgeschoben oder in diesem Jahre bereits eine neue Auflage dieser kleinen Schrift nöthig wurde, die den Titel führt: graecae litteraturae dragmata (Aehrenlese). Doch schon im Jahre 1518, im Dezember, verließ Oekolampad Basel wieder, nachdem er noch zum Doctor theol. befördert worden war; dieß meldet Lambert Hollonius dem Erasmus 5. Dezember 1518. Oekolampad hatte nämlich einen Ruf als Prediger an der Hauptkirche in Augsburg erhalten und denselben angenommen. Es war gut für ihn, daß er von Erasmus getrennt wurde, denn mit seinem weichen Gemüthe war er in Gefahr, zu sehr unter den überwiegenden Einfluß des Erasmus zu gerathen. In Augsburg fand er aber auch keine Ruhe und Befriedigung, und neue Bedenken ängstigten ihn, wie wir aus seiner zweiten Schrift gegen Pirkheimer ersehen. Er

*) Erasmus Matthiae Kretzero. Freiburg 11. März 1531. Quis tantam in Oecolampadio exspectasset mutationem? Ante cucullam plane Monachus erat et superstitione nostro sodalitio submolestus; nunc quanto alius sit, obscurum non est.

**) Im Vorworte, datirt XIII. Cal. maji. 1518, sagt Capito, er habe his proximis diebus Oekol. ermahnt, nicht so streng zu predigen, und als Antwort auf seinen Brief habe er die nachfolgende Schrift erhalten.

achtete sich zum Predigerstande untüchtig wegen seiner schwachen Stimme, wegen des Mangels an feiner Bildung und Klugheit im Benehmen. Es schien ihm bald, er sollte einem Besseren weichen; ihn erschreckten auch die Gefahren, die aus der Verkündigung der Wahrheit für ihn entstehen könnten. Indessen bewies er bei mehreren Gelegenheiten unerschrockene Freimüthigkeit. In einer vor dem Klerus in Augsburg gehaltenen Rede rügte er die Gebrechen desselben (erschienen 22. Mai 1519). Sodann trat er für Luther auf, als Dr. Eck in einer Epistel an den Bischof von Meißen geäußert hatte, in Augsburg hielten es nur einige ungelehrte Domherren (canonici indocti) mit Luther. Da wallte dem Oekolampad sein Blut. Denn er neigte sich allerdings zu Luthern hin und war in Augsburg angekommen, kurz nachdem Luther in dieser Stadt vor dem Cardinallegaten Cajetan erschienen war. Dieß hatte natürlich in Augsburg das Tagesgespräch gebildet, und Oekol. gehörte zu denen, die dem kühnen Mönche das Wort redeten. Er war ursprünglich durch Luther's Predigten über die zehn Gebote auf ihn aufmerksam geworden. Sie machten auf ihn einen tiefen Eindruck: erhabener erschien ihm seitdem Christus, heiliger das Evangelium; es wurde ihm klar, daß wir das Heil ganz und gar der Gnadenwirkung dessen, der sich in unserer Ohnmacht verherrlicht, zu danken haben. Als Luther seine Thesen anschlug, stimmte er ihm freudig bei und bewunderte den Muth des unerschrockenen Mannes, während so viele Theologen ein tiefes Stillschweigen beobachteten. Es scheint, daß er damals seine Ueberzeugung von der Rechtfertigung durch den Glauben ausbildete, worüber ihm, nach seiner eigenen Aussage (Bullinger an Mykonius 23. April 1534), Luther das rechte Licht aufgesteckt hatte. Dieß Alles erfahren wir aus der kleinen Schrift „canonici indocti", die damals Oekol., auf Anrathen und in Verbindung mit dem Domherrn Bernh. v. Adelmannsfelden, anonym herausgab, gegen Ende 1519 *). Mit viel Wärme hebt er Luther's Verdienste hervor, und wie viel er Luthern verdanke (s. oben). Zugleich geißelt er Eck's Anmaßung und Hochmuth und wirft ihm vor, er habe kein Buch geschrieben, das nicht scholastische Barbarei verrathe und von Irrthümern wimmele. Der genannte Domherr und sein Bruder Konrad gehörten zu Oekol. Freunden und theilten mit ihm dieselbe Gesinnung, so wie der gelehrte Konrad Peutinger, der anfangs Luthern günstig war. Oefter fand sich Oek. in seinem Hause ein und trat mit seiner Familie in freundschaftliche Verbindung. So widmete er einer Tochter Peutinger's, um sie in ihrer Neigung zum Klosterleben zu bestärken, die Uebersetzung einer Ermahnungsrede des Gregor von Nazianz an eine Jungfrau, voll von Lobeserhebungen des ascetischen Lebens. Daneben unterhielt er den Briefwechsel mit Melanchthon, der ihm am 21. Juli 1519 weitläufig über die Disputation in Leipzig Bericht erstattete (Corpus Reform. I, 87). Daneben beschäftigte er sich mit Herausgabe noch einiger Reden des Gregor von Nazianz und anderer griechischer Lehrer.

Während des Aufenthaltes in Augsburg reifte in Oekolampad's Seele ein Gedanke, den er schon längst mit sich herumgetragen hatte (Hedio an Zwingli Mitte Mai 1520). Ohne seinen Eltern, Verwandten und Freunden ein Wort davon zu sagen, (Adelmann v. Adelmannsfeld an B. Pirkheimer 28. April 1520), trat er in das Brigittenkloster Altenmünster nahe bei Augsburg am 23. April 1520 (nach B. Pirkheimer in Erasmi epist. ed. Clerici 551 E.). Es ist schwer, diesen Schritt in Uebereinstimmung zu bringen mit Oekolampad's damals schon ziemlich geläuterten Erkenntnissen. So viel geht immerhin daraus hervor, daß sie noch nicht die gehörige Reife erreicht hatten. Doch beobachtete Oekol. einige Vorsicht; er begab sich keineswegs blindlings unter das Joch der Klosterregel. Die Mönche thaten alles Mögliche, um ihm den

*) Auch bei Löscher III. S. 935 unter dem Titel: Canonicorum indoctorum ad Joa. Eccium responsio. Luther spricht zuerst davon in einem Briefe an Spalatin, 10. Januar 1520. — Demselben meldet er 8. Febr. 1520, er halte Oekol. und Konrad v. Adelmannsfelden, Domherrn von Augsburg, für die Verfasser. Oekolampad bekannte sich als Verfasser in einem Briefe an Melanchthon. So Luther an Spalatin 27. Febr. 1520.

Eintritt zu erleichtern. Sie beantworteten bejahend seine Frage, ob er bei ihnen nach dem Worte Gottes leben könne; sie versprachen, ihm den Austritt aus dem Kloster zu gestatten, wenn er einmal im Dienste am göttlichen Wort nützlich werden könnte. Denn er sah die eigentlichen Mönchsgelübde als bindend an, so lange und sofern die Beobachtung derselben als zum Heile förderlich erkannt wird. Indessen daran dachte Oekol. nicht einmal, er suchte Muße zum Studiren und zum Gebete; in diesem Zugeständnisse liegt der Grund dieses gewichtigen Schrittes. Er wurde vom Fürstbischof von Freisingen, Bruder des pfälzischen Kurfürsten Ludwig V., und jener Prinzen, welche Oekol. in Heidelberg unterrichtet hatte, als Mönch der heil. Brigitte eingekleidet und mit Handauflegung eingesegnet. Die Freunde staunten und bedauerten ihn (Capito an Luther in Scult. Annales S. 68; an Mel. Mai 1520. Corp. Reform. I, 163. Hedio an Zw. l. c.). Oekol. fand sich bewogen, dem Erasmus Rechenschaft von seinem Entschlusse zu geben. Leider ist der Brief nicht auf uns gekommen. Erasmus in seiner Antwort aus Köln 4. Nov. 1520 sagt, er habe seinen Brief oder kleines Büchlein (libellum) noch nicht gelesen, woraus hervorgeht, daß der Brief ziemlich eingehend die Sache behandelte. Er fügt bei: litteris tuis suspicabar, tale quiddam tibi esse in animo. Es könnte auffallend scheinen, daß der Mann, der sonst so gern Freundesrath begehrte und annahm und den Freunden überhaupt so viele Macht über sich selbst gestattete, in einer so wichtigen Angelegenheit mit keinem einzigen Freunde sich besprach. Allein er sah als gewiß voraus, daß sie ihm abrathen würden.

Im Kloster sollte es ihm nicht lange wohl zu Muthe seyn. Aufgefordert durch den Domherrn Adelmann, gab er ein sehr günstiges Urtheil über Luther ab (im Jahre 1520), kurz nachdem Dr. Eck die Bannbulle gegen diesen nach Deutschland gebracht hatte. Oekol. sagte unter Anderem: „Luther steht der evangelischen Wahrheit näher als seine Gegner. Was ich von ihm gelesen habe, wird so sehr mit Unrecht verworfen, daß damit auch die heil. Schrift geschmäht wird, die Luther trefflich auslegt. Ja, das Meiste, was Luther lehrt, ist mir so gewiß, daß, wenn auch Engel Widerspruch dagegen erheben würden, sie mich von seiner Meinung nicht abwendig machen könnten.“ Dieß kühne Zeugniß der Wahrheit schickte Adelmann an Capito, der sich beeilte, dasselbe drucken zu lassen*). Eck, wüthend aufgebracht, schalt den Rath von Augsburg und Oekolampad und drohte mit seiner höchsten Entrüstung, wenn der Verbreitung der Aufsehen erregenden Schrift nicht Einhalt gethan würde. Oekolampad war etwas ungehalten über Capito, doch ließ er es ihn nicht merken. Er fürchtete besonders dadurch in ein falsches Verhältniß zu seinen Klosterbrüdern zu gerathen oder am Ende diese selbst in einige Gefahr zu bringen. Bald darauf erschienen einige kleine Schriften von ihm, ebenfalls durch die Geschäftigkeit der Freunde, die Oekol. mit dem Seinen frei schalten und walten ließ. Zwar die Rede des Joh. Damascenus über die Frage, wie viel den Verstorbenen die Werke der Lebenden nützen, erschienen in lateinischer Uebersetzung Oktober 1520, konnte nicht zu viel Aufsehen machen, da Oekolampad doch im Allgemeinen zugab, daß sie den Verstorbenen nützen; aber er machte diese Gebete und ihren Nutzen unabhängig von den päbstlichen Bullen. Weit wichtiger und eingreifender sind die Predigten. Die eine, gedruckt zu Basel bei Kratander 1521, behandelt das Thema, daß man in Maria Gott verehren müsse; darin macht er darauf aufmerksam, daß es in Folge der Einwirkung eines bösen Geistes geschehen sey, daß man heilige Namen, die Gott allein und Christo zukommen, auf die Maria übertragen habe. Er gibt zu, daß man Maria und die Heiligen als Fürbitter anrufe, aber er lehrt treffend, daß keine Fürbitter so gnädig sind, wie Christus, durch welchen sie gnädig sind. Dann dringt er darauf, daß man Christum als Fürbitter anrufe, und erklärt sich gegen das

---

*) Es erschien ohne Druckort, zuerst lateinisch. Beigefügt sind einige günstige Urtheile Anderer über Luther, besonders des Erasmus, und ein Brief aus Leipzig, ohne Unterschrift; bald darauf, in demselben Jahre, 1520, erschien eine deutsche Uebersetzung davon.

Rosenkranzbeten, wonach Gott die Gebete hergezählt werden und Maria zehnmal mehr angerufen werde, als der Vater Jesu Christi. Noch bedeutender ist die Predigt über das heilige Abendmahl, gehalten am Frohnleichnamstage, gedruckt in lateinischer Sprache zu Basel 1521, deutsch in Augsburg zu Pfingsten desselben Jahres. Oekol. hatte damals schon allerlei Zweifel in Beziehung auf die Lehre von der Wandlung durchgemacht. Er war dadurch auf fürchterliche Weise beängstigt worden. Er suchte sie zu heben durch die Autorität der Kirche, — durch das Studium der Kirchenväter, der Schrift; Alles vergebens. Seine Zweifel zu unterdrücken, predigte er die Lehre der Kirche, gegen seine bessere Ueberzeugung; und dieß vermehrte seine Anfechtungen. (Dieß theilt er mit in der späteren Schrift gegen Billican.) Ueber diese Zweifel war Oekolampad noch nicht ganz hinaus, als er dem Kloster jene Predigt hielt. Es geht jedoch mit Sicherheit daraus hervor, daß er das Dogma von der Wandlung bereits aufgegeben. Er nimmt an, daß die Substanz des Brodes und Weines unverändert bleibe, lehrt aber doch eine dem Verstande unbegreifliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, deren Genuß die Grundlage des Auferstehungsleibes bilde. Eben so nennt er ganz bestimmt das Meßopfer eine Erinnerung an das Opfer am Kreuze, und die Communion unter beiden Gestalten einen durchaus unverfänglichen Gebrauch; noch mehr, er behauptet, dieser Gebrauch komme her von der Einsetzung Christi, von den Aposteln, und sey, obwohl seit vielen Jahren nicht mehr üblich, so doch nicht verjährt. — Aber das meiste Aufsehen machte die Schrift von der Beichte, daß sie einem Christen nicht beschwerlich sey, ursprünglich lateinisch geschrieben (Luther an Mel. 1521, 13. Juli), hernach in das Deutsche übersetzt. Oekolampad, der offen gesteht, wie viel Seelenleiden er bei Anlaß der Beichte erduldet, will das Beichtwesen in seinem dermaligen Bestande nicht eigentlich umwerfen, sondern nur von Mißbräuchen reinigen, und spricht dabei Grundsätze aus, die dem katholischen Beichtwesen widersprechen. Er empfiehlt vor Allem die Beichte an Gott, sodann stellt er den Grundsatz auf, der bis auf Peter den Lombarden gegolten, daß die Sünden erstlich von Gott vergeben, vom Priester als vergeben erklärt werden. Er führt an, daß Christus die Beichte der einzelnen Sünden nicht befohlen habe; sodann erachtet er auch, es sey nicht nöthig, alle einzelnen Sünden dem Priester zu beichten; vorzüglich dringt er auf die brüderliche Beichte, wo ein christlicher Bruder vor dem anderen sein Herz ausschüttet; „ich weiß nicht", sagt er, „ob irgend ein menschlicher Trost mit diesem verglichen werden kann." — Besonders beachtenswerth ist das freimüthige Zeugniß seiner Verehrung gegen Luther; es breche jetzt das Licht der Wahrheit wieder klarer hervor; „du hast", sagt er, sich an den Leser wendend, „von unserem Theologen Luther, der rein christliche Gelehrsamkeit mit schmeichellosem Eifer verbindet, einige Büchlein über die Beichte, mit deren Hülfe du dein Gewissen erleichtern magst." — Bei diesem Anlasse bezeugte Luther seine hohe Achtung vor Oekolampad, an Spalatin, 10. Juni 1521: „ich bewundere Oekol. Geist, nicht weil er auf dasselbe Thema wie ich verfallen ist, sondern weil er so frei, so zuversichtlich, so christlich sich zeigt; Gott gebe ihm Wachsthum", und in einem anderen Briefe an Mel. 13. Juli 1521 spricht er die Ansicht aus, daß seine Schrift den Papisten großen Abbruch thun könnte.

Es stand aber zu erwarten, daß Oekol. nach solchen Aeußerungen nicht mehr lange im Kloster bleiben konnte. Ohnehin verleidete ihm dieses Leben von Tage zu Tage mehr, und er fing an, seinen Schritt zu bereuen. Da er sich über die Regel des Ordens frei erklärte, so wurde er von den gemeinsamen Gebetsübungen ausgeschlossen. Zugleich war einige Gefahr vorhanden, daß er aus dem Kloster gewaltsam entfernt und gefänglich eingezogen werden sollte; oder wurden vielleicht solche Gerüchte ausgesprengt und genährt, um ihn zur Flucht zu bewegen? Dem sey, wie ihm wolle, so weit wollten es die Klosterbrüder nicht kommen lassen. Die Freunde schickten ihm Pferde zur Flucht, die Klosterbrüder gaben ihm ein anständiges Reisegeld, und so verließ Oekol. mit Einwilligung seiner Eltern, meorum consensu (an Beatus Rhenanus 15. April 1522; s. mein Leben Oekol. II, 265) Ende Februar 1522 das Kloster.

Er wendete sich zunächst nach Heidelberg, wo er am 29. Februar eintraf und sogleich ehrenvoll aufgenommen wurde von Seiten der philosophischen Fakultät; er wurde gebeten, die Stelle eines Lehrers der griech Literatur anzunehmen, allein die Häupter der Universität wollten nichts davon wissen (s. Ullmann a. a. O.). Von anderer Seite kamen ihm auch Anerbietungen. Die bayerischen Herzöge (Principes nennt er sie in einem Briefe an B. Rhen. 15. April 1522), dieselben, denen das Gerücht den Plan zuschrieb, ihn aus dem Klostergewaltsam entfernen und gefänglich einziehen zu wollen, sie boten ihm nun eine Professur in Ingolstadt an, unter der Bedingung, daß er seiner lutherischen Ansicht entsage und vom Pabste eine Dispens erhalte, die ihm erlaube, außerhalb des Klosters zu leben. Oekolampad wollte sich dazu nicht verstehen, denn obwohl er keineswegs Lutheraner sich nennen wollte, so wußte er nicht, was er christlicherweise an Luther hätte verdammen sollen. — Schon am 15. April finden wir ihn auf der Ebernburg bei Kreuznach, dem Zufluchtsorte mehrerer reformatorisch gesinnter Männer. Er war Kaplan der Burg und erlaubte sich nun als solcher eine Neuerung, die, an sich betrachtet, von geringerer Bedeutung, doch für seineigenes Verhältniß zur Kirche und für seinen Ruf in der Kirche nicht ohne Bedeutung war. Bei Anlaß der vergrößernden Gerüchte gab er selbst dem Freunde Hedio darüber ausführlichen Bericht. Es bestand auf der Ebernburg wie anderwärts die Sitte, daß nur am Sonntage gepredigt, an den Werktagen nur Messe gelesen wurde. Oekolampad wünschte aber die Zuhörer durch tägliches Vorlesen der heil. Schrift zu erbauen, und sprach darüber mit Franz und seinen Freunden, sie meinten aber, Oekol. solle nur an Sonn- und Festtagen Messe lesen, an allen anderen Tagen Gottes Wort verkündigen. Oekol. ging nicht einmal so weit. Er begnügte sich, während der Messe das Evangelium und die Epistel des Tages deutsch zu lesen, „so daß immer das Wort Gottes und die Messe gelesen und doch nicht mehr Zeit darauf verwendet wurde". Es willigten Alle ein. Um Niemandem Aegerniß zu geben, verschob er die Sache auf den Sonntag. In einer vortrefflichen Predigt sprach er von dem Werthe des Wortes Gottes, von der gänzlichen Unstatthaftigkeit der fremden Sprache im Gottesdienste. Treffend verglich er den Gebrauch der lateinischen Sprache mit dem unverständlichen Zungenreden. In derselben Predigt gab er die Erläuterung der hauptsächlichsten Ceremonien der Messe, um die dumpfe Andacht, die sich daran knüpfte, doch einigermaßen geistig zu beleben. In dem Schreiben an Hedio, dem diese Predigt beigelegt war, spricht er sich über den Meßkanon und die Messe überhaupt aus, allerdings in sehr freier Weise. Er bekennt, daß ihm der Meßkanon in vielen Stücken mißfalle; „er ist", sagt er, „so beschaffen, wie er ist, gewiß hauptsächlich durch unsere Fehler, die wir von Gott nicht sowohl etwas zu empfangen als ihm etwas zu geben scheinen wollen". Und indem er hinzufügt, daß Christus, das Lamm Gottes, die einzige Einmal dargebrachte Hostie sey, bekennt er deutlich genug, daß er über die Messe hinausgeschritten sey, somit mit der bestehenden Kirche gebrochen habe. So bildet der Aufenthalt auf der Ebernburg den Abschluß seiner Entwickelung zum Reformator. Daß ihm übrigens unter dem etwas rohen Kriegsgesinde nicht ganz wohl zu Muthe war, wollen wir ihm gerne glauben. So finden wir ihn schon im Juli in Frankfurt*) (Nesenus an Zw. 10. Juli 1522), wo er zwanzig Homilien des Chrysostomus übersetzte, eine Arbeit, die er, auf die Ebernburg zurückgekehrt, fortsetzte. Anfangs November desselben Jahres trat er die Reise nach Basel an, wahrscheinlich vom Buchhändler Kratander und im Namen der Freunde des Evangeliums daselbst eingeladen. Daß ihm die Aussicht auf eine Professur der Theologie eröffnet worden, ist zweifelhaft; höchstens möchte etwa Kratander ihm einige Hoffnung gemacht haben. Am 16. Nov. traf Oekol. in Basel ein**).

*) Nach einem Briefe des Erasmus an Oekolampad aus dem Jahre 1518 wäre dieser schon 1518 in Frankfurt gewesen in Gesellschaft von Leuten, die dem Erasmus sehr mißfielen; daher er dem Oekolampad darüber Vorwürfe macht.

**) Oekol. schreibt am 19. Nov. 1522 an Capito, er sey nudius tertius in Basel angekommen.

Damit beginnt der zweite Abschnitt seines Lebens, der letzte, weit kürzer als der erste, aber derjenige, wo Oekol. seine reformatorische Wirksamkeit entfaltete.

Das Erste und Wichtigste, was hier in Betracht kommt, ist Oekolampad's Wirksamkeit in der Stadt Basel. Unter allen Städten der Schweiz war Basel damals unstreitig die geistig bedeutendste; hier war am meisten Licht verbreitet; die Universität, 1460 gestiftet, die einzige in der Schweiz, war schon zu Ansehen gekommen; in Basel waren die bedeutendsten Buchdrucker. Hier glänzte Erasmus inmitten eines Kreises von gebildeten, gelehrten Männern; zu diesen gehörte auch der Bischof Chr. v. Uttenheim, ein großer Verehrer des Erasmus, der anfangs auch Luthern seine Zustimmung nicht versagte. Dieß Alles beweist aber, daß nirgends in der Schweiz die Sache der katholischen Kirche so gut, so bedeutend vertreten war; denn auch die Universität war eine Pflanzstätte und Beschützerin des alten Kirchenwesens und Kirchenglaubens. Die Reformation wurzelte zunächst in einem Theile der Bürgerschaft und in einigen evangelisch gesinnten Predigern, die schon vor Oekolampad's Ankunft den Boden vorbereitet hatten. Es war von großer Wichtigkeit, daß ein Mann wie Oekol. in Basel auftrat, der im Stande war, auf der Kanzel und auf dem Katheder den Kampf zu führen. Oekolampad hatte jetzt auch den gehörigen Muth dazu *). Zunächst aber versah er Vikardienste bei dem kranken Pfarrer zu St. Martin, doch ohne die Sakramente zu verwalten und ohne Besoldung; die bescheidenen Ausgaben bestritt er aus dem Ertrage von Arbeiten für Kratander, in dessen Hause er eine Zeit lang wohnte. Noch vor Abschluß des Jahres schrieb er an Zwingli und knüpfte mit ihm das Freundschaftsband, das mit den Jahren immer inniger wurde und auf ihn so vielfach bestimmend eingewirkt hat **). Bald ward ihm eine Lehrthätigkeit an der Universität zu Theil. Der Rath ernannte ihn im Frühjahr 1523 zum Lektor der heil. Schrift; von der Universität wurde er aber nicht als solcher anerkannt. So entstand bei diesem Anlasse ein neuer Conflikt zwischen Regierung und Hochschule, nicht der erste, aber der bis dahin bedeutendste. Oekolampad nahm den Propheten Jesajas vor und erklärte ihn bis in den Sommer des J. 1524. An die Erklärung knüpfte er allerlei Anwendungen auf die herrschenden Gebrechen in allen Zweigen des kirchlichen Lebens. Diese Vorlesungen erregten großes Aufsehen; sie wurden von mehreren Geistlichen, von vielen Bürgern besucht, so daß der Bischof sich bewogen fand, den Besuch derselben zu verbieten. Dem Erasmus mißfielen sie sehr, und von dieser Zeit an erkaltete die Freundschaft beider Männer, die mehr und mehr verschiedene Wege gingen. Luther, der davon hörte, schrieb deßhalb an Oekolampad (23. Juni 1523) und sprach sich auch über Erasmus aus, um dessen Mißfallen Oekol. sich nicht kümmern möge. Als Erasmus davon etwas vernahm, vergrößerte sich der Riß zwischen ihm und dem bis dahin ihm so innig ergebenen Oekolampad. Dieser ging unmittelbar darauf einen Schritt weiter. Veranlaßt durch die Schmähreden der katholischen Gegner gegen die evangelischen Prediger schlug er Thesen zu einer Disputation an auf den 30. August 1523, einen Sonntag. Die Universität protestirte dagegen: Rektor und Regenten der hohen Schule zu Basel hätten vernommen, wie Einer, genannt Oekolampad, so sich selbst als einen ordentlichen Leser h. Schrift an gemeldeter Hohen Schule nennen dürfe, etliche Schlußreden angekündigt u. s. w., und verboten allen ihren Angehörigen, an der Disputation Theil zu nehmen. Sie fand aber dennoch Statt am genannten Tage, in deutscher Sprache, vor vielen Zuhörern; am folgenden Tage disputirte Oekol. wiederum mit eben so schönem Erfolge, so daß Erasmus nach Zürich schrieb: „Oekolampad hat bei uns die Oberhand." Zu Anfang des J. 1524 wurde ein neuer Einbruch in die Rechte der Universität und in die alte Ordnung der Kirche

*) Im Anfange des Jahres 1523 schrieb er an Hedio: er danke Gott, qui a pristina pusillanimitate me liberavit.

**) Oekol. sah wahrscheinlich Zwingli nur Einmal, das einzige Mal, da er in Zürich war. Brief Oekol. an Bucer aus Zürich, 3. Sept. 1530. An denselben 25. Oktober 1530: quum Tiguri essemus.

gemacht. Stephan Stör, Pfarrer in Liestall, der bis dahin, wie so viele Andere, im Conkubinat gelebt, und darüber große Unruhe des Gewissens erlitten, war in den Stand der Ehe getreten und hatte seine Ehe öffentlich in seiner Kirche einsegnen lassen. Er erklärte den Wunsch, bei seiner Gemeinde zu verbleiben und die Rechtmäßigkeit der Aufhebung des Cölibats der Geistlichen aus der Schrift zu beweisen; hierin wurde er von seiner Gemeinde, die an ihm hing, unterstützt. Zwei Mitglieder des Stadtrathes von Liestall trugen die Sache der Regierung in Basel vor, die einwilligte. Ungeachtet des Widerstrebens der Universität kam die Disputation am 16. Febr. 1524 zu Stande und wurde in deutscher Sprache gehalten. Sie gab den Stimmführern der Reformation Anlaß, ihre Ueberzeugung kund zu geben. Oekolampad, aufgefordert von Stör, nahm zuerst das Wort, verwies auf seine Predigten über diesen Gegenstand, sprach übrigens die Meinung aus, es wäre besser, wenn alle Geistlichen im Cölibat lebten, um sich besser ihrem Berufe widmen zu können, aber führte den Rath des Paulus an, daß, wo einer sich nicht enthalten könne, so solle er heirathen, und erklärte sich einverstanden mit Stör's Thesen. Andere Redner traten schärfer auf; Stör durfte in seiner Gemeinde verbleiben. Willkommener wohl war es dem Oekolampad, mit Farel, der um dieselbe Zeit aus Meaux flüchtig nach Basel gekommen, in Verbindung zu treten. Er gab das Zeichen zu neuen Reibungen zwischen Regierung und Universität. Die Disputation, die er angekündigt, wurde von der Universität verboten, von der Regierung durchgesetzt durch ein Mandat vom 27. Febr. 1524. Sie fand Statt vor vielen Zuhörern Ende Februar 1524. Oekol. übersetzte, was Farel lateinisch vortrug, was aber wegen seiner französ. Betonung undeutlich war, in's Deutsche. Die Disputation flößte den Anhängern der Reformation Muth ein. Farel benahm sich aber bald etwas zu keck und verfeindete sich mit Erasmus, nannte ihn einen Bileam und eine Wetterfahne; es kam dahin, daß der Rath, auf den dieser nicht ohne Einfluß war, Farel zu Pfingsten aus der Stadt verwies. Oekolampad blieb mit ihm in Verbindung und ertheilte ihm den Rath, die Heftigkeit seines Temperamentes zu mäßigen. Farel nahm alle Ermahnungen gut auf, blieb aber derselbe wie zuvor. Unterdessen setzte Oekolampad seine reformatorische Wirksamkeit auch auf der Kanzel fort. So wie er auf dem Katheder, nachdem er Jesajas zu Ende erklärt, andere Bücher vornahm, so machte er es sich auch zum Grundsatz, auf der Kanzel ganze Bücher in serie praktisch zu erläutern. Das bedeutendste Denkmal dieser Art sind seine Predigten über den 1. Brief Johannis, gegen Weihnachten 1523 angefangen, im Jahre 1524 in lateinischer Sprache herausgegeben, 1525 zum zweiten Male. Oekol. benutzt die Erklärung, die er gibt, um von allen Seiten der katholischen Verfinsterung das Licht der evangelischen Wahrheit entgegenzustellen. Er verfährt nirgends bloß negativ und polemisch; überall setzt er dem Irrthume die Wahrheit entgegen. Den Aufreizungen der katholischen Prediger setzte der Rath durch ein Mandat Schranken zu Anfang des J. 1524. Wichtiger war es aber, daß Oek. im Febr. 1525 zum ordentl. Pfarrer zu St. Martin bestellt wurde, und daß der Rath die Bedingung einging, er dürfe Aenderungen, gemäß dem göttlichen Worte, vornehmen; nur mußte davon zuvor dem Rathe Anzeige gemacht und sein Gutachten eingeholt werden. So schritt die Reformation vorwärts. Doch von einem Siege derselben war keine Rede. Der Rath forderte von Erasmus ein Gutachten über die obschwebenden Neuerungen; dieser äußerte sich, wie man es von ihm erwarten konnte, zurückhaltend, ermahnte zur Mäßigung u. s. w. Der damals ausbrechende Sakramentsstreit verschlimmerte Oekolampad's Lage. Karlstadt's Schriften wurden vom Rathe verboten; Oekolampad, der auf vielfältige Aufforderung hin in dieser wichtigen Sache auch sein Wort abgegeben hatte (August 1525), beschwor einen Sturm gegen sich zunächst in Basel selbst. Der Rath setzte im Oktober 1525 eine Commission nieder, die über das Buch ein Urtheil abgeben sollte. Jedes Mitglied gab sein besonderes Gutachten ab, und jedes fiel ungünstig aus, selbst das des Erasmus. Darauf wurden die Exemplare dieser Schrift in Basel confiszirt und der fernere Verkauf derselben verboten, und dem Buchhändler Kratander bald darauf

das Verbot gegeben, irgend etwas von Oek. zu drucken (Oekol. an Zw. 9. Febr. 1526). Auch die damals sich regenden Wiedertäufer erschwerten Oekol. Stellung. Er suchte auf alle Weise seine Sache von der ihrigen zu trennen, aber bei vielen Schwankenden warf die Wiedertäuferei auf die Reformation, namentlich auch auf Oekolampad, ein schlimmes Licht. Es hieß, er könnte wohl eines schönen Morgens seinen Abschied aus Basel erhalten. Schon boten ihm mehrere Freunde eine Zufluchtsstätte an. Doch mit der Gefahr wuchs sein Muth. Gerade in diesem Zeitpunkte, im November 1525, feierte er das erste reformirte Abendmahl, indem er eine eigens dazu verfaßte Liturgie zu Grunde legte. Neue Verlegenheit erwuchs ihm aus der auf den Mai 1526 angekündigten Disputation zu Baden, wo die große Streitfrage der Zeit auf eidgenössische Weise entschieden werden sollte. Es wurde dem Oekol. schwer, vom Rathe nur eine Aufforderung zur Theilnahme zu erhalten. Oekolampad, so wenig er sonst geeignet war, in dergleichen Auftritten zu glänzen, trug doch in etlichen Punkten über Eck den Sieg davon, in sofern er diesen zu Geständnissen zwang, worin sich die Unhaltbarkeit seiner Thesen jedem Unbefangenen aufdrängen mußte. Aber freilich wurde er äußerlich überwunden. Die Schiedsrichter des Gespräches, lauter streng katholische Männer, entschieden zu Gunsten der alten Kirche; Zwingli und alle seine Anhänger wurden als Ketzer erklärt und strenge Maßregeln gegen die Reformation beschlossen (s. d. Artikel „Baden. Religionsgespräch“ und „Eck“).

Doch die Bewegung, so wie in der Schweiz überhaupt, so auch insbesondere in Basel, war schon zu weit vorgerückt, als daß sie durch solche Maßregeln hätte unterdrückt werden können. Waren doch schon die Klöster geöffnet worden; bald darauf verbot der Rath einige überflüssige Festtage, während Oekol. und seine gleichgesinnten Collegen immerfort mit Wort und That, mit Schrift und Rede die Reformation befestigten. Auch die vermittelnde und halb durchgeführte Maßregel, die der Rath am 16. Mai 1527 ergriff, konnte nicht anders als der Reformation zum Vortheile gereichen. Er forderte am 20. Mai 1527 die beiderseitigen Prediger vor sich auf das Rathhaus und befahl ihnen, binnen Monatsfrist Schriften über die Messe einzureichen (Oek. an Zw. 21. Mai 1527). Damit durchbrach er auf's Neue die hierarchische Ordnung der Kirche und erschreckte die katholische Partei in der Stadt. Die Schrift der katholischen Prediger, verfaßt von Augustin Marius, Weihbischof und Prediger am Münster, war, auch aus katholischem Gesichtspunkte betrachtet, schwach. Die evangelische Schrift, von Oekolampad verfertigt, ist ein Muster einer geordneten, klaren, eindringenden und gelehrten Darstellung. Der Rath wagte es nicht, eine Entscheidung zu geben', aber die beiderseitigen Schriften wurden gedruckt, und die Oekolampad's konnte nicht anders als viele Begriffe aufklären. So standen die Sachen, als die Regierung des mächtigsten Cantons der Schweiz, Bern, die ernstesten Maßregeln ergriff, um die Reformation in ihren Gebieten einzuführen. Voraus ging das Religionsgespräch, Januar 1528, wo Zwingli und Oekol. die Hauptredner waren, und während dessen Oekol. in der Stadt die Kanzel bestieg, um über die Liebe Gottes zu predigen. Unmittelbar nach Abhaltung des Gespräches wurde die Reformation im ganzen Canton eingeführt. Dieses Beispiel blieb nicht ohne Frucht. Die Anhänger der Reformation in Basel wurden kühner; es kam der Anfang eines Bildersturmes zu Ostern 1528; die Thäter wurden eingezogen und auf drohendes Bitten ihrer Genossen wieder befreit, und gleich darauf in einigen Kirchen die Bilder völlig beseitigt, während sie in anderen sollten stehen bleiben. Immer mehr theilte sich die Stadt in zwei Lager; es war ein unheimlicher Zustand, der auf die Länge nicht dauern konnte und mit der Niederlage des einen oder des anderen Theiles enden mußte. Oek. that das Seinige, um demselben ein Ende zu machen. Er trieb (Dez. 1528) die evangel. Bürger an, dem Rathe eine Bittschrift zur Aufhebung der zwiespaltigen Predigten einzureichen. Er sah voraus, daß in Folge davon Unruhen entstehen könnten, und bat Zwingli, eidgenössische Vermittelung bereit zu halten, um Blutvergießen zu verhüten und die Bürger von unbescheidenen Forderungen abzuhalten. Es geschah, wie Oekolampad

gesagt. Die Bittschrift wurde eingereicht; bei der daraus entstandenen Unruhe erschienen die eidgenössischen Vermittler. Zuletzt kam ein Vergleich zu Stande, laut welchem das Schicksal der Messe durch eine öffentliche Disputation entschieden werden sollte, aber erst 14 Tage nach Pfingsten 1529 — bis zu jenem Zeitpunkte sollte nur in drei Kirchen der Stadt täglich eine Messe gelesen werden. Ungern willigten die katholischen Vermittler in diesen Vergleich; sie dachten aber: Zeit gewonnen, Alles gewonnen. Allein auch die evangelischen Bürger wollten anfangs sich mit jenem Vergleiche nicht zufrieden geben. Oekolampad trug durch sein kräftiges Auftreten Vieles dazu bei, daß der Vergleich zu Stande kam. So hing der Katholizismus in der Stadt nur noch an einem dünnen Lebensfaden. Als die katholische Partei unkluger Weise den Vergleich verletzte, als der regierende Amtsbürgermeister Meltinger bekannte, daß er an der Verletzung schuld sey, da beschlossen die evangel. Bürger, auf eine Säuberung des Rathes von den kathol. Mitgliedern desselben hinzuwirken. In großer Zahl versammelt (8. Febr. 1529), baten sie nicht, sondern sie verlangten, daß alle Gegner der Reformation aus dem Rathe austreten sollten, und daß hinfort der Rath nicht mehr sich selber ergänzen, sondern durch den großen Rath gewählt werden sollte. — Da der Rath mit der Antwort zögerte, blieben die Bürger unter den Waffen versammelt und schickten Patrouillen durch die Stadt, um für die Sicherheit derselben zu sorgen; denn die Katholischen drohten immer mit den Oesterreichern. Eine solche Patrouille zerbrach im Münster einige Bilder; anwesende Priester erhoben ein Geschrei, es geschah ein Auflauf, die Patrouille erhielt eine Verstärkung von dreihundert Mann. Diese räumten nun in allen Kirchen mit den Abzeichen des Katholizismus. Der Rath wurde so zu sagen gefangen gehalten, bis er in die Forderungen der Bürger eingewilligt hatte; dieß geschah am 9. Februar 1529. Oekolampad berichtete diese Vorgänge an Capito am 13. Februar und fügte bei: „die Gegner betrachten mich als Anstifter aller dieser Bewegungen.“

Er verhehlte sich keinen Augenblick, daß jetzt erst die Sorgen und Mühen recht angehen würden. Er erkannte die Gefahr, die einerseits von den Uebergriffen der Regierung, andererseits vom Volke der Kirche drohte. Ihm wurde sogleich die Vorsteherschaft, das Antistitium über die gesammte reformirte Geistlichkeit von Stadt und Land und die oberste Pfarrstelle am Münster übertragen. Als solcher hatte er den wesentlichsten Antheil an der Reformationsordnung, die der Rath am 1. April 1529 bekannt machte. Sie ordnete auf sehr zweckmäßige Weise die kirchlichen Verhältnisse, und sorgte hauptsächlich auch für die Schulen und für die öffentliche Sittlichkeit. — Sogleich wurde nun Hand angelegt zur Restauration der Universität, wovon die allermeisten Mitglieder geflohen waren. Simon Grynäus (s. d. Art.), Sebastian Münster (s. d. A.) wurden noch im Jahre 1529 nach Basel berufen; um dieselbe Zeit eröffneten einige Professoren der alten Universität auf's Neue ihre Vorlesungen; Oekolampad selbst nahm seine seit 1529 unterbrochenen Vorlesungen kaum vor dem Sommer 1531 wieder auf (Oek. an Bucer, 5. Aug. 1531), und auch dann gab es Unterbrechungen. Für die niederen Schulen wurde um diese Zeit auf sehr verständige Weise gesorgt. So wurde der Vorwurf der kathol. Gegner widerlegt, daß die Reformation dem Aufblühen der Wissenschaften hinderlich sey; im Gegentheile, erst seit der Reformation ist die Universität Basel recht aufgeblüht.

Es waren schon längst innere Feinde der Reformation in Stadt und Land aufgetreten, die Wiedertäufer, die noch immer ihr Wesen trieben, denn sie waren durch die geschehene Reformation keineswegs zufrieden gestellt, und die gegen sie ergriffenen, zum Theil sehr harten Maßregeln hatten diesen Geist nicht zu bannen vermocht. Oekolampad kam anfangs in mißliche Lage, da einige Wortführer dieser Leute sich ihm nahten und er arglos mit ihnen umging und sich unterhielt, so mit Denk (vergl. darüber Studien und Kritiken. 1851. 1stes Heft) und Th. Münzer. Mit Unrecht hieß es, Denk habe das Gift seiner Lehre aus Oekol. Mittheilungen geschöpft (Oek. an Pirkheimer, in zwei Briefen aus dem Jahre 1525. April. S. Mein Leben Oekol. II, 272. 273.), wegen seiner unschuldigen Aeußerungen gegen Thomas Münzer wurde er von Pirkheimer Spieß-

geselle desselben gescholten*). — Doch abgesehen von diesen Beschuldigungen, die schon längst das verdiente Urtheil empfangen haben, so waren in Oekolampad Anklänge an die Lehre vom inneren Worte, die er aber aus Augustin geschöpft hatte und die ihn ebenso wenig wie den Bischof von Hippo zur Verachtung des geschriebenen Wortes Gottes verleiteten. Was insbesondere die Kindertaufe betrifft, so hielt er anfangs die Ansicht fest, daß durch sie die Erbsünde getilgt und daß der Glaube der Eltern den Kindern angerechnet werde. Vergebens suchte er damals C. Hubmeyer in Waldshut, der die Kindertaufe aufgehoben, zur Mäßigung zurückzuführen; er gestand ihm zu, daß in der Schrift die Kindertaufe nicht ausdrücklich geboten, aber auch nicht verboten sey**). Unterdessen nahm die Bewegung zu und wurde besonders auch Oekol. wie Zwingli, Farel u. A. von den Wiedertäufern beschuldigt, daß er im Grunde ihnen zustimme und es nur nicht öffentlich zu bekennen wage. Daher hielt er mit etlichen gleichgesinnten Collegen im Laufe des Monats August 1525 ein Gespräch mit einigen Wiedertäufern, nicht in der Kirche, noch im Rathhause, sondern in der Pfarrwohnung zu St. Martin. Es läßt sich nicht läugnen, daß Oekol. hierbei zu weit ging, indem er die Ansicht aufstellte, daß die Taufe des Kindes eigentlich um des Nächsten willen geschehe; so begreift man, wie die Wiedertäufer von ihm aussagten, er halte die Kindertaufe nicht für eine wahre Taufe. Zwei Jahre darauf, am 10. Juni 1527, hielt er wieder ein Gespräch mit ihnen in der Martinskirche, das ebenso wenig positive Resultate hatte, wie das frühere. Er schrieb auch Verschiedenes gegen sie, mußte aber doch erleben, daß dessen ungeachtet und trotz der Repressivmaßregeln der Regierung die Wiedertäufer auf dem Lande sich ausbreiteten und auch in der Stadt es mitunter unruhige Auftritte gab. Das letzte Gespräch hatte er mit ihnen im Rathhause, nach geschehener Reformation; im J. 1531 hielt er eine Kirchenvisitation, wobei es im Dorfe Läuffelfingen während der Predigt Unruhe gab; die Unruhestifter wurden bestraft.

Die eine Klage der Wiedertäufer gegen die Kirche der Reformation bestand darin, daß sie keine Kirchenzucht habe. Oekolampad fühlte das Gewicht dieses Vorwurfs; und so wie er schon vordem den Mangel an Kirchenzucht bedauerte und sie aus andern Gründen hergestellt zu sehen wünschte, so trat er jetzt, sehr energisch dafür auf. Der Artikel der Reformationsordnung, welcher die Handhabung der Kirchenzucht ausschließlich den Geistlichen übertrug, hatte unter dem Volke Unzufriedenheit erregt, welches davon Erneuerung einer Priesterherrschaft befürchtete. Oekolampad beschloß daher mit seinen Collegen, auf eine Modifikation dieser Verordnung anzutragen. Nachdem sie der Regierung darüber einige Eröffnungen gemacht hatten, erhielten sie den Befehl, ihre Meinung und Wünsche vor dem versammelten Rathe selbst vorzutragen. Oekolampad führte im Namen seiner Collegen das Wort***), sprach von der Nothwendigkeit der Kirchenzucht zum rechten Bestand der Kirche und schlug vor, ein Collegium von zwölf Männern zu bilden, welches überhaupt die kirchlichen Angelegenheiten leiten sollte†), bestehend aus den vier Hauptpfarrern der Stadt, vier Mitgliedern des Rathes und vier achtbaren Männern aus der Gemeinde. Oekolampad knüpfte daran einige Andeutungen über das von diesem Collegium in Betreff der Kirchenzucht zu beobachtende Verfahren. Indeß Oekolampad vergeblich daran arbeitete, auch andere Stände der Eidgenossenschaft für solche Maßregeln zu gewinnen, beschloß eine Synode im Dezember 1530, die Bitte um Einrichtung des

*) Ebenso gereichte es ihm nicht zum Vortheil, daß er mit Hetzer sich einließ (s. d. Art.).

**) Daher, wenn Oek. in demselben Briefe sagt: placet supra modum ritus, quem servas in ecclesia. Utinam arrideret omnibus, so kann sich das nicht auf das beziehen, was ihm Hubmeyer bezüglich der Aufschiebung der Taufe der neugeborenen Kinder gemeldet hatte; freilich weiß man nicht recht, auf was es sich denn eigentlich bezieht.

***) Oratio habita vernaculo sermone coram senatu Basileensi anno 1530 de reducenda excommunicatione apostolica, Joa. Oecolampadii.

†) Consultum itaque nobis videtur, ut quoties de rebus ecclesiasticis aliquid communiter decernendum, adsint parochis aliquod etc.

Bannes nach den genannten Vorschlägen vor den Rath zu bringen. Dieser fürchtete durch Aufstellung einer kirchlichen Centralbehörde zu viel von seinem geistlichen Einflusse einzubüßen. Er bewilligte die Einrichtung des sogenannten Bannes in jeder Gemeinde, bestehend aus den Geistlichen der Gemeinde, denen zwei Mitglieder des Rathes und ein Mitglied der Gemeinde beigegeben werden sollten. Der zum dritten Mal vom Banne vergebens Gewarnte solle excommunizirt, und wenn er, ohne sich zu bessern, einen Monat im Banne bleibe, nach Gestalt der Sachen hart bestraft werden. Auf ähnliche Weise wurden um dieselbe Zeit die Kirchenbänne auf der Landschaft eingerichtet. Es läßt sich denken, daß die Handhabung der Kirchenzucht allerlei Unzufriedenheit erzeugte, besonders da die Namen der Excommunizirten an den Kirchthüren angeschlagen wurden. Auf Oek. Betrieb wurde dieser Gebrauch im J. 1531 abgeschafft. Doch die Kirchenbänne wurden deßwegen nicht aufgehoben; nur sollen nach einer Verordnung vom 9. Juli 1531 die dreimal vergebens Gewarnten nicht mehr sogleich excommunizirt, sondern zunächst vor beide Räthe gestellt werden, die, nach noch späteren Verordnungen, den Bannbrüdern befahlen, den Hartnäckigen zu excommuniziren. — Mit der Kirchenzucht in Verbindung standen die Maßregeln gegen diejenigen, welche sich standhaft weigerten, an dem reform. Abendmahle Theil zu nehmen, an deren Spitze der sehr geachtet Bonifazius Amerbach stand, derselbe, der 1525 dem Rathe ein ungünstiges Gutachten über Oeko. erste Schrift im Abendmahlsstreite eingereicht hatte. Am Ende verordnete der Rath, daß nicht vor den Kirchenbann citirt werden dürften diejenigen, welche sich bei den Bannbrüdern entschuldigten, daß das Nichterscheinen bei dem Abendmahl nicht aus Verachtung des Kirchenbannes oder der Obrigkeit geschehen sey. Zuletzt ging Amerbach zum Abendmahle. Diese unerquicklichen Verhandlungen waren veranlaßt durch katholische Tendenzen in der Bürgerschaft und selbst bei einigen Rathsgliedern; wie wenig man damals Religionsfreiheit kannte, wie gefährlich es war, katholischen Tendenzen ohne Weiteres Raum zu gewähren, liegt am Tage. In Oekolampad's Benehmen gegen den unglücklichen, verblendeten Servede ist hingegen durchaus nichts Tadelnswerthes zu finden. (S. mein Leben Oekol. II, 217.) Die Synoden wollte der Rath nur gelten lassen als Mittel der Handhabung der Kirchenzucht unter den Geistlichen; in diesem Sinne war der Artikel der Reformationsordnung abgefaßt, welche jährlich die Abhaltung von zwei Synoden feststellte. Bis zum Tode Oekolampad's wird von dreien gemeldet; die letzte vom 26. Sept. 1531 war die bedeutendste. Oekolampad hielt die Eröffnungsrede und legte ein Glaubensbekenntniß ab, welches von Mykonius bei Abfassung der basler Confession (s. d. Art.) benutzt wurde. Oekolampad versuchte vergebens den Wirkungskreis der Synoden zu erweitern. — Allen diesen Bestrebungen lagen bestimmte Begriffe von der Kirche zu Grunde. Oekolampad unterschied sich dadurch von seinem Freunde Zwingli, daß er nicht die ganze Kirchengewalt in die Hände der weltlichen Regierung gelegt wissen wollte. Er trennte beide Sphären, die des Staates, die der Kirche, und war eifrig bemüht, dieser eine eigene Repräsentation zu verschaffen und ihre Wirksamkeit zu erweitern. Er hielt fest den Begriff der Kirche, der Braut Christi, des Leibes des Herrn, die daher nicht als bloßes Departement des Staates behandelt werden dürfe. Wer sie nicht liebt, liebt auch Christum nicht (s. die Rede an die Synode im Sept. 1531). Daher hielt er, trotz aller geschehenen Zertrennungen, den Begriff der von den Aposteln her sich durch alle Zeiten hindurchziehenden Kirche fest*).

Um so schmerzlicher war für ihn der Abendmahlsstreit, der diejenigen zertrennte, welche diese katholische Kirche nach Gottes Wort zu reinigen unternahmen. Es ist übrigens nicht zu läugnen, daß Oekolampad in dieser Sache eine Ansicht vertrat, die mit dem heilsökonomischen Zwecke der Einsetzung des heiligen Abendmahls sich nicht wohl

*) Davon spricht er auch in der Dedication seines im Jahre 1530 erschienenen Commentars zum Propheten Daniel, welche Dedication an die katholische Kirche gerichtet ist: Ecclesiae Christi catholicae matri observandissimae Joa. Oecolampadius filius addictissimus in Christo.

verträgt; aber ebenso wenig darf verschwiegen werden, daß er die bessere Ansicht nicht nur auch kannte und vertrat, sondern ihr auch in der Ordnung des Gottesdienstes Raum verschaffte. Nachdem Karlstadt den Streit angeregt, schrieb er auf vielfältige Aufforderung hin seine erste Schrift, die bereits angeführte: de genuina verborum Domini: hoc est corpus meum, juxta vetustissimos authores expositione liber. Es werden darin treffend die Argumente für die buchstäbliche Erklärung widerlegt, und der Tropus in das Wort corpus gelegt, was die einzig passende tropische Erklärung ist; denn das Wort est, worin Zwingli den Tropus sucht, existirte ja gar nicht in den aramäischen Worten des Herrn. Indem nun Oekolampad beflissen ist, alles Katholische zu entfernen, versteigt er sich zu der Behauptung, daß die Gläubigen weniger um ihrer selbst, als um des Nächsten willen das Abendmahl genießen, so daß das Abendmahl nach dieser übrigens unvollziehbaren Vorstellung zu einem erbaulichen Exempel nicht für den Genießenden, sondern für die Andern wird. Diese Vorstellung, die Oekolampad von Zwingli aufgenommen und mit mehr Schein der Wahrheit bereits, wie wir sahen, auf die Taufe angewendet hatte, hing zusammen mit einer mystisch-spiritualistischen Richtung, welche aber doch nicht ganz durchgeführt ist; das Bewußtseyn der heilsökonomischen Bedeutung des Abendmahles kann er nicht verläugnen; daher er am Schlusse sagt, daß Gott durch die Sakramente beinahe alles das bewirke, was er sonst durch das bloße Wort bewirke. Daher sorgte er dafür, daß in Basel das heilige Abendmahl weit öfter ausgetheilt wurde, als in allen andern reformirten Kirchen, nämlich an jedem Sonntag abwechselnd in den vier Pfarrkirchen; daher auch die Krankencommunion in Basel von Anfang an beibehalten wurde. Daher Oekolampad's Eingehen in die Bucerischen Unionsversuche, wobei er den Satz festhielt, daß Christi Leib und Blut geistig empfangen und genossen werde. Wenn auch zugegeben werden muß, daß diese bessere Seite der Anschauung vom Abendmahle in dem Streit mit Luther nicht mit gehöriger Stärke hervortrat, so war sie doch für Oekolampad, sowie auch für Zwingli, da. Und es zeigt sich die beachtenswerthe Erscheinung, daß, während die schweizerischen Theologen sich insofern, doch ohne den Tropus aufzugeben, der lutherischen Anschauung näherten, Luther auch, ohne den Satz von der leiblichen Gegenwart fahren zu lassen, sich der reformirten Anschauung anschloß; es gibt in der That kaum einen schärfern Ausdruck für die reformirte Fassung, als wenn Luther im großen Katechismus (Müller, die symbol. Bücher der evangel.-lutherischen Kirche S. 504) sagt: „Wer nu ihm solch's (nämlich die Worte der Einsetzung) läßet gesagt seyn und gläubt, daß es wahr sey, der hat es; wer aber nicht gläubt, der hat nichts, als der's ihm läßet umsonst förtragen. Der Schatz ist wohl aufgethan und Jedermann für die Thür, ja auf den Tisch gelegt; es gehört aber dazu, daß du dich auch sein annimmst und gewißlich dafür haltest, wie dir die Worte geben". Weil die Streitenden gegenüber den katholischen Irrthümern gleicherweise das Momentdes Glaubens festhielten, konnten sie nicht umhin, in gewissen wesentlichen Punkten zusammenzutreffen.

In der gen. ersten Schrift über das Abendmahl zeigt sich, was den positiven Theil desselben betrifft, offenbar noch ein Schwanken der Ansicht, bei dem Oekol. sich unmöglich genügen lassen konnte. Obwohl er nun sogar in seinem Katechismus jenem ystisch-spiritualistische Tendenz ausspricht, so hielt er sie doch in seinen anderen Streitschriften nicht fest.

Auf das schwäbische Syngramma, von Brenz verfaßt, am 21. Oktober 1525 von 14 schwäbischen Theologen unterschrieben, antwortete er in dem Antisyngramma, am 21. November desselben Jahres vollendet, aber erst im folgenden Jahre gedruckt, worin Oekolampad etwas unvorsichtige Aeußerungen über das innere Wort vortrug, die aber ihn keineswegs zur Verachtung des geschriebenen Gotteswortes verleiteten, so wenig wie Augustin, aus dessen Schrift de magistro sie geschöpft sind. Sodann richtete er eine Schrift gegen Th. Billican, Prediger in Nördlingen*) und zwei Schriften gegen Pirk-

*) Oekolampad an Zwingli 4. Febr. 1526 über ihn: videtur nonnihil accedere ad nostram sententiam, mavult tamen allegoriam admittere quam partium metaphoram.

heimer, der ihn auf die unwürdigste Weise angegriffen hatte. Gegen Luther, der die Vorrede zu dem schwäbischen Syngramma geschrieben, schrieb er eine „billige Antwort auf Dr. M. Luther's Bericht des Sakraments halben“. Die Gegenschrift Luther's: „daß die Worte 2c.“ beantwortete Oekolampad mit der Schrift: „daß der Mißverstand Dr. M. Luther's auf die ewig beständigen Worte u. s. w., die andere billige Antwort Joh. Oekolampad's“ 1527. Auf Luther's erstes Bekenntniß vom Abendmahle 1528 ließ Oekol. schon im Sommer desselben Jahres die Antwort folgen. In der andern billigen Antwort stellt er der lutherischen Ubiquität des Leibes Christi die Gegenwart und Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche entgegen, wodurch Christus die Kirche regiere. Er widerlegt Luther's Behauptung, daß Christi geistige Wirksamkeit überall von seiner leiblichen Gegenwart begleitet sey. In der Schrift gegen das Bekenntniß Luther's vom Abendmahle bemerkt er treffend, daß Luther die buchstäbliche Erklärung nicht festhalte, indem er ohne uneigentliche Ausdrucksweise (Synekdoche) sich nicht aus der Sache ziehen könne. Daß Oek. in dieser ganzen Sache eine viel würdigere Haltung bewiesen, als Luther, ist bekannt. So zeigte er sich auch als Theilnehmer am Religionsgespräche zu Marburg (Oktober 1529) (s. d. Art. und die Schrift von Schmitt, 1840, über dieses Religionsgespräch S. 116 ff.). Er betheiligte sich ferner an den Bucerischen Unionsversuchen; sie scheiterten damals an Luther's und Zwingli's und der Berner Widerstande, welche Oekol. vergebens für Bucer's vermittelnde Formeln zu gewinnen suchte*). Er faßte damals seine Lehrweise so zusammen, daß unsere Seelen mit Christi Fleisch und Blut genährt werden, daß Christus den Seinen im Abendmahle gegenwärtig sey, aber freilich nicht auf eine von seiner sonstigen Gegenwart in der Kirche wesentlich verschiedene Weise**). Um dieselbe Zeit wurde Oekolampad's Hülfe in Anspruch genommen, um die Reformation in einigen süddeutschen Städten, besonders in Ulm und den angrenzenden Landschaften, zu befestigen; er war deßhalb vom 11. Mai bis 14. Juli 1531 von Basel abwesend, allein später wurde der lutherische Reformationstypus daselbst allein herrschend (seit 1556), nur im Cultus blieb die reformirte Einfachheit.

Die wichtigste auswärtige Angelegenheit, wofür Oekolampad außer den genannten in Anspruch genommen wurde, betraf die Waldenser. (Siehe seine Verhandlungen mit G. Morel im J. 1530 in meiner Schrift: die romanischen Waldenser. 4. Buch. 1stes Kapitel.) Oekol. hat wesentlich dazu beigetragen, daß die Waldenser ihre katholische Außenseite damals aufgaben und mit der alten Kirche vollends brachen. Es war ein Sieg des reformatorischen Geistes, der freilich neue Kämpfe hervorrief, viel Elend und Blutvergießen nach sich zog, aber doch am Ende die Existenz jenes muthigen Völkleins sicherte; denn, nachdem die Bewegung in der lateinischen Christenheit eine so entschiedene Richtung auf Lostrennung von Rom eingeschlagen, war an ein Festhalten der alten Accommodation nicht mehr zu denken. Oekol. wurde auch durch die Vermittelung von Prof. Grynäus, der in England gewesen, um seine Meinung über des Königs Ehescheidung befragt; er stimmte zuletzt, nach einigem Bedenken, für die Ehescheidung. (S. die Briefe an Zwingli vom 13., 20. August und 31. September 1531.) Oekolampad stand auch in Verbindung mit evangelisch-gesinnten Franzosen, gab aber bald die Hoffnung auf, daß das reine Evangelium in diesem Lande gedeihen werde. Auch mit Schwenckfeld und seinen Anhängern pflog er Verbindung, doch ohne in ihre schwärmerische Richtung einzugehen. Was die Schweiz betrifft, so sehen wir Oekolampad vielfach thätig, da, wo die Reformation zu befestigen, um zu rathen, zu trösten, aufzurichten; so übte er auch Einfluß auf das mit Basel verbündete Mühlhausen aus und suchte daselbst die Einigkeit unter den Predigern aufrecht zu halten. Besonders ging es ihm zu Herzen,

*) Von B. Haller wich er also ab in Hinsicht der Grundsätze über Kirchenzucht, Kirchenautorität, in Hinsicht des marb. Gespräches, dessen Artikel unterschrieben zu haben, B. Haller dem Oekol. als Fehler anrechnet, in Hinsicht des Eingehens in Bucer's Unionsversuche.

**) Auf dasselbe läuft hinaus der zwölfte Artikel seines Glaubensbekenntnisses, bei Hagenbach, Geschichte der basler Confession. S. 216.

daß die Verhältnisse zwischen beiden Confessionen in der Schweiz immer ernster wurden. Oefter suchte er, jedoch vergebens, Zwingli zu größerer Mäßigung zu bewegen. Als er die erschütternde Nachricht von der Niederlage bei Cappel und vom Tode Zwingli's erhielt, da vertheidigte er (an Martin Frecht u. Som. 8. Nov. 1531) den Freund und machte aufmerksam auf die höhere Bedeutung solcher Prüfungen. Die Geistlichkeit in Zürich trug ihm die durch Zwingli's Tod ledig gewordene Stelle an. Oekol. lehnte mit bescheidenen Ausdrücken dieses Anerbieten ab; sogleich darauf wurde der schon längst kränkliche*), nun auch von tiefem Seelenschmerze verwundete Mann von einem äußerst bösartigen Anthraxübel befallen, welches am 24. Novbr. seinem Leben ein Ende machte. (Der Brief des Pfr. Bertschi zu St. Leonhardt in Basel an Bullinger vom 27. Nov., worin der 24. als der Todestag genannt wird, findet sich in Füsslin epist. ab eccles. Helvet. reformatoribus vel ad eos scriptae. Centuria prima. Zürich. 1742. S. 83. Dadurch sind einige divergirende Angaben beseitigt.) Er hinterließ eine Wittwe, die er schon als Wittwe im Anfang des J. 1528 geheirathet, und drei Kinder. Die Wittwe war später noch mit Capito und nach dessen Tode mit Bucer verheirathet und starb 1564.

Oekolampad war kein so geistreicher Theologe, wie Zwingli und Andere. Daß er aber neben Zwingli seine Selbständigkeit bewahrte, haben wir an einigen Beispielen gezeigt. Es erhellt auch daraus, daß Oekol., wenn gleich er mit Zwingli und den lutherischen Reformatoren die Prädestination lehrte, doch nur die allgemeinen Grundzüge davon feststellte. Sie ist zusammengefaßt in den Worten, die er in die Antwort an den Waldenser G. Morel 1520 einflocht: Salus nostra ex Deo, perditio nostra ex nobis. Zwingli's, Luther's und Calvin's Ausspinnung dieser Lehre lag ihm ferne. Seine aus dem Geiste der Schrift geschöpfte Mäßigung und Besonnenheit ließ ihn auch da, wo er sich zuweilen in etwas gewagte Aeußerungen verstieg, doch zu rechter Zeit innehalten; dieß zeigt sich am Deutlichsten in der Lehre vom Abendmahl. Sein ursprüngliches Schwanken zwischen einem mystischen Spiritualismus, welcher eigentlich das Sakrament für die Genießenden selbst unnöthig erscheinen läßt, und der gesunderen Richtung, welche es als Förderungsmittel des christlichen Lebens verehrt, hörte bald auf, und seitdem sehen wir ihn beständig diese gesundere Richtung vertreten, die er denn auch in der baselischen Kirche durch öftere Austheilung des Abendmahles, als nöthig wäre, wenn das Abendmahl bloß als Zeugniß dienen sollte, zur Geltung brachte. Wenn Einige ihm Geringschätzung des geschriebenen Gotteswortes Schuld gaben, so wird diese Beschuldigung zur Genüge widerlegt durch seine umfangreichen Arbeiten behufs der Erklärung der heiligen Schrift. Auf diesem Gebiete der Theologie haben seine Arbeiten wohl das größte Verdienst. Leider fehlt bis jetzt eine Gesammtausgabe seiner Schriften und wird wohl noch lange fehlen. Heß l. c. gibt ein Verzeichniß seiner Schriften, das ich l. c. theils ergänzt, theils berichtigt habe. S. Heß, Lebensgeschichte Dr. Johannes Oekolampad's, Zürich 1791, und das Leben Joh. Oekolampad's und die Reformation der Kirche zu Basel, Basel 1843, von dem Verf. dieses Artikels. Die Ausarbeitung des Lebens Oekol. für das große Werk, welches die Väter der reformirten Kirche darstellen soll, ist Prof. Hagenbach aufgetragen worden, und wir sehen mit Freude dem baldigen Erscheinen dieser neuen Biographie Oekolampad's entgegen. **Herzog.**

Oekonomen, s. Kirchengut, Bd. VII. S. 639.

Oekumenische Synoden, s. Synoden.

Oekumenius, Bischof von Tricca in Thessalien, blühte in den letzten Zeiten des zehnten Jahrhunderts, vorzüglich bekannt durch seine exegetischen Arbeiten über die Apostelgeschichte, die Briefe Pauli und die katholischen Briefe, welche zusammen von Morell und Henten, nebst lateinischer Uebersetzung von diesem letzteren gemacht, zu Paris 1631 edirt worden sind. Beigefügt ist die Erklärung der Apokalypse vom Bischof Aretas von

*) Schon am 26. März 1526 klagt er in einem Briefe an Zwingli, er sey perpetuus valetudinarius.

Cäsarea. Oekumenius macht den Anfang der Catenen (s. Exegetische Sammlungen). Seine Auslegung ist meist aus den ältern Vätern seiner Kirche geschöpft, indessen gibt er auch eigene Erklärungen. Es zeigt sich auch bei ihm, wie wenig die griechischen Ausleger den tieferen Sinn der paulinischen Lehre zu erfassen vermochten. Zu beachten ist, daß er 1 Joh. 5, 7. den berühmten Dreizeugenspruch nicht liest; hingegen liest er 1 Tim. 2, 16. *θεος*, nicht aber *ὅς*. Vergl. über ihn Richard Simon, histoire critique des principaux commentateurs du N. T. c. 32. p. 460.

Oel, Oelbaum bei den Hebräern. Der Oelbaum, זַיִת, (rad. זהה, زهى nituit, das Glänzende, entweder von den immergrünen Blättern oder vom Produkt genannt), auch זֵית שֶׁמֶן 5 Mos. 8, 8, griech. *ἐλαια*, das Glatte, olea, aus der natürlichen Familie der Jasmineen, Gruppe der oleinae, nach Linn. Diandr. Monogyn. Die einzige, auch im südlichen Europa wachsende unter den 13 Arten dieser Gruppe, Olea europaea, ist der gewöhnliche Oelbaum, mit knorrigem, oft krummem 20—30' hohem Stamm, manchmal zwei bis drei aus einer Wurzel, glatter, grauer Rinde von festem, geadertem, wohlriechendem, gelblichem Holz, weicher als Buxbaum, gute Politur annehmend (Plin. 16, 84.), auch dem Insektenfraß widerstehend, daher häufig verarbeitet (1 Kön. 6, 23. 30 f. die Cherubim und Thürpfosten des Allerheiligsten). Er schwitzt ein sehr geschätztes Gummi aus, *ἐλαιομελι* genannt (Plin. 15, 7. 23, 4. Diosc. de re med. 1, 37.). Die zahlreichen, dünnen, schwanken Zweige (שִׁבֲּלֵי הַזֵּיתִים Sach. 4, 12.) strecken sich unregelmäßig nach allen Seiten in die Luft (Hos. 14, 7.). Die lanzettförmigen, den Weidenblättern ähnlichen, nur ungekerbten, immergrünen, wie Oleanderblätter steifen, fast stiellosen Blätter stehen paarweise, sind oben mattgrün, unten filzig, weißgrau. Das Immergrün des Baumes und das hohe Alter, das er erreichen soll (Plin. 16, 44. 90. 17, 30. 200 Jahre; nach Chateaubriand, Dr. Martin, Wilde u. A. sollen die acht Oelbäume, die noch in Gethsemane stehen, wo nicht zur Zeit Christi, doch zur Zeit der Eroberung Palästina's durch die Muhammedaner gestanden seyn, s. Bd. V, 129), da aus den in der Erde zurückbleibenden Stumpen wieder neue Stämme hervorwachsen, auch wenn er bis zur Wurzel vom Feuer verzehrt wurde, also seine unverwüstliche Verjüngungskraft, mehr als die Schönheit des Wuchses, ist tert. comp. des Bildes Ps. 52, 10. 92, 14 f. vergl. Hos. 14, 7., Jes. 11, 1., Jer. 11, 16., Sirach 24, 19. Die aus den Blattwinkeln Ende Mai in Büscheln hervorwachsenden, gelblichweißen, süßlichriechenden Blüthen haben einen röhrenförmigen, vierzähnigen Kelch, kurze, glockenförmige Korolle mit viertheiligem Saum. Das Abwerfen derselben z. B. in Folge eines Frostes, den der Baum eben so wenig vertragen kann, als zu starke Hitze (Theophrast. de pl. 1, 22. *ἐαν συγκαυθῃ ἢ βρεχθῃ, συναποβαλλει τον καρπον* cf. Colum. 5, 8.) steht Hiob 15, 33. als Bild des frühzeitigen Untergangs der Gottlosen. Südgrenze des Oelbaumes ist daher der Atlas, die äußerste Nordgrenze der 46ste Breitengrad. Er verlangt eine mittlere Jahrestemperatur von 12° R. und liebt keine starken Temperaturwechsel, gedeiht daher am besten in Küstenländern auf magerem, sandigem und steinigem Boden (Virg. Georg. 2, 180 ff., Colum. 5, 8., de arb. 17., Plin. 17, 3., Pallad. de insit. 3, 18.), besonders an felsigen, sonnigen Abhängen (Hiob 29, 6.), wo er ganze Wälder bildet. Die länglich runde Steinfrucht, die Olive (גַּרְגַּר, Jes. 17, 6. Beere), von der Größe einer kleinen Pflaume, hat zwei Fächer, von denen das eine stets fehlschlägt, mit fleischigem Eiweißkörper und umgekehrtem Embryo. Die ölige Substanz beherbergt im Gegensatz zu andern Früchten und Samen nicht sowohl der Kern, als die äußere saftige Hülle. Sie reift im September und Oktober; die zumeist grüne Beere wird dann fahl, endlich purpurfarben und schwarz. Die 16 bis 20 Spielarten des Oelbaumes, die man zählt (vergl. Plin. 15, 4., Cato de re rust. 6., Varr. 1, 44., Pallad. 3, 18., Virg. Georg. 2, 86.), werden hauptsächlich nach der Größe der Frucht unterschieden. Wie von Griechen und Römern (Colum. 12, 47., Dioscor. 1, 138., Cato 117., Pallad. 12, 22.) und heutzutage in Frankreich, Italien, Spanien, wurden sie nach dem Talmud (Therum. 1, 9., 2, 6. olivae conditivae, זתים הנכבשים)

von den Juden eingemacht und in Salzwasser erweicht gegessen, auch roh (Schevvith 4, 9.). — Drosseln, Tauben (1 Mos. 8, 11.) und andere Vögel finden sich, angelockt von den reifen Früchten, schaarenweise in den Oelgärten ein. Andere Feinde des Oelbaums s. Hagg. 2, 17 ff., Am. 4, 9., Hab. 3, 17. — Die besten Oliven wuchsen in Palästina, besonders in Peräa, bei Regeb (Joseph. b. jud. 3, 3. 3., M. Menach. 10.), in Galiläa, das bei Joseph. ἐλαιοφορος heißt, besonders die Gegend um den See Genezareth (Joseph. a. a. O. 3, 10. 8.), in der Dekapolis (Plin. 15, 3.), am Libanon (5 Mos. 33, 24.), im Süden besonders bei Thekoa (Menach. 8, 3.). Daher wird das Oel und der Oelbaum, als eines der Haupterzeugnisse Palästina's, neben Wein, Weizen, Honig und Feigenbäumen genannt, vergl. 5 Mos. 8, 8., 11, 14., 28, 40., 32, 13., vergl. Micha 6, 15., Jos. 24, 13., Richt. 15, 5., 2 Kön. 18, 32., Neh. 9, 25., Joel 2, 19., Am. 4, 9. Jeder Grundeigenthümer in Israel hatte seinen eigenen Oelgarten oder Oelberg כֶּרֶם זַיִת (2 Mos. 23, 11., 5 Mos. 6, 11., 1 Sam. 8, 14., 2 Kön. 5, 26., Neh. 5, 11. u. ö., über deren Pflege und Anlage s. Schevv. C. 2 ff., Cato 36. 45 f., Colum. 11, 2., Varro 1, 30., Pallad. 3, 25., 4, 6., 11, 8., 12, 4.) und Oelkeller Jer. 41, 8. Ein Haupttheil der königlichen Domänen waren die königlichen Oelgärten (1 Chr. 27, 28.), sowie der Oelschatz (durch Naturalabgaben in Oel vermehrt vergl. 2 Kön. 20, 13., 2 Chron. 11, 11., 32, 28.) ein Haupttheil des königlichen Schatzes. — Im Unterschied vom zahmen Oelbaum, καλλιελαιος (Röm. 11, 24.), olea sativa, versteht man gewöhnlich den wilden Oelbaum, oleaster, ἀγριελαιος (Röm. 11, 17. 24.), sonst auch κοτινος (Theophr. de caus. pl. 2, 3. 4.) unter dem 1 Kön. 6, 23., Neh. 8, 15., Jes. 41, 19. genannten עֵץ שֶׁמֶן, LXX dagegen ξυλα κυπαρισσινα, Luther: Kiefer oder Balsamstrauch; Celsius: harzige Bäume; aber schwerlich ist שֶׁמֶן s. v. a. Harz; auch wird an den angeführten Stellen ein bestimmter Baum bezeichnet. Der oleaster hat kürzere und breitere Blätter und dornige Zweige (s. Hoffmannsegg Flor. Port. I, 287 f.). Steph. Schulz (Leitungen des Höchsten V, 86.) fand bei Jericho am Bett eines Regenbaches viele wilde Oelbäume, deren Früchte noch einmal so groß, als die des zahmen Oelbaums waren. Das Oel davon wird nur zu Salben benützt. Schulz erzählt, wenn ein zahmer Oelbaum seine Zweige verliere, so pfropfe man in denselben wilde Oelzweige, die dann gute Früchte tragen. Dieß zur Erklärung von Röm. 11, 17 ff. Vergl. Colum. 5, 9. 16., Pallad. de insit. 14, 53., Παρα φυσιν s. v. a. dem bei andern Obstbäumen gewöhnlichen Verfahren zuwider, wo man auf den Wildling ein Reis von edlem Stamm pflanzt. Sonst wird der Oelbaum durch Reiser (Setzlinge, שְׁתִלֵי זַיִת; schönes Bild Ps. 128, 3.) fortgepflanzt. Er bedarf geringer Pflege (Colum. 5, 8., Plin. 17, 19., Virg. Georg. II.) und bringt reichlich Früchte (Jer. 11, 16.). Die Zweige des Oelbaums, besonders des oleaster, brauchte man zu den Laubhütten (Neh. 8, 15.), wenigstens in späterer Zeit; sonst waren sie, gemäß der symbolischen Bedeutung des Oels, ein Bild des Heils und Friedens. Daher erscheinen Bittflehende vor dem Sieger mit Oelzweigen (2 Makk. 14, 4.); daher bringt Noah's Taube als Heilszeichen ein Oelblatt (1 Mos. 8, 11.); daher bekränzten Römer und Griechen nicht nur Feldherren und Redner, sondern auch ihre Götterbilder mit Oelzweigen (Hor. Od. 1, 7., cf. Richt. 9, 9., wo es heißt: אשר־בי יכבדו אלהים ואנשים) und hielten den Baum so heilig, daß die Beschädiger desselben mit schweren Strafen belegt wurden. Colum. (5, 8., cf. Plin. 15, 4.) nennt ihn daher prima omnium arborum und die Araber den gesegneten Baum, شجرة المباركة, bei dem Allah selbst schwöre (Kor. Sur. 95). Dieß ist er wegen seines דֶּשֶׁן (Richt. 9, 8 f.) oder πιοτης (Röm. 11, 17.), des besonders den Orientalen alter und neuer Zeit unentbehrlichen Oels, שֶׁמֶן oder יִצְהָר, letzteres insbesondere das frische, goldglänzende (von צהר glänzen) bezeichnend, vergl. Sach. 4, 12., wo es per meton. auch זָהָב heißt. Das frische Oel, auch das grüne genannt (Ps. 92, 11.), wird gewonnen von den nicht völlig reifen Früchten, die behutsam mit der Hand gepflückt oder mit einem Rohrstab (מחבא M. Peah 7, 2., Plin. 15, 3. 8., arundine levi ictu. Varr. 1, 55 ff., Colum. 11,

2., 12, 50.) abgeschlagen werden (חבט 5 Mos. 24, 20., talmud. term. für Oelerndte מסק, Neg. 2., Peah 8., wie קצר für Kornerndte, בצר Weinlese, ארה Feigenerndte). Was man in der Olivenerndte (נֹקֶף זַיִת Jes. 17, 6., 24, 13.) stehen ließ, wurde reif und weich von armen Leuten gegessen (5 Mos. 24, 20.) oder zur Bereitung geringeren Oels verwendet. Denn reife und sehr fleischige Früchte geben schlechtes Oel. Das feinste, weiße Oel, das nicht nur weniger Rauch und helleres Licht gibt, sondern sich auch durch seinen Wohlgeschmack auszeichnet, wird bereitet durch Stoßen nicht völlig reifer Früchte im Mörser, die man hierauf zerstoßen in einen Korb legt und so auslaufen läßt; daher כָּתִית genannt, 1 Kön. 5, 25., 2 Mos. 29, 40., auch שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית, griech. ἔλαιον στικτον 2 Mos. 27, 20., 3 Mos. 24, 2., 4 Mos. 28, 5. Oelmörser כּוּתַּשׁ. Es diente namentlich zum Opfer, goldenen Leuchter, wohl auch zur Bereitung des Salböls (2 Mos. 30, 24.). Das gewöhnliche Oel wurde in Keltern (גַּת, trapelum M. Peah 7, 1., vergl. Bd. VII, 509, V, 129) ausgetreten (דָּרַךְ Mich. 6, 15; auch denom. הִצְהִיר Hiob 24, 11. Oel keltern). Auch **Oelpressen** (קוֹטָב, lignum grande et magni ponderis) erwähnt der Talmud, und Oelmühlen, molae olearіae M. Tohor. 9, 8., Baba Bathra 4, 5., vergl. Maim. und Bartenora ad h. l. Varro 1, 55. 5. Vergl. überhaupt über die Oelbereitung M. Menach. 8, 4., Cato c. 13, 64 f., Colum. 12, 50., Pallad. 11, 10., 12, 17. — Jungfernöl heißt das süßeste, reinste (Plin. 15, 2., 16, 3., 12, 60., Hor. Sat. 4, 69., 8, 46.), zunächst aus der schwach zugedrehten Presse hervorkommende Oel. Bei der zweiten Pressung kommt aus dem zerdrückten Kern bitteres Oel hinzu. Die geringste Sorte zieht man heraus, indem man kochendes Wasser an den Brei gießt und nochmals preßt. — Der mannigfache Gebrauch des Oels, für den Orientalen ein unentbehrliches Lebensbedürfniß (Sir. 39, 31., vergl. 2 Kön. 4, 2. 7., Jer. 31, 12., 41, 8., Hos. 2, 7., Joel 2, 19., Spr. 21, 20., Jud. 10, 6., Luk. 16, 6., Offenb. 6, 6.; eine Fehlerndte sehr empfindlich Am. 4, 9., Hab. 3, 17.) war bei den Israeliten wesentlich ein vierfacher, nämlich 1) wie noch jetzt im Orient zur **Bereitung von Speisen** (1 Kön. 17, 12—16., 1 Chr. 13, 40., Hes. 16, 13. 19., Jud. 10, 6.) z. B. der Kuchen (Oelkuchen לְשַׁד הַשֶּׁמֶן, panis oleatus, dem das Manna im Geschmack verglichen wird) statt Schmalz oder Butter, die frisches, reines Oel an Wohlgeschmack übertrifft. Daher auch bei Speiseopfern das Oel als das „Fett der Erde“ (öfters neben Butter oder animal. Fett genannt 5 Mos. 32, 13 f., Hiob 29, 12.) nicht fehlen durfte (vergl. Micha 6, 7.) so wenig als bei Schlachtopfern das thierische Fett, mit zwei Ausnahmen 3 Mos. 5, 11., 4 Mos. 5, 15. Das Oel diente entweder zur Bereitung der Opferkuchen (2 Mos. 29, 2., 3 Mos. 2, 4 ff., 6, 21., 7, 12., 4 Mos. 6, 15.), oder zu Begießung des Mehls oder der gerösteten Getreidekörner (3 Mos. 2, 1. 14 ff.), oder um das Opfermehl damit zu vermengen (2 Mos. 29, 40., 3 Mos. 14, 10., 4 Mos. 8, 8.). Die neben Brod und Wein edelste Gottesgabe gehörte auf den Altar des Herrn, gleichsam als Würze und Vollendung des Speiseopfers. Weiteres über die symbolische Bedeutung des Oels beim **Opfer** s. d. betr. Art. Gewiß ist, daß das Oel beim Opfer nicht der Beförderung des Opferfeuers oder gar der Oelbaumzucht und der Gewöhnung der Israeliten an Oelgebackenes dienen sollte (Scholl in Stud. der evangel. Geistl. Württ. V, 1. S. 131. Michaelis, mos. R. IV, §. 191). Bei dem starken Verbrauch von Oel im Heiligthum hatte dieses auch seinen Oelschatz (1 Chron. 9, 29., Esra 6, 9., Joseph. bell. jud. 5, 13. 6.), wie denn auch öfters Oelabgaben zum Heiligthum erwähnt werden (4 Mos. 18, 12., 5 Mos. 7, 13., 12, 17., 18, 4., 2 Chron. 31, 5., Neh. 10, 37 ff., 13, 5. 12.). Im zweiten Tempel war der Oelkeller in der südwestlichen Ecke des äußeren Vorhofs. 2) **Zum Brennen in der Lampe**, z. B. dem heiligen Leuchter 2 Mos. 25, 6., 27, 10., 35, 8.; Matth. 25, 3 ff. 3) **Als Arzneimittel** (Mark. 6, 13., Jak. 5, 14.) namentlich für Wunden (Jes. 1, 6., Luk. 10, 34. mit Wein vermischt). Von innerlichem Gebrauch ist nichts bekannt; sonst sollen die Juden Bestreichen des Kopfs mit Oel mit Erfolg gegen das Kopfweh angewendet haben (Plin.

23, 38.). Josephus erwähnt (Ant. 17, 6. 5.. b. jud. 1, 33. 5.) Oelbäder. Auch gegen Schlangengift wird Oel angewendet. 4) Daß es durch seine zertheilende Kraft die allzugespannten Theile schlaffer, überhaupt die Glieder und Gefäße geschmeidiger, auch den Körper unempfindlicher macht für schädliche Einflüsse, ätzende Gifte u. s. w. machte es im heißen Morgenlande zum unentbehrlichen Requisit täglicher Körperpflege; daher das Salben (5 Mos. 28, 40., 2 Sam. 12, 20., 14, 2., Ps. 92, 11., 104, 15., Hesek. 16, 9., Mich. 6, 15., cf. Pesach. f. 43, 1.) gewisser Körpertheile mit Oel, das gemeiniglich mit wohlriechenden Harzen und andern Pflanzenstoffen vermischt wurde; besonders wurden Haupt- und Barthaare gesalbt. So bei Gastmahlen und Gelagen (Ps. 23, 5., Spr. 21, 17., Pred. 9, 8., Am. 6, 6., Matth. 6, 17., 26, 7., Luk. 7, 46.) und als Symbol bei der Weihe der Könige und Priester, auch der Stiftshütte und ihrer Geräthe (2 Mos. 29, 7 ff., 30, 26 ff., vergl. 1 Mos. 28, 18., 35, 14.), auch bei gewissen Reinigungsceremonien (3 Mos. 14, 12. 15 ff., 24 ff., s. Bd. I, 629). Vergl. d. Art. Salben. Nicht nur seine leuchtende und die Speisen schmackhaft machende, sondern auch seine heilende, die Glieder geschmeidig machende, stärkende, erfrischende und belebende Eigenschaft macht das Oel zu einem treffenden Symbol des Lichts, Heils, Lebens, Wohlseyns, Friedens, der Freude (daher שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן Jes. 61, 3., Ps. 45, 8.), der Weisheit, überhaupt der Gaben des heil. Geistes (1 Sam. 10, 6., 16, 13., Jes. 61, 1., Apostelgesch. 4, 27., 10, 38., 2 Kor. 1, 21 f., 1 Joh. 2, 20. 27.), woraus sich auch die symbol. Bedeutung der Oelbäume und des Oels in Sach. 4. und Offenb. 11. ergibt. — Das Oel wurde aufbewahrt in irdenen Flaschen oder Krügen (1 Sam. 10, 1., 1 Kön. 17, 14 ff., 2 Kön. 4, 2., 9, 1. 3.) oder in den nicht leicht zerbrechlichen Hörnern (1 Sam. 16, 1. 13., 1 Kön. 1, 39.), auch in Schläuchen (M. Chelim 17, 12.), worin es auch in größern Entfernungen und in Masse transportirt wurde. Namentlich nach Aegypten, dessen feuchte, fette Ebenen geringes und schlechtes Oel erzeugen (Florentin. Geopon. IX, 4., Colum. de arbor. C. 17., Strabo 17, 1., Sonnini, eg. R. II, 24.) wurde aus Palästina zu jeder Zeit viel Oel ausgeführt (Jes. 57, 9., Hos. 12, 2., cf. Hieron. ad h. l. und Echa rabb. 85, 3.). Auch nach Phönizien, Hes. 27, 17., Esra 3, 7. Salomo bezahlte seine phönizischen Arbeiter unter Anderem mit 20,000 Bath Oel, 1 Kön. 5, 11., 2 Chron. 2, 10.

Vergl. das Betreffende in Theophrast. de causis plant. u. Comm. Bod. a Stapel, 310 ff. Columella's Schriften über Landwirthschaft und Baumzucht. Palladius, de insitione, Varro u. Cato über die Landwirthschaft. Celsius, hierobotanicum II, 330 ff. Ugol., thesaur. XXIX. S. 46 ff., 443—520. Winer, RWB. II, 169 ff. Für die neuere Zeit besonders Robinson, R. I, 354 ff., II, 308. 331. 352. 381. 608. 634. 704. III, 315. 371. 380. Ritter, Erdk. XI, 516 ff. Leyrer.

Oelberg, der, הַר הַזֵּיתִים Zach. 14, 4., מַעֲלֵה הַזֵּיתִים 2 Sam. 15, 30., auch „der Berg, der vor (d. i. östlich von) Jerusalem liegt“, הָהָר אֲשֶׁר עַל־פְּנֵי יְרוּשָׁלִַם Zach. 14, 4., 1 Kön. 11, 7., vergl. 2 Kön. 23, 3., wo er auch הַר הַמַּשְׁחִית Berg des Verderbens genannt ist, wegen des Götzendienstes, den Salomo darauf einrichtete. In den Targums und im Talmud führt er auch den Namen טוּר מִשְׁחָא mons olei, Jonath. Genes. 8, 11., Cant. 8, 1., Mischnah Parah. III, 6., Echa Rabbati, Fol. 59, 1. Ueber diesen Berg nahm David seinen Weg bei der Flucht vor Absalom 2 Sam. 15, 30., und nach V. 32 scheint schon in dieser Zeit eine besondere Heiligkeit dem Orte beigelegt worden zu seyn, weßhalb auch wohl Salomo gerade hier einen Götzencultus einrichtete 1 Kön. 11, 7., 2 Kön. 23, 13. Im neuen Testamente führt der Berg den Namen *τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν* oder *τοῦ ἐλαιῶνος*, letzteres nur Apostelgesch. 1, 12., Joseph. Antiq. VI, 9, 2. Von hier aus hielt der Herr seinen Einzug in Jerusalem Matth. 21, 1., Mark. 11, 1., Luk. 19, 29. 37.; hier hielt er sich dann des Nachts über auf, wenn er während des Tages im Tempel gelehrt hatte Luk. 21, 37., Joh. 8, 1.; hier belehrte er die Jünger über die Zerstörung Jerusalems und die Ankunft des Messias Matth. 24, 3., Mark. 13, 3.; hierher ging er nach dem letzten Passahmahle

Matth. 26, 30., Mark. 14, 26., Luk. 22, 39.; von hier endlich wurde er aufgehoben gen Himmel Apostelgesch. 1, 12. Im jüdischen Kriege führte ein Pseudoprophet aus Aegypten (Apostelgesch. 21, 38.) seine Anhänger auf den Oelberg, um von dort aus mit Gewalt in Jerusalem einzudringen, Joseph. Antiq. XX, 8, 6., B. J. II, 13, 5.; bei der Belagerung des Titus lagerte hier die zehnte, von Jericho gekommene Legion, B. J. V, 2, 3.; über den Oelberg führte Titus die Belagerungsmauer, V, 12, 2., und hier standen römische Vorposten VI, 2, 8.

Der Oelberg, bei den Arabern noch Dschebelez-Zaitûn جبل الزيتون, Edrisi ed. Jaubert, I, S. 344, gewöhnlicher aber Dschebel Tûr Zaitâ جبل طور زيتا, Merâs. II, S. 215, Moschtar. S. 297, Kazwin. I, S. 167, ist die bedeutendste der um Jerusalem liegenden Anhöhen, über welches er sich ca. 200 Fuß erhebt, von der Stadt durch das Kidronthal getrennt Joseph. B. J. V, 2, 3. und von ihr einen Sabbathsweg (vergl. Bd. IX, S. 148), Apostelgesch. 1, 11. oder fünf Stadien Jos. Antiq. XX, 8, 6. entfernt. Der Berg ist eigentlich ein zusammenhängender, von N. nach S. sich etwa 2000 Schritte lang erstreckender Rücken, auf welchem man drei Gipfel unterscheidet, deren mittlerer der höchste ist, so daß Tobler (S. 61.) ganz richtig bemerkt, der Berg sehe aus wie ein Kopf mit den beiden Schultern. Die Höhe desselben beträgt nach v. Schubert's Messung 2551 par. Fuß, nach v. Wildenbruch 2509, nach Symond nur 2397 engl. Fuß = 2249 par. Fuß (Wilson, Lands of the Bible, I, S. 482) über dem Mittelmeer; über die Sohle des Kidronthales erhebt er sich an 600 Fuß. Dieser Gipfel ist der Oelberg im engern Sinne des Wortes und hierher verlegt die Legende von der ältesten Zeit an die Himmelfahrt Christi (Thilo, Cod. Apocr. I, S. 619, auch von den Muhammedanern gekannt, s. Kazwin. a. a. O., Jbn Batout. I, S. 124), wahrscheinlich mit Bezug auf Apostelgesch. 1, 12., obgleich dieselbe nach Luk. 24, 50. 51. nahe bei Bethanien stattgefunden zu haben scheint. Die älteste Legende im Itiner. Burdigal. legt auch die Verklärung Christi auf den Oelberg s. Parthey, Itiner. Ant. Aug. et Hierosol., S. 280. Zum Andenken an die Himmelfahrt soll von Constantin und seiner Mutter Helena eine Kapelle erbaut seyn, jetzt im Besitze der Lateiner, in deren Innerm der harte, weißgelbliche Stein des Felsens den Eindruck eines menschlichen rechten Fußes, als die zurückgelassene Spur Jesu bei der Himmelfahrt zeigt. Nahe bei der Auffahrtskirche hat der Islam eine Moschee, früher eine christliche Kapelle der heiligen Pelagia, und etwa 150 Schritt ostwärts davon ein Weli oder Grab der Râbiâh el-Badawijah (Jbn Batout a. a. O.), was zugleich die Stelle seyn soll, wo zwei Engel den Aposteln erschienen und sie über des Herrn Hinweggang trösteten, Apgesch. 1, 11. Um die Kirche und Moschee herum stehen zehn bis zwölf Hütten und bilden ein ärmliches Dorf, Kefr et Tur, كفر الطور. Nicht weit von diesem südlich zeigt man eine Grotte mit zwölf Schwibbogen als die Stelle, wo Christus die Apostel das Vaterunser lehrte, südwestlich von der Pelagiakapelle, eine kleine Strecke den Berg hinab am Wege die Stelle, wo die Apostel das Credo abgefaßt haben, und noch weiter hinunter am Wege nach Gethsemane die, wo Christus über die Stadt weinte (Luk. 19, 41). An den Seiten des Berges stehen hin und wieder Oelbäume, von denen er den Namen hat, zumeist auf der Westseite, wo auch der Garten Gethsemane liegt; außer den Oelbäumen finden sich auch viele Feigenbäume, einige Terebinthen, Johannisbrodbäume u. a., auch wird der Westabhang zum Ackerbau benutzt. Wenn nach Zeitungsnachrichten vom Mai 1856 eine Frau Pollack aus Königsberg, eine Jüdin, den Oelberg gekauft hat, um denselben durch Anpflanzungen zu verschönern, so kann das wohl nur heißen, daß diese Frau einige Morgen Feld dort erworben habe, s. Wolff, Jerusalem. S. 81. Die Aussicht vom Gipfel des Oelberges ist herrlich und weit umfassend, das Halbreiter'sche Panorama, ein schöner Stahlstich, stellt dieselbe dar. Im W. hat man in ziemlich klaren Umrissen die heil. Stadt und in deren Vordergrund den prächtigen Tempelplatz vor sich. Weiterhin erstreckt sich die Aussicht bis nach dem sogenannten Terebinthenthale und der Höhe

und Moschee von Nebi Samwil. Nach O. zu beherrscht der Blick das nördliche Ende und einen Theil des todten Meeres, so wie auch das umliegende Land, d. h. eine große Strecke des Jordanthales und die nackte traurige Gegend zwischen Jerusalem und Jericho, zwischen Bethlehem und dem todten Meere. Jenseits des Jordan erheben sich die östlichen Berge nach N. und S. zu, als ein langer ebener Rücken und, wie es von hier scheint, ganz ohne Einschnitt. Im S. sieht man die hohen Bergrücken und Sandhügel, welche in Idumäa die Ufer des todten Meeres begrenzen, und im N. die öden kahlen Felsen Samariens bis nach Ebal und Garizim. (Schilderungen der Aussicht in: v. Schubert, Reise. II, 520 ff. Schultz, Jerusalem. S. 42 f. Wilson, I, 483. Lynch, Bericht. S. 262 f. Tobler, S. 62 ff. Hoffmann, ein Gang durch Jerusalem. Ausland. 1856. S. 1086.) Von dem mittleren Gipfel senkt sich der Berg nach S. zu abwärts in einen niedrigeren Rücken, der dem Nehemiasbrunnen gegenüber endet. Er wird von den Arabern Dschebel Batn el Haua جبل بطن الهوى, in der christlichen Legende der Berg des Aergernisses, mons offensionis, mons scandali, genannt mit Bezug auf 1 Kön. 11, 7. 8., doch findet sich vor der Zeit des Brocardus c. 1283 weder dieser Name noch irgend eine Anspielung auf diesen Ort, als die Stelle von Salomo's Götzendienst (Robinson, II, S. 42. Anm. 1. S. 740). Nach N. zu, etwa 500 Schritte vom mittleren Gipfel entfernt, erhebt sich ein anderer, fast eben so hoch als dieser, dem die Legende den Namen Galiläa oder Viri Galilaei, mit Beziehung auf Apgsch. 1, 10 f. oder Matth. 26, 32., gegeben hat, s. Robinson, II, 740 f.; bei den Arabern heißt er Karem es-Sejâd. Jenseits dieses Gipfels biegt sich der Rücken des Oelberges nach W. zu und breitet sich in den hohen und ebenen Landstrich nördlich von Jerusalem aus. An der Westseite des Berges liegt, dem Stephansthore ziemlich gegenüber, der Garten Gethsemane (s. Bd. V, S. 129), weiter südlich im Thale Josaphat die Gräber des Josaphat, Absalom, Jakob und Zacharias, gerade über ihm nach dem Gipfel zu die Gräber der Propheten, über welche bei der Beschreibung Jerusalems (im Art. Palästina) zu berichten seyn wird. Am Westabhange des Berges des Aergernisses, dem Gipfel gegenüber, hängen die Steinhütten des zerstreut liegenden Dorfes Siloam, Kefr Selwân, كفر سلوان. Viele davon sind geradezu vor Höhlen oder vielmehr ausgehöhlten Gräbern aufgebaut, während an mehreren Stellen die Gräber selbst ohne weiteren Anbau als Wohnungen benutzt werden. In einer Thalvertiefung der auf der Ostseite des Berges befindlichen, abschüssigen Felsen liegt das Dorf Bethanien, jetzt el-'Azarijeh, s. Bd. II, S. 116, und südlich von diesem etwas höher das verlassene Dorf Abu Dis, in welchem Manche mit Unrecht das Bethphage des neuen Testaments gesucht haben, s. Bd. II, S. 121. Wilson, Lands. I, S. 485 ff. — Ueber den Oelberg vergleiche man außer den Reisebeschreibungen und Ritter, Erdbeschreib. XVI, S. 319—327 die ältere Abhandlung von Giebelhausen, Dissert. de monte Oliv. Lips. 1704. 4. und die eingehende Monographie Tobler's: Die Siloahquelle und der Oelberg. St. Gallen. 1852. 8.

Arnold.

Oelung, die letzte, ist das fünfte in der Reihenfolge der römisch-katholischen Sakramente und wird den zum Tode Erkrankten nach abgelegter Beichte und empfangener Eucharistie zur Stärkung ertheilt.

Die katholische Dogmatik verweist zur biblischen Begründung ihres Herkommens auf zwei Stellen der heiligen Schrift, nämlich Markus 6, 13 und Jakobus 5, 14. 15. Allein wenn in der ersten Stelle von den ausgesandten Aposteln gesagt wird: „sie trieben viele Teufel aus und salbeten viele Kranke mit Oel und heileten sie“, so erscheint das Oel hier, wie im Alterthum überhaupt, als einfaches Heilmittel, das die unfehlbare Wirkung in den bezeichneten Fällen durch die Wunderkraft der Apostel erhielt; die Handlung selbst aber sollte die Kranken nicht zum Tode bereiten, sondern umgekehrt heilen. Das katholische Dogma sah sich darum genöthigt, diesen Posten als einen verlornen aufzugeben, und das Tridentinum suchte wenigstens den Schein zu retten, indem

es diese Stelle als eine bloße Insinuation der letzten Oelung auffaßte. Aehnlich verhält es sich mit Jak. 5, 14. 15. Hier heißt es: „Ist Jemand krank unter euch, so rufe er die Aeltesten der Gemeinde (τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας) und diese mögen über ihn beten und ihn mit Oel salben im Namen des Herrn, und das Gebet des Glaubens wird dem Kranken helfen (σώσει = ihn am Leben erhalten, vergl. Matth. 9, 21., Mark. 5, 23. u. s. w. Vulg. salvabit) und der Herr wird ihn aufrichten (ἐγερεῖ = wiederaufkommen lassen, vgl. הֵקִים Ps. 41, 11. Vulg. alleviabit) und wenn er Sünden begangen hat (hypothetisch: κἂν ἁμαρτίας ῇ πεποιηκώς), so wird ihm vergeben werden.“ Auch hier kann die Anwendung des Oeles nur im Sinne eines physisch beruhigenden und schmerzlindernden Mittels gemeint seyn; die Heilung und Genesung, welche der Zweck der Handlung ist (von dem Beseligen und Erleichtern der Seele ist nach dem Zusammenhange keine Rede), wird nicht von einem besonderen Charisma (denn nur das χάρισμα κυβερνήσεως, nicht ἰαμάτων, könnte in dem Presbyterium als solchem vorausgesetzt werden), sondern von dem Gebete des Glaubens abgeleitet; die Schlußworte: wenn er Sünden begangen hat, sind um der hypothetischen Form willen mit Pott, de Wette und Andern von der möglichen Ursache der Krankheit zu verstehen, die zugleich mit der Folge aufgehoben werden soll (vgl. Matth. 9, 2). Der Zweck der Handlung ist somit auch hier dem römischen Sakramente gerade entgegengesetzt, da sie nicht die Scheidenden zum Tode stärken, sondern umgekehrt die vom Tode Bedrohten dem Leben wiedergeben soll. Allerdings vertreten die Aeltesten dabei die gläubige Gemeinde, aber gewiß nur insofern sie selbst wahrhaft Gläubige und das über den Kranken gesprochene Gebet zugleich der Ausdruck ihres persönlichen Glaubens ist; ihr Thun weist darum auf den priesterlichen Karakter der ganzen Gemeinde, nicht eines besonderen Standes zurück; die Kraft und der Erfolg des Gebetes aber beruht, wie die Worte V. 16 zeigen (πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη), auf der religiös-sittlichen Qualität und nicht auf der amtlichen Dignität der Betenden, während nach dem römischen Dogma die Sakramente ex opere operato und somit unabhängig von dem Glauben und der sittlichen Beschaffenheit des Spendenden wirken. In demselben Sinne ist V. 13 ἐν τῷ ὀνόματι κυρίου mit ἀλείψαντες zu verbinden und deutet die wirksame Kraft an, welche der lebendige Glaube an den Herrn den Presbytern und der Gemeinde verleiht. Wir dürfen voraussetzen, daß dieser Gebrauch, der nicht einen Zug des römischen Sakramentskarakters trägt, lediglich dem Judenchristenthum und der palästinensischen Gemeinde angehörte; daher denn in den übrigen apostolischen Schriften von ihm keine Erwähnung vorkommt.

Was zunächst die griech. Kirche der folgenden Jahrhunderten betrifft, so findet sich nur selten die Stelle des Jak. 5, 14—15 zu andern als rein exegetischen Zwecken verwandt. In der zweiten Homilie über den Levitikus Kap. 4. führt Origenes die verschiedenen Mittel an, welche dem Christen zur Sühnung seiner Sünden verliehen sind; als siebentes bezeichnet er die schwere Buße und sieht darin die Erfüllung des apostolischen Rathes: Si quis autem infirmatur, vocet presbyteros ecclesiae et imponant ei manus ungentes eum oleo in nomine domini, et si in peccatis fuerit, remittentur ei. Schon dieser Zusammenhang läßt keinen Zweifel darüber bestehen, daß Origenes die infirmitas nicht als eine physische, sondern als eine moralische faßt und daß zu seiner Zeit in Alexandrien mit der Handauflegung, die er frei in die apostolischen Worte einschiebt, bei der Reconciliation der Gefallenen die Salbung als lokaler Gebrauch verbunden war. Ganz willkürlich denken die katholischen Dogmenhistoriker und Archäologen dabei an eine Verbindung des Bußsakramentes und der letzten Oelung. Ebenso verhält es sich mit einer Stelle des Chrysostomus in seiner Schrift über das Priesterthum III, Nr. 196, in welcher als Beleg für die Macht des Priesters zur Sündenvergebung die Worte des Jakobusbriefes citirt werden. Wenn die griechischen Exegeten von Markus 6, 13 Anlaß nehmen, sich über die physischen und geistlichen Wirkungen des Oeles auszulassen, so ist dieß keine Stütze für den zu ihrer Zeit etwa bestandenen Gebrauch der

letzten Oelung, da ja die Salbung auch bei den Katechemenen, bei der Firmelung der Getauften und bei der Aufnahme convertirter Häretiker üblich war. Besondere Beachtung verdient es, daß Theophylakt zu der Stelle des Markus die sehr kritische Bemerkung macht: daß die Apostel mit Oel gesalbt hätten, sey nur durch das einzige Zeugniß des Markus verbürgt und werde sonst nur durch den katholischen Brief des Jakobus bestätigt. Johannes von Damaskus behandelt unter den Mysterien der Kirche nur die Taufe und das Abendmahl. Das erste sichere Zeugniß für den Gebrauch der Krankenölung in der griechischen Kirche hat ein Abendländer abgelegt, nämlich Theodulf von Orleans um 798 in dem zweiten Capitulare (abgedruckt im 13ten Bande von Mansi).

In der abendländischen Kirche erwähnt Irenäus I, 21, 5, daß die Gnostiker (nämlich die Herakleoniten, vergleiche Grabe zu der Stelle) ihre Sterbenden mit einer Mischung von Wasser und Oel, oder anstatt des Oeles von Opobalsam, unter Gebetsanrufung übergossen, damit ihre Seelen den feindlichen Mächten der Geisterwelt unsichtbar nnd unerreichbar würden. Wenn römische Apologeten, wie Bellarmin, Binterim, Klee aus dieser Notiz die damalige Existenz der Oelung der Sterbenden auch in der katholischen Kirche deßhalb folgern, weil der Bischof von Lyon im 21sten Kapitel nur katholische Gebräuche behandle, welche die Ketzer depravirt hätten, so heißt dieß mit historischen Beweisen unkritisch spielen: Irenäus handelt von der gnostischen ἀπολύτρωσις und den damit zusammenhängenden Gebräuchen; die gnostische Oelung vor dem Tode setzt aber so wenig ein Analogon in der katholischen Kirche voraus, als die §. 3 erwähnte Sitte, den Neophyten bei der geistlichen Vermählung, welche sie als Abbild der himmlischen Syzygien eingingen, ein Brautgemach zu weihen. Hätte damals unter den Katholiken außer dem in den Concilien häufig erwähnten viaticum, dem Abendmahle, ein besonderes Sterbesakrament bestanden, so würde es von Tertullian und Cyprian, denen wir so ausführliche Nachrichten über die kirchlichen Gebräuche des Abendlandes verdanken, sicher angedeutet worden seyn; dieses Schweigen könnte durch die Hinweisung auf die Arcandisziplin nicht hinreichend erklärt werden, da dieselbe nur das Symbolum, die Taufe und das Abendmahl umfaßte und alle diese Gegenstände trotz des Mysteriums dennoch sehr offenherzig von den Kirchenlehrern besprochen werden.

Allerdings aber erwähnen Viele der Letzteren, daß man sich des Oeles vermöge eines besonderen Charisma zu Wunderkuren bediente. So erzählt bereits Tertullian, daß der Christ Proculus den Heiden Severus, Vater des Kaisers Antoninus, mit Oel geheilt habe (ad Scapul. c. 4). Andere Beispiele möge man bei Chemnitz und Binterim (VI. Abth. 3, S. 289) nachlesen. Die Superstition bemächtigte sich bald solcher Thatsachen und trieb die Wundergläubigen so weit, daß man schon im 4. Jahrh. die in den Kirchen brennenden Lampen plünderte, um das Oel als Präservativ gegen mögliche oder als mirakulöses Heilmittel gegen eingetretene Krankheiten anzuwenden. (Chrysost. hom. 32. in Matth. cap. 6. vgl. auch Marheineke, Symb. I, 3. S. 258.) Aehnliches geschah mit dem Taufwasser. Um so mehr konnte sich die Kirche veranlaßt sehen, dieser Richtung der Zeit und dem in ihr sich kundgebenden Bedürfnisse entgegen zu kommen, zumal man ja schon bei Markus und Jakobus dafür einen Halt fand. Mit Recht sucht darum Marheinecke a. a. O. in dieser medizinalen und wunderthätigen Salbung die Grundlage und den Ursprung des kirchlichen Instituts. Die erste Stelle, welche das letztere mit Sicherheit für die röm. Kirche nachweist, bietet der Brief des röm. Bischofs Innocentius I. vom J. 416 an den Bischof Decentius v. Eugubium (ep. 25. c. 11. bei Coustant-Schönemann). Er bemerkt über die Stelle Jakob. 5, 14: Quod non est dubium de fidelibus aegrotantibus accipi vel intelligi debere, qui sancto oleo chrismatis perungi possunt, quod ab episcopo confectum, non solum sacerdotibus, sed omnibus uti Christianis licet in sua aut in suorum necessitate ungendum. Caeterum illud superfluum videmus adjectum (scil. in epist. Decentii), ut de Episcopo ambigatur, quod Presbyteris licere non dubium est. Nam idcirco Presbyteris dictum est, quia Episcopi occupationibus aliis impediti ad omnes languidos ire

non possunt. Caeterum si Episcopus aut potest, aut dignum ducit aliquem a se visitandum, et benedicere et tangere chrismate sine cunctatione potest, cujus est ipsum chrisma conficere; nam poenitentibus istud infundi non potest, quia genus est sacramenti. Nam quibus reliqua sacramenta negantur, quomodo unum genus putatur posse concedi? His igitur, frater carissime, omnibus quae tua dilectio voluit a nobis exponi, prout potuimus respondere curavimus, ut ecclesia tua Romanam consuetudinem, a qua originem ducit, servare valeat atque custodire. Diese Stelle ist darum so merkwürdig, weil sie den Uebergang der medizinalen Salbung in die sakramentale sehr deutlich zeigt; denn wenn auch bereits die Krankenölung ein genus sacramenti genannt wird, so geschieht das doch nur in dem allgemeinen Sinne, in welchem Sakrament jede mysteriöse Handlung bezeichnet; wenn ferner auch dem Bischof das ausschließliche Recht vorbehalten wird, das chrisma zu bereiten (denn dieses scheint man noch bei den Kranken gebraucht zu haben), so wird doch die Anwendung desselben nicht bloß den Priestern, sondern sogar allen Christen in ihrer und ihrer Angehörigen Krankheiten gestattet *) und zwar können sie sich dessen bedienen, als Recht, aber ohne Pflicht. Nur die Pöniteuten im eigentlichen Sinne sollen davon ausgeschlossen seyn. Die Wirkung, die man sich davon versprach, scheint noch immer die Wiederherstellung der Gesundheit gewesen zu seyn. Endlich ist bemerkenswerth, daß Innocenz diese Sitte nur als der römischen Kirche angehörig anführt.

Von dem Ende des achten Jahrhunderts an wird die Krankenölung ungemein häufig in den Concilienakten erwähnt. In dem zweiten Capitulare Theodulfs von Orleans (798) und dem ersten mainzer Concile 847 (can. 26; bei Mansi XIII, 1019. XIV, 910) wird sie bereits mit der Buße und der Eucharistie (viaticum) zusammengestellt, doch so, daß sie den beiden andern vorangehe. Das zweite aachener Concil (836) drückt sich im zweiten Kapitel, Nr. 8, freilich noch so aus, als sey die Heilkraft des Oeles nur ein frommer Glaube (unctio s. olei, in quo salvatio infirmorum creditur, Mansi, XIV, 678), dagegen redet schon die Synode zu Chalons um 813, can. 48, davon als einem Heilmittel, welches den Schwächen der Seele und des Leibes abhilft (medicina, quae animae corporisque medetur languoribus, Mansi XIV, 104); von der Synode zu Regiaticinum (850) endlich wird es schon ein salutare sacramentum, ein magnum et valde appetendum mysterium genannt, das man gläubig begehren müsse, damit dadurch die Sünde vergeben und folglich (consequenter) die leibliche Gesundheit hergestellt werde (cap. 8. Mansi XIV, 932). Ueberall erscheint als letzter und Hauptzweck die Genesung des Kranken. Gleichwohl gab man der Handlung eine unverkennbare Beziehung auf die Buße und scheint sie nur bei Sündern für nothwendig gehalten zu haben. So fragen erst die Mönche von Corbie ihren Abt Adelhard in dessen von Paschasius Radbertus verfaßten Biographie, ob er mit dem geweihten Oele gesalbt seyn wolle, weil sie unzweifelhaft gewiß waren, daß er mit Sünden nicht belastet sey.

Diese Auffassung der Krankenölung als eines Bußaktes veranlaßte noch im Anfange des 12. Jahrhunderts die Frage, ob dieselbe wiederholt werden dürfe. Gottfried, Abt von Vendome um 1100, wandte sich deßhalb an den Bischof Ivo von Chartres, der sich gegen die Zulässigkeit der Wiederholung aussprach, weil die Handlung nach der Belehrung des apostolischen Stuhles ein genus sacramenti und identisch mit der öffentlichen Buße sey, die nach Augustins und Ambrosius Zeugniß so wenig als die Taufe eine Erneuerung zulasse. (Gofredi Abb. Vindocinensis epist. lib. II, 19 u. 20.) Gottfried wiederholt hierauf dieselbe Entscheidung in seinem neunten Traktate: quid sit sacramenti iteratio? Dieser Betrachtungsweise entsprach denn auch der Volksglaube,

*) Es ist ein ganz vergebliches Beginnen Coustant's und des Wetzer- und Welte'schen kathol. Kirchenlexikons, wenn sie sich bemühen, nachzuweisen, Innocenz habe den Laien nicht das Recht der Ausspendung der Oelung zugestanden. Entweder hat Innocenz mit den aegrotantes fideles die Empfänger, mit den sacerdotes und omnes Christiani die Vollzieher der Oelung bezeichnet, oder der ganze Satz ist eine absurde Tautologie.

daß nach Empfang der Oelung der Wiedergenesene nicht mehr die Erde mit bloßen Füßen berühren dürfe und sich alles Fleischgenusses, sowie des ehelichen Umganges enthalten müsse; eine Vorstellung, die von mehreren Concilien bekämpft wurde, aber gewiß viel dazu beitrug, die Handlung als etwas so feierlich Ernstes und Schauerliches erscheinen zu lassen, daß man zu ihr nur im äußersten Nothfall seine Zuflucht nahm. Erst im zwölften Jahrhundert werden daher die Namen sacramentum exeuntium oder extrema unctio üblich und bezeichnen den Moment und die Situation, welche man als die dafür allein geeigneten ansah.

Dieß war die elementare Gestalt, in welcher wir die letzte Oelung noch im zwölften Jahrhundert finden; ein bestimmter Lehrbegriff hatte sich darüber noch nicht gebildet; erst Hugo von St. Viktor hat sie in dem Zusammenhang des theologischen Systems behandelt (de sacram. fidei lib. II, P. XV. u. Summa Sentent. Tractat. VI, cap. 15), und Peter der Lombarde hat ihr in der Reihe der zuerst von ihm aufgestellten sieben Sakramente ihre Stelle als fünftem unmittelbar nach der Buße angewiesen. (Sentent. l. IV. Dist. 23.) Der Lehrbegriff wurde erst durch die Scholastiker und insbesondere durch Thomas v. Aquino ausgebildet. In der Gestalt, welche ihm der Letztere gegeben, wurde er zuerst von Eugenius IV. 1439 auf dem florentiner Concile (Mansi XXXI, 1058) und zu Trient (Sess. XIV. de extrema unctione) am 25. November 1551 symbolisch festgestellt. Wir wenden uns nun zum Dogma selbst, um dasselbe in seinen einzelnen Bestimmungen und in seiner allmähligen Entwickelung prüfend zu überschauen.

Nach dem Dekrete der tridentiner Versammlung (cap. 1, vergl. can. 1) ist die letzte Oelung ein wahres und eigentliches Sakrament, im Unterschiede von dem bloßen sacramentale, wie es die Salbung der Katechumenen ist. Ueber den Ursprung hat man lange geschwankt: nach Peter dem Lombarden (l. c. lit. B.) ist sie von den Aposteln; nach Alexander von Hales (Summ. P. IV. qu. 8. membr. 2. Art. 1) von Christus durch die Apostel; nach Bonaventura endlich (in libr. IV. Dist. 23, art. 1. qu. 2) von dem heiligen Geist durch die Apostel eingesetzt. Thomas hält es (Summ. suppl. P. III. qu. 29. art. 3) für wahrscheinlicher, daß Christus die letzte Oelung selbst eingesetzt (er beruft sich auf Mark. 6, 13), dagegen es den Aposteln überlassen habe, diese Stiftung öffentlich zu verkündigen, da sie dem Glauben weniger Schwierigkeit darbiete und weder unbedingt zum Heile nothwendig sey, noch unmittelbar zur Einrichtung der Kirche gehöre. Damit war die Grundlage der bezüglichen tridentinischen Bestimmung vollständig gegeben. Nach cap. und can. 1 ist die letzte Oelung von Christus selbst eingesetzt, aber Mark. 6, 13 nur insinuirt (salvator unctionis specimen quoddam dedisse visus est, sagt der römische Katechismus P. II, cap. VI. qu. 8), durch Jakobus dagegen, den Apostel (?!) und Bruder des Herrn 5, 14. 15 den Gläubigen empfohlen und öffentlich verkündigt worden. Bellarmin versucht in seinem Traktate über dieses Sakrament (cap. 2) diese Bestimmung zu rechtfertigen; er gibt nämlich zu, daß die Salbung Mark. 6, 13 allerdings hauptsächlich oder auch allein die Heilung des Leibes bezweckt, daß sie in allen Fällen den gleich unfehlbaren Erfolg gehabt habe und in keiner Weise sakramentlich gewesen seyn könne, da die Apostel noch keine Priester gewesen seyen; auf der andern Seite behauptet er, daß Jak. 5, 14. 15 bereits alle wesentlichen Erfordernisse des Sakramentes gegeben seyen, daß diese Salbung nicht vornehmlich die leibliche Heilung, sondern das Seelenheil bezweckt habe und daß jene darum auch nicht in allen Fällen erfolgt sey (cap. 2 u. 3); werden somit in beiden Stellen nach katholischer Auffassung zwei ihrem Karakter und Zweck nach ganz verschiedene Handlungen beschrieben, wie kann dann die eine die Insinuation der andern gewesen seyn? sie haben ja nichts mit einander gemein, als den an sich ganz indifferenten Gebrauch des Oeles. Bellarmin sah sich darum genöthigt, den Begriff der Insinuation offenbar gegen den Sinn des Tridentinums auf die Bedeutung der typischen oder symbolischen Präfiguration zu beschränken.

Als die Materie des Sakramentes bezeichnen Alle gleichmäßig das Olivenöl (Decret. Eugen. IV, Decret. Trid. c. 1. Catech. Rom. qu. 5). Thomas hebt insbesondere die

lindernde und bis in das Innere durchdringende (?) Kraft des Oeles hervor, zwei Eigenschaften, welche dem Troste der Hoffnung und der durchgreifenden Vollständigkeit der geistlichen Heilung als symbolischer Ausdruck entsprechen sollen (l. c. qu. 29. art. 4). Die Ausführungen, welche der tridentinische Katechismus über die Eigenschaften des Oeles gibt, enthalten nur eine freie Uebersetzung der Worte Theophylakt's zu der Markusstelle.

Die Form des Sakraments ist gleichfalls erst nach langem Schwanken festgestellt worden. Sofern die ersten Erwähnungen der Krankenölung auf Jakob. 5. zurückweisen, konnte für den Kranken nur gebetet werden. Je mehr indessen die Richtung der Zeit darauf hindrängte, diese Handlung in den Kreis des Sakramentlichen zu ziehen, mußte sich auch Neigung zeigen, die Fürbitte mit der indicativen Formel zu vertauschen. In der von dem Abte Grimoald von St. Gallen besorgten Bearbeitung des Gregorianischen Sakramentars finden sich Formeln beider Art zum freien Gebrauch neben einander. Bonaventura (l. c. art. 1. qu. 4) und Thomas (l. c. qu. 29. art. 8) entscheiden sich für die deprecative, die damals, wie es scheint, von Rom aus eine weite Verbreitung gewonnen hatte: Per istam sanctam unctionem et piissimam suam misericordiam indulgeat tibi Dominus quicquid per visum, auditum etc. deliquisti. Bestätigt wurde dieselbe zu Florenz und Trient. Der römische Katechismus (l. c. qu. 7) sucht sie durch die Hinweisung auf die Erfahrung zu rechtfertigen, daß die Herstellung des Kranken (von der sie doch kein Wort enthält) nicht in allen Fällen eintrete. In der That begreift man schwer, warum die römische Kirche bei der letzten Oelung, die doch ein wirkliches Sakrament seyn soll, sich der deprecativen Formel bedient, während sie umgekehrt bei der Absolution die Zweckmäßigkeit und Nothwendigkeit der indicativen Formel stets mit dem sakramentlichen Karakter der Buße motivirt hat.

Noch handgreiflicher werden die Widersprüche und heilloser die Verwirrung, wenn wir den Zweck und die Wirkung des Sakramentes in das Auge fassen. Es klingt zwar äußerst pompös und spannt in hohem Grade die Erwartung, wenn die tridentiner Versammlung an die Spitze ihres Dekretes den Satz stellt: Weil der Erlöser zu jeder Zeit seine Knechte mit kräftigen Heilsmitteln gegen aller Feinde Geschosse gewaffnet wissen wolle, habe er, wie er in den übrigen Sakramenten wirksame Hülfen für die Dauer ihres Lebenskampfes angeordnet habe, so in dem der letzten Oelung ihr Lebensende unter seinen besonderen zuverlässigsten Schutz gestellt; denn obgleich der böse Feind jede Gelegenheit benutze, um die Seelen während des Lebens zu erhaschen und zu verschlingen, so biete er doch seine Kraft und List zu keiner Zeit mehr auf, um den Menschen zu verderben und in seiner Zuversicht auf Gottes Barmherzigkeit zu erschüttern, als wenn das Ende des Lebens nahe. Demgemäß wird die letzte Oelung als das Sakrament bezeichnet, das nicht bloß der Buße, sondern auch dem ganzen christlichen Leben, das ja eine beständige Buße seyn müsse, ihre Vollendung gebe (sacramentum poenitentiae et totius Christianae vitae consummativum). Nach dieser Erörterung müßte nothwendig die letzte Oelung um so reichere Gnade und stärkere Kraft verleihen, je schwerer der Kampf ist, zu dessen siegreicher Bestehung sie gegeben wird; sie müßte also an Wirksamkeit alle übrigen Sakramente weit überbieten, und dennoch nimmt sie im römischen Lehrsysteme im Vergleiche zu der Taufe, dem Abendmahle und der Buße nur eine untergeordnete Stelle ein; sie ist thatsächlich nur ein einfaches Annexum zum Bußsakramente, eine Handlung, durch welche den beiden anderen ihr in der Praxis vorausgehenden Sakramenten die Bedeutung der unmittelbaren Vorbereitung zum Tode aufgeprägt wird; sie hat sogar nur eine relative Heilsnothwendigkeit; ihre Unterlassung bringt keinen Schaden. Es ist daher auch niemals gelungen, die spezifische Wirkung nachzuweisen, welche sie von den übrigen Gnadenmitteln unterscheidet und ihren selbständigen sakramentlichen Karakter rechtfertigt. Der Lombarde gibt noch sehr allgemein als ihren Zweck die Sündenvergebung und die Hebung der körperlichen Schwäche (peccatorum remissio et corporalis infirmitatis alleviatio l. c. Litt. B.) an. Albert

der Große meint, da die Reinigung von der Erbsünde durch die Taufe, von der aktuellen Sünde durch die Buße als eigene That des Menschen geschehe, so könne unter der Sündenvergebung durch die letzte Oelung nur die Reinigung von den Ueberresten (reliquiae) der Sünde gedacht werden, welche den Eingang der Seele zur letzten Ruhe hinderten (in lib. IV. Dist. 23. Art 14). Thomas von Aquino bestimmte den Begriff dieser Ueberreste, zu deren Heilung die letzte Oelung eingesetzt sey, als geistliche Schwäche, eine Art von Mattigkeit und Untüchtigkeit zum Guten und zu den Gnadenakten, welche als Folge der aktuellen und Erbsünde zurückgeblieben sey. Wie die Eucharistie und die Confirmation alle Sünden, welche sie vorfänden, sowohl tödtliche als läßliche quoad culpam tilgten (die ersteren natürlich nur insoweit der Empfangende sich ihrer nicht bewußt ist, denn die bewußte Todsünde ist eben nach Thomas ein Riegel, der die Wirkungen der Gnade in diesen Sakramenten hindert, die zu ihrem Segen den Gnadenstand, d. h. die Freiheit von jeder bewußten Todsünde voraussetzen), so verhalte es sich gerade auch mit der letzten Oelung, aber dieß sey nur ihre mehr zufällige, nicht ihre prinzipielle, spezifische Wirkung. Daher drücke sich Jakobus hypothetisch aus: „wenn er in Sünden ist“, denn nicht immer tilge die letzte Oelung die Sünden, weil sie nicht immer dieselben vorfinde, nämlich weil sie durch Buße und Absolution bereits getilgt seyen (l. c. qu. 30. art. 1). Die körperliche Heilung ist nach Thomas nur sekundärer Zweck, sie gelingt nicht immer, sie tritt nur in den Fällen ein, wenn der primäre Zweck dadurch nicht gehindert, sondern gefördert wird, und ist selbst in diesem Falle nicht Wirkung der Materie nach ihrer natürlichen Beschaffenheit, sondern der sakramentlichen Gnade (art. 2). Die Theorie des Thomas von dem primären Zwecke dieses Sakraments wurde nachdrücklich von Bonaventura bestritten. Nicht die Beseitigung der Sündenüberreste, sondern der läßlichen Sünden ist ihm die spezifische Wirkung der letzten Oelung. Im Leben, meint er, seyen die läßlichen Sünden unvermeidlich, sie kehrten nothwendig immer wieder; durch die letzte Oelung, welche für den Ausgang des Lebens eingesetzt sey, würden sie so getilgt, daß ihre Wiederkehr nicht mehr zu befürchten stehe und daß die befreite Seele neue Kraft der andächtigen und liebevollen Erhebung zu Gott empfange, was nothwendig auch erleichternd auf die Schwäche des kranken Leibes zurückwirken müsse; diese letztere Wirkung aber werde nur per accidens geübt (in lib. IV. Dist. 23. Art. 1. qu. 1). So contradiktorisch standen sich im Mittelalter die Ansichten der bedeutendsten Dogmatiker gegenüber. Das tridentiner Concil hütete sich klüglich in diesen Widerstreit der Meinungen einzugehen; es begnügte sich in seinem Dekrete (c. 2), sämmtliche positive Behauptungen, welche von der Scholastik aufgestellt worden waren, unangesehen, daß in ihnen die entgegengesetztesten Standpunkte sich reflektirten, einfach zu summiren, und überließ es den Theologen, was darin disparat war, dialektisch zu vermitteln. Es erklärte, durch die geistliche Salbung, welche die res dieses Sakramentes sey, würden die Vergehungen, wenn deren noch einige zu sühnen seyen, und die Ueberreste der Sünde getilgt, des Kranken Seele aber erleichtert und gestärkt im Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, so daß er sein Leiden leichter trage und den Versuchungen des Teufels erfolgreicher widerstehe; auch die körperliche Genesung erfolge bisweilen, wenn sie dem Seelenheile zuträglich sey. Dieser mittlere Durchschnitt scholastischer Lehrbildung konnte natürlich die denkenden katholischen Theologen nicht befriedigen und mußte sie zu neuen Versuchen reizen, die tridentinische Bestimmung von ihren Widersprüchen zu befreien und folgerichtiger fortzubilden. Der römische Katechismus nimmt zwei Wirkungen dieses Sakramentes an; die erstere ist die Nachlassung der leichteren oder läßlichen Sünden; interessant ist, wie dieser Punkt erörtert wird; wenn es nämlich zunächst heißt: neque enim hoc sacramentum primario loco ad graviorum criminum remissionem institutum est, so muß man folgern, daß es doch in zweiter Linie dazu eingesetzt seyn könne; allein auch dieß ist nicht die Meinung, denn sogleich wird weiter gesagt: sed baptismus tantum et poenitentia vi sua hoc efficiunt, woraus sich ergibt, daß die Oelung zur Vergebung der

Todsünden gar nichts beitragen kann. Der Grund dieser Zweideutigkeit ist nicht schwer zu finden; der Verfasser war sich seiner Abweichung von dem Tridentinum nur zu gut bewußt, wollte sie aber möglichst verdecken. Die zweite Wirkung findet der Katechismus in der Aufhebung der durch die Sünde verschuldeten Schwäche sammt den übrigen Ueberresten der Sünde (l. c. c. 14). Bellarmin war ein zu scharfer Denker, als daß er sich mit solchen Halbheiten begnügen konnte; weder die Beseitigung allein der läßlichen Sünden, noch der sittlichen Schwäche konnte ihm als Zweck der letzten Oelung bestehen; er verhehlte sich namentlich nicht, daß solche, die nach Empfang derselben wieder genasen, denselben Hang zum Bösen wie früher zeigten, er suchte sich darum in seiner Verlegenheit durch eine neue schärfere Bestimmung des Begriffs drr reliquiae peccati zu helfen, er verstand unter diesen einerseits solche Vergehungen, läßliche oder tödtliche, in welche der Mensch nach der Beichte und der Eucharistie wieder falle, oder welche troß derselben ungesühnt geblieben seyen, weil er beide Sakramente, ohne es zu wissen, nicht in der rechten Weise und folglich ohne die rechte Wirkung empfangen habe; andererseits waren ihm die reliquiae peccati die Angst und Trauer, welche als Folge der Sünde die Todesstunde verbittert und erschwert (c. 8). Die neueren Dogmatiker haben meist, wie Klee (Dogmatik III, 294 ff.), die Bestimmungen des Tridentinums und des Katechismus gedankenlos wiederholt und nur mit einem Reichthum von Citaten begleitet; oder sie haben, wie der Art. im katholischen Kirchenlexikon, durch einige Reflexionen über den Zusammenhang des Seelenlebens mit dem leiblichen Naturorganismus und der Sünde mit dem Uebel dem röm. Dogma den Schein der spekulativen Begründung und der Tiefsinnigkeit zu geben gesucht. Der geschichtliche Entwickelungsgang dieser Lehre zeigt klar, wie unfähig die katholische Kirche ist, den selbständigen Karakter dieses Sakraments durch den Nachweis einer spezifischen Wirkung zu sichern. Denn setzt man diese letztere in die Ueberwindung der Todesangst und Betrübniß, oder in die Stärkung der sittlichen Schwäche, welche die Sünde zurückgelassen hat, so sieht man nicht ab, warum dieß nicht ebenso durch die Eucharistie bewirkt werden soll, die ja (Decret. Trident. de eucharistia cap. VIII.) das substanzielle Brod ist, das der Seele das Leben, dem Geist die beständige Gesundheit gibt und durch dessen Kraft der Gläubige gestärkt wird, seine Wanderung durch das Elend der Fremde zu vollenden und zum himmlischen Vaterlande einzugehen. Sieht man dagegen als den primären Zweck die Vergebung der Sünden an, so begreift man wiederum nicht, wozu es dazu der Oelung bedarf, da dieser nach römischer Praxis (Catech. Rom. l. c. qu. 12) stets die Absolution und Eucharistie unmittelbar vorausgeht, durch deren erstere nicht nur die unvollkommene Contrition ergänzt, sondern auch alle Sünden, selbst die in der Beichte absichtslos vergessenen, erlassen werden. Wie kann man aber mit Bellarmin annehmen, daß unmittelbar nach der Buße und der Eucharistie die Absolvirten und Christo Incorporirten sofort wieder ihr Gewissen mit einer Schuld belasten sollten und daß zur Tilgung derselben ein eigenes Sakrament nothwendig wäre? wird nicht durch die bloße Voraussetzung einer solchen Möglichkeit die in dem Sakramente thätige Gnade auf das Tiefste herabgesetzt und bezweifelt? die Wiederherstellung der Gesundheit wird selbst von der katholischen Theologie nur als sekundäre und durchaus zufällige Wirkung der letzten Oelung angesehen, sie kann darum nicht zur Rechtfertigung ihres sakramentlichen Karakters verwandt werden.

Das Oel muß von dem Bischof unter ritualmäßigen Exorcismen geweiht seyn; die Consekration desselben geschieht am grünen Donnerstage unter der Messe zugleich mit der des Katechumenenöls und des Chrisma. Jedem Dekanate der Diöcese wird eine Quantität desselben zugestellt und von demselben an die einzelnen Parochien vertheilt. Ist das Oel nach Ablauf des Jahres noch nicht aufgebraucht, so wird der Rest verbrannt, droht es früher auszugehen, so darf ungeweihtes Oel, aber nur in geringerer Proportion, zugegossen werden. Die Salbung selbst, in der das eigentliche Sakrament vollzogen wird, geschieht vom Priester, der, wie der Katechismus (l. c. qu. 13.) sagt, dabei nicht in seiner Person thätig ist,

sondern die Stelle der gesammten Kirche und Jesu Christi vertritt, daher denn auch seine Fürbitte, die dem Sakramente die Form, d. h. nach scholastischem Sprachgebrauche das Wesen, gibt, nach ihrem primären Zwecke eine unfehlbare Wirkung hat, wenn der Empfänger nicht einen Riegel setzt. Thomas von Aquino meint, das von dem Priester anzuwendende Oel müsse darum zuvor von dem Bischof consekrirt seyn, damit dadurch bezeugt werde, daß die priesterliche Gewalt aus der bischöflichen fließe, so wie daß die in dem Sakramente wirkende Gnade von Christus ausgehe und durch die Vermittelung der höheren Priester auf die niederen, durch die Vermittelung dieser auf das Volk übergehe (l. c. qu. 29. Art. 6.). Der Laie kann nach Thomas dieses Sakrament nicht spenden, weil er, als Privatperson ohne öffentlichen kirchlichen Karakter, nicht in der Person der Kirche beten kann (qu. 31. Art. 1. ad Imam). Wie viel einfacher war die Anschauung dieser Verhältnisse noch zu Theodulf's von Orleans Zeit; er sagt im zweiten Capitulare, wenn kein anderer Bischof zugegen sey, könne der erkrankte Bischof auch von dem einfachen Priester sich die Oelung geben lassen, weil zur Zeit der Apostel kein Unterschied zwischen Bischöfen und Presbytern bestanden habe und auch heute noch nicht bestehen würde, wenn nicht viele Presbyter im Streite mit den Häretikern widersprechende Dinge gelehrt hätten (Mansi XIII, 1019).

Noch Beda der Ehrwürdige betrachtete es als apostolisch überlieferte Sitte, daß die Energumenen und Kranken jeder Art (quilibet aegroti) mit geweihtem Oele gesalbt würden, um dadurch zu genesen (zu Jakob. 5.). Aber schon das Concil zu Mainz im Jahre 847 will es bei den infirmis in mortis periculo positis angewendet wissen. Nach Thomas von Aquino darf es nur als ultimum remedium der Kirche in der Nähe des Todes gegeben werden (qu. 32. art. 2.). Das tridentiner Dekret drückt sich unbestimmt aus: esse hanc unctionem infirmis adhibendam, illis vero praesertim, qui tam periculose decumbunt, ut in exitu vitae constituti videantur (cap. 3.). Der römische Katechismus beschränkt seine Spendung auf schwer Erkrankte und empfiehlt, daß diese es zur Zeit des noch ungetrübten Bewußtseyns begehren sollen, weil der Glaube und die religiöse Stimmung einen reicheren Empfang der Gnade vermittele; Blödsinnige und Rasende sollen es dagegen nur empfangen, wenn sie es noch bei vollem Verstande begehrt haben, aber vor der Ausspendung in Wahnsinn verfielen. Eben so darf es nicht Kindern, auch nicht den zum Tode verurtheilten Verbrechern gegeben werden (l. c. qu. 9.). Gesalbt werden sollen nach Thomas die Augen, Ohren, Nase, Mund und Hände, weil in den Sinnen die vis cognoscitiva, sodann die Nieren, weil in ihnen die vis appetitiva (?), und die Füße, weil in ihnen die vis motiva beruhe; doch erklärt schon dieser Scholastiker nur das Erstere für unbedingt nothwendig, weil die vis appetitiva und motiva sekundäre Prinzipien des Sündigens seyen (l. c. qu. 32. art. 6.). Das Tridentinum, der Katechismus und Bellarmin stimmen ihm darin bei. Auch die Praxis begnügt sich meist mit der Oelung derjenigen Körpertheile, welche zugleich Organe der Sinnenthätigkeit sind. Bei Frauen wird das Bestreichen der Lenden oder Nieren allenthalben unterlassen.

Die Möglichkeit der Wiederholung der letzten Oelung wurde zuerst von Peter dem Ehrwürdigen von Clugny aus dem Grunde behauptet, weil auch die Wiederkehr der Sünden unvermeidlich sey, gegen welche dieses Sakrament geordnet sey (lib. V. ep. 7.), eine Erklärung, die zugleich begreiflich macht, warum Viele gerade die Tilgung der läßlichen Sünden für den primären Zweck der letzten Oelung ansehen. Hugo von St. Viktor und Peter der Lombarde treten ihm darin bei. Bonaventura begründet die Iterabilität derselben damit, daß sie keinen Karakter imprimire (l. c. art. 2. qu. 4.), oder daß sie, wie Thomas sagt, keinen perpetuirlichen Effekt habe (l. c. qu. 33. art. 1.). Die Frage war nun im Allgemeinen erledigt, und die Scholastiker stritten nur darüber, wann die Wiederholung stattfinden dürfe. Albert der Große entschied: erst nach Ablauf eines Jahres (l. c. art. 20). Bonaventura fand es absurd, die Verwaltung der Sakramente nach dem Lauf der Gestirne zu regeln, und verlangte, daß der kritische Moment der Krankheit

den Ausschlag gebe (l. c. Art. II. qu. 4.). Nach Thomas (qu. 33. art. 2.) kann es in jeder Recidive gegeben werden, weil ein Rückfall in derselben Krankheit als eine neue Infirmität angesehen werden darf. Das Tridentinum und der Katechismus begnügen sich, die Wiederholbarkeit im Allgemeinen auszusprechen.

Die griechische Kirche stimmt nicht in allen Stücken, aber doch im Wesentlichsten mit der römischen überein (vgl. die Conf. fidei des Metrophanes Kritopulos c. XIII. und die Conf. orth. des Petrus Mogilas qu. 117—119). Sie verwirft vor Allem den Namen „letzte Oelung" (ἐσχάτη χρίσις), statt dessen sie εὐχέλαιον vorzieht (aus εὐχή und ἔλαιον), weil sie es nicht in der letzten Noth, sondern wenn noch Hoffnung zur Genesung ist, anwendet. Es ist in ihrer Zählung das siebente Sakrament, von Christus eingesetzt Mark. 6, 13. und von der Kirche zur Gewohnheit erhoben Jak. 5, 14. Die Consekration des Oeles ist bei den Griechen nicht eine bischöfliche, sondern allgemein priesterliche Funktion; es wird für jeden einzelnen Fall besonders consekrirt: nach Mogilas muß es unvermischt seyn, nach Kritopulos wird es mit Wein gemischt; der Empfänger muß dem katholischen Glauben angehören; die Salbung geschieht in der Regel von sieben Priestern, kann aber auch von einer geringeren Zahl, ja sogar von einem Einzigen verrichtet werden; nur bei sehr schwer Erkrankten findet sie im Hause Statt; die, welche noch gehen können, empfangen sie nach der Absolution und Eucharistie in der Kirche; namentlich am grünen Donnerstage finden sich zu diesem Zwecke viele Leidende in der Kirche ein. Gesalbt werden nach Kritopulos die Stirn, die Brust, die Hände, die Füße, zur Darstellung des Kreuzes (was bereits Theodulf von Orleans im zweiten Capitulare als griechische Sitte erwähnt). Nach dem Euchologium finden sieben Salbungen Statt, deren jede von einem Priester verrichtet wird. Die Wirkung ist die Sündenvergebung oder das Seelenheil und die körperliche Genesung; erstere in dem Bußfertigen unfehlbar, diese nicht immer eintretend. Beides verknüpft sich, wie wir aus der Darstellung des Kritopulos ersehen, in der Anschauung der Griechen weit enger, als bei dem römischen Katholizismus; das Euchelaion wird nämlich vorzüglich bei solchen Krankheiten angewendet, in welchen man direkte Wirkungen bestimmter Sünden sucht (vgl. Matth. 9, 2 f.) und hat den Zweck, mit der Ursache zugleich die Folge zu beseitigen. Es hat darum auch eine viel nähere Beziehung zur Buße. Die Form des Sakramentes ist ein Gebet, das nur die Genesung des Kranken zum Inhalt hat. Nach Kritopulos lautet es: Heiliger Vater, der du deinen eingebornen Sohn in die Welt gesandt hast, unseren Herrn und Gott Jesum Christum, der jede Krankheit heilt und jeder Schwäche sich annimmt, heile selbst in dem Namen des eingebornen Sohnes durch die Gnade und Heimsuchung deines heiligen Geistes diesen deinen Knecht; entferne von ihm die ihn behaftende Krankheit, richte ihn auf von seinem schmerzlichen Krankenlager, damit er, genesen, dich den Vater ohne Anfang und deinen gleich anfanglosen Sohn mit deinem gleich ewigen Geiste preise, den einen Gott in drei Hypostasen und einem Wesen, welchem sey Herrlichkeit, Ehre und Kraft zu aller Zeit, jetzt und immerdar und in Ewigkeit! Amen.

Da die älteren Waldenser die sieben Sakramente der katholischen Kirche anerkannten (vgl. Herzog, die römischen Waldenser, S. 212), so ist nicht zu bezweifeln, daß sie auch an der letzten Oelung festhielten. Wycliffe hatte manche Zweifel gegen die kirchliche Lehre von der letzten Oelung, wollte sie aber doch als Sakrament für die körperliche Heilung der Kranken gelten lassen, vorausgesetzt, daß die Priester durch ihre frommen Gebete diese Wirkung erzielen könnten (dial. IV. c. 25.). Luther wollte sogar gestatten, daß man die Kranken mit Oel bestreiche, wenn man nur mit ihnen betete und sie vermahnte; nur daß dieses Bestreichen ein Sakrament sey, bestritt er (s. Werke, Erlanger Ausgabe 30, 371), weil ein solches nur durch Christus, nicht durch den Apostel eingesetzt werden könne*). Seine Polemik gegen das römische Sakrament stützt sich an-

*) Wenn das kathol. Kirchenlexikon VII, 717. Luther's Polemik plump nennt, weil die katholische Kirche dafür halte, daß die letzte Oelung von Christo eingesetzt sey, so möge der Ver-

ßerdem auf seine doch mehr dogmatischen als kritischen Zweifel gegen die Authentie des Jakobusbriefes und auf den von ihm gegebenen Nachweis, daß die Jakob. 5. beschriebene Handlung nach „Form, Gebrauch, Kraft und Ende“ wesentlich eine andere sey, als die der römischen Kirche. Vortrefflich zeigt Chemnitz in seiner Prüfung des tridentinischen Conciles, daß in dem Worte Gottes und in dem Abendmahle Alles enthalten sey, was der Christ zu seinem Troste und seiner Beruhigung im Leben und im Sterben bedürfe, und daß darum ein besonderes Sterbesakrament außer diesen beiden Gnadenmitteln vollkommen überflüssig sey, wie denn auch die altkatholische Kirche kein anderes Viaticum gekannt habe. Eben so macht er mit ächt protestantischem Bewußtseyn auf den das ganze Leben und folglich auch die Todesstunde umfassenden Trost der Taufe aufmerksam.

Von besonderen Monographien über unseren Gegenstand führen wir noch an: Jo. Launoy de sacramento unctionis aegrotorum. Paris. 1673. und Jo. Dallaeus de duobus Latinorum ex unctione sacramentis, de confirmatione et de unctione extrema. Genes. 1659; vgl. außerdem die Denkwürdigkeiten von Augusti und Binterim.

Georg Eduard Steitz.

Oesterreich. In dem jetzigen Erzherzogthum findet sich das Christenthum schon zur Zeit der Römerherrschaft, durch römische Soldaten und Bürger dorthin verbreitet, doch nicht allein von Italien aus, sondern auch von Osten her, von Macedonien und Thracien aus, wie die Erzählungen von Victorinus, Bischof von Petavium, bezeugen. Es ist dieß wichtig für die freiere Stellung der hiesigen Landeskirche zu Rom das ganze Mittelalter hindurch. Kurz vor dem Untergang der römischen Herrschaft, ehe die fremden, zum Theil arianischen Völker in diese Gegenden hereinbrachen, wurde das Volk noch einmal in christlicher Frömmigkeit befestigt durch den heiligen Severin, der wohl den apostolischen Namen für diese Gegenden verdient. Als das älteste Bisthum in diesen Gegenden wird Lorch genannt, dessen Christenthum sogar auf die Zeit der Apostel, wiewohl mit Unrecht, zurückgeführt wurde; erst im fünften Jahrhundert lassen sich Bischöfe in Lorch nachweisen. Späterhin wurden die bischöflichen Rechte auf Passau übertragen, und statt der Patriarchen von Aquileja gewinnt in der fränkischen Zeit einen Haupteinfluß auf diese Gegenden der Erzbischof von Salzburg. Unter den Karolingern werden die kirchlichen Verhältnisse in diesen Gegenden von Neuem begründet, das Christenthum wird den benachbarten Völkern verkündigt, aber der Einfluß dieser Gegenden tritt gegen den des eigentlichen Frankenlandes zurück, die Kirche dieser Länder folgt der allgemeinen Richtung, doch als Grenzland bleibt die Verbindung mit den slavischen Ländern und durch diese mit dem Orient nicht ohne Einfluß. Es erhielten sich im Erzherzogthum Oesterreich auch im Mittelalter von der römischen Kirche abweichende Ansichten, wie z. B. die Waldenser zahlreich ihre Zuflucht hierher genommen haben sollen. Am Ende des Mittelalters traten auch in Oesterreich wie an andern Orten Deutschlands fromme Männer auf gegen das Verderben der römischen Kirche, z. B. Phil. Turcianus gegen den Ablaß, der Bernhardinermönch Jakob gegen die Reliquien, Theodobald zu St. Lorenz gegen das Leben der Priester. Leider war von Anfang an die weltliche

---

fasser erwägen, daß für uns Protestanten das Dafürhalten, die Versicherungen und Anathemata der röm. Kirche noch keine Beweise sind und daß wir bei den Stiftungen des Herrn, auf die wir der Seele Seligkeit gründen, vor Allem nach dem Stiftungsbriefe selbst fragen, nicht aber, ob aus dem Dafürhalten eines Anderen mit einiger Wahrscheinlichkeit geschlossen werden kann, daß einmal ein solcher vorhanden gewesen seyn möge. Es ist überdieß nicht wahr, was S. 717 bemerkt wird, der Lombarde und Bonaventura hätten für die letzte Oelung „eine mittelbare Einsetzung durch die Apostel“ angenommen. Dieß war nur die Meinung des Alexander von Hales. Wenn es also einst eine Zeit gab, wo die angesehensten Lehrer der Kirche behaupteten, die letzte Oelung sey nicht von Christus eingesetzt, wenn selbst Thomas von Aquino ihre Einsetzung durch Christus nur für die wahrscheinlichere Meinung hält, so wird wohl die bescheidene Frage erlaubt seyn, welche historische Einsicht im 15. und 16. Jahrhundert die römische Kirche in den Stand gesetzt hat, dieser Wahrscheinlichkeit des Thomas die ausgemachte Gewißheit zu substituiren.

Macht gegen die Reformation, anfangs aber konnte sie nur hemmen, nicht unterdrücken, denn die Strömung war zu groß und die Gefahr vor den Türken zu dringend. Die Bulle, welche Luther verurtheilte, wurde ein ganzes Jahr nicht bekannt gemacht. Ja im Jahr 1522 verkündigte Paul Speratus in Wien offen Luthers Lehre, er mußte Wien freilich bald verlassen, mehrere Bürger, unter diesen Kaspar Tauber, wurden als Ketzer verbrannt; Ferdinand suchte durch den Bischof Joh. Faber der Reformation entgegen zu wirken, jedoch ohne Erfolg. Gefährlich ward für die Reformation, daß schon früh auch die Wiedertäufer aus der Schweiz sich hier einfanden, doch wurden sie mit solcher Strenge empfangen, daß sie nach 1530 nur selten noch vorkommen. Günstig waren der Verbreitung des Evangeliums die Vorrechte des Adels. Die wiederholten Bitten des Adels um öffentliche Duldung des Lutherthums fanden freilich bei Ferdinand kein Gehör, aber eben so wenig Erfolg hatte die Aufforderung der Bischöfe bei den Magistraten, ihnen zu helfen bei Unterdrückung des Evangeliums. Die bischöfliche Jurisdiktion in Wien gerieth so in Verfall, daß der Bischof sein Amt niederlegen wollte. Man zählte damals in Oesterreich gegen 10, ja gegen 30 Lutheraner nur einen Papisten, die lutherischen Schriften wurden frei und ungehindert durch ganz Oesterreich gelesen und die Jugend fast überall aus denselben unterrichtet. Die Klöster waren leer und die Mönche ein Spott der Leute, noch 1560 mußte Ferdinand verbieten, die Bettelmönche beim Sammeln zu verhöhnen. Ferdinand erkannte die Mißbräuche der römischen Kirche, war aber von Grund des Herzens römisch-katholisch gesinnt, er hoffte durch einige Nachgiebigkeit die Evangelischen wieder zu gewinnen und erstritt ihnen zum großen Aerger des Pabstes den Genuß des Abendmahls unter beiden Gestalten, womit freilich wenig gewonnen war, denn wer das Abendmahl auf diese Weise genießen wollte, mußte dabei alle übrigen Lehrsätze der katholischen Kirche unterschreiben. Der Zustand der evangelischen Kirche in Oesterreich verschlimmerte sich, sobald die Jesuiten herbeigerufen wurden, die hier eine erstaunliche Thätigkeit entwickelten; unter ihnen ist besonders Petrus Canisius und sein neuer Katechismus zu nennen. Unter Maximilian II. verminderte sich zwar der Einfluß der Jesuiten etwas, aber schon war die Reformation zum Stillstehen gebracht. Maximilian II., theils von Außen gefesselt, theils selbst nicht hinreichend von der Wahrheit der Reformation durchdrungen, hoffte vermittelnd auf beide Kirchen einzuwirken, aber gerade dadurch wirkte er verderblich auf die protestantische Kirche in Oesterreich, da nun die heftigen, leidenschaftlichen Anhänger von Luthers Worten um so größeren Einfluß gewannen; der ganze nachherige Streit der flacianischen Partei würde schwerlich den Einfluß gewonnen haben, wenn die Reformation in Oesterreich sich frei hätte entwickeln können. Im Jahre 1568 und 1569 bewilligte Maximilian den beiden Ständen der Herren und Ritter unter der Ens und ob der Ens freie Religionsübung in ihren Schlössern, Dörfern und Städten. Bisher hatte man vorzugsweise fremde Prediger in Oesterreich angestellt, um die Kosten der Ordination zu sparen; unter den fremden Predigern befanden sich aber viele, die ihrer Streit- und Zanksucht wegen abgesetzt waren und hier nun von Neuem wieder Händel anfingen. Da auch in den Kirchengebräuchen beinahe jede Gemeinde von der andern verschieden war, so war eine Kirchenordnung durchaus nothwendig. Im Jahre 1569 beriefen die Stände zu diesem Zweck Chytraeus aus Rostock, der hier vier Schriften ausarbeitete: 1) eine Agende; 2) eine Instruktion für den Superintendenten und das Consistorium; 3) eine Deklaration der augsburgischen Confession und 4) einen Extrakt aus derselben als examen ordinandorum. Allein die Agende erhielt vom Kaiser keine Bestätigung, er verlangte, sie solle sich dem Katholizismus mehr nähern; auch mit den evangelischen Predigern gerieth Chytraeus darüber in Streit. Ueber einen so nothwendigen Superintendenten konnte man sich gar nicht einigen, deßhalb ward Chytraeus noch einmal gebeten, nach Oesterreich zu kommen; er erfüllte diese Bitte, gab gute Rathschläge, aber gründlich konnte er die Ordnung auch nicht herstellen. Gerade diese Zeit, die recht zur Befestigung des Kirchenregiments hätte dienen sollen, verfloß unter den Streitigkeiten über den Flacianismus, die bis in das

17te Jahrhundert hinein dauerten. Die heftigsten Flacianer waren Joh. Friedr. Coelestinus und Opitius; die Flacianer gingen in ihrem Haß gegen ihre evangelischen Gegner so weit, daß sie diese nicht als Taufzeugen zulassen wollten und sie vom Abendmahl ausschlossen. Lukas Bacmeister aus Rostock, der 1579 zu einer Visitation nach Oesterreich berufen war, suchte die Flacianer mit der Gegenpartei zu versöhnen, aber vergebens; er selbst wurde von ihnen in die Enge getrieben. Die Flacianer setzten eine Schrift auf, formula veritatis, unterschrieben von 39 Predigern, darunter 11 Exules. Bald geriethen sie selbst unter sich in Streit, am heftigsten 1583 zu Eferding. Endlich wurden auch die Herren und Ritter dieser dogmatischen Zänkereien müde und jagten sie zum Lande hinaus, doch soll sich noch 1604 ein Haufen Flacianer im Lande befunden haben.

Gerade in dieser Zeit ward die äußere Lage der Protestanten immer gefährlicher. Der von Jesuiten erzogene Kaiser Rudolph sicherte den beiden Ständen bei ihrer Huldigung 1576 zwar die Religionsfreiheit, suchte sie aber bald zu beschränken, Schritt für Schritt suchte man den Evangelischen allen Raum zu entreißen; die evangelischen Räthe wurden entlassen, dann die evangelischen Beamten, in den königlichen Städten und Marktdörfern der evangelische Gottesdienst untersagt. Alle Versammlungen der Stände in Religionsangelegenheiten wurden verboten und, als sie dennoch geschahen, mit Landesverweisung bestraft. Die Papisten behaupteten, die Evangelischen hätten gar keine Prediger mehr, welche die augsburgische Confession rein vortrügen. Die mit großen Kosten 1579 durch Lukas Bacmeister vorgenommene Visitation zeigte leider grobe Unwissenheit und ungeistliches Wesen. Es gehörten damas zur evangelischen Kirche im Erzherzogthum Oesterreich 99 Herren, 99 Ritter, 33 Marktdörfer, 155 Dörfer, 8 Städte, 152 Schlösser und 237 Prediger. Die Visitation brachte übrigens keinen großen Nutzen, weil man keinen Superintendenten gewinnen konnte. Bacmeister klagte, die Herren selbst hätten größeren Eifer beweisen müssen, aber die Oesterreicher machten sich eine Religion nach ihrem Gutdünken und hielten keinen Consens mit den übrigen Kirchen. Dabei waren die Jesuiten, die in Wien jetzt 50 Mitglieder zählten, unter ihnen besonders Eder, ungemein thätig; sie zählten jedes Jahr 100—200 Lutheraner, die sie für die katholische Kirche gewonnen hätten. Die Quälereien, denen die Evangelischen ausgesetzt waren, führten 1589 und 1590 an mehreren Orten zum Aufstand. Da wurde dem Bischof Khlesl die Gegenreformation übertragen; von jetzt an kam mehr Einheit in den ganzen Plan, die katholische Kirche trat wieder mehr öffentlich auf, Prozessionen und katholische Feste wurden öffentlich gefeiert. Im Jahre 1594 brach der Bedrückungen wegen ein Bauernaufstand aus, der erst 1597 unterdrückt ward. Nach dem Aufstand zog eine Commission im Lande umher und setzte überall katholische Priester ein, doch aus Mangel an solchen mußten in 23 Pfarren noch evangelische Prediger gelassen werden. Leider traten jetzt auch mehrere Prediger zum Papismus zurück. Um 1600 wurde auch der Gebrauch des Kelchs wieder aufgehoben, unter heftigem Widerspruch vieler Katholiken. Von jetzt an wurden die Stände selbst beunruhigt und auf ihren Gebieten in den Jahren 1602 und 1603 56 evangelische Pfarren mit katholischen Priestern besetzt. Als Kaiser Rudolph 1608 das Erzherzogthum seinem Bruder Matthias abtreten mußte, suchten die Stände, bevor sie huldigten, sich wieder in Besitz ihrer Rechte zu setzen, die katholischen Stände warben Soldaten, die evangelischen setzten sich in Vertheidigungszustand, ja sie wurden schon handgemein: da rieth selbst der Bischof Khlesl zum Frieden. Man suchte die Vermittelung der Stände in Ungarn und Mähren nach. Hierdurch und durch das unerschrockene Betragen des evangelischen Sprechers, des Herrn von Tschernembel, ward endlich eine Capitulation zu Stande gebracht, die Herren und Rittern, Städten und Märkten freie Religionsübung versprach und Zurückgabe der ihnen genommenen Kirchen. Als aber die Capitulation in's Werk gesetzt werden sollte, zeigte es sich, daß es leere Worte gewesen waren. Als die böhmischen Unruhen ausbrachen, schlossen die evangelischen Stände unter dem Vorbehalt: nicht gegen den Kaiser, eine Conföderation mit ihnen. Sie gaben aber diese auf Verlangen Ferdinands bald wieder auf, soll-

ten nun zur Huldigung nach Wien kommen, verlangten aber erst Abstellung ihrer Beschwerden. Der Kaiser bequemte sich endlich dazu, die Privilegien bloß mündlich zu bestätigen. Als die Stände noch nicht huldigen wollten, nahm Ferdinand 2000 Kosaken in Dienst. Diese hausten in Oesterreich unter der Ens auf eine grausame Weise. Da huldigte ein Theil der Stände, die übrigen Herren und Ritter wurden für Rebellen erklärt, aus dem Lande verwiesen und ihre Güter confiszirt; auf diesen durfte von jetzt an kein evangelischer Gottesdienst mehr gehalten werden. In Oesterreich ob der Ens wurde 1624 geboten, daß alle Einwohner zum Katholizismus zurückkehren sollten; ihrer Privilegien wurden sie verlustig erklärt, weil sie sich des Kaisers Feinden angeschlossen hätten, die Prediger und Schullehrer mußten in acht Tagen das Land verlassen. Da erhob sich ein Bauernaufruhr, das Heer derselben wuchs bis auf 38,000 Mann; endlich ward der Aufstand gewaltsam unterdrückt. In Oesterreich unter der Ens erfolgte erst 1627 derselbe Befehl; die Prediger sollten das Land verlassen, nur die Herren und Ritter durften für sich beim Evangelium bleiben. Gegen 30 Familien vom Herren- und Ritterstande wanderten nach Nürnberg, Augsburg, Regensburg, Ulm und Lindau aus. Bei den Unterhandlungen im westphälischen Frieden erreichten die Schweden nichts weiter, als daß die Herren und Ritter unter der Ens des Religionsexercitii wegen aus dem Lande reisen durften. Im Jahre 1652 erhielten zehn Jesuiten Befehl, das ganze Land zu durchreisen, um alles wieder auf papistischen Fuß zu setzen. In dieser Zeit gehörten zu den Evangelischen aus dem Ritterstande nur noch 30 Familien, aus dem Herrenstande 43, kaum aber wagten diese noch über ihre Religion mit einander zu reden. Der Zustand der Evangelischen blieb unter Leopold I. und Joseph I. derselbe, doch erhielten sie sich in der Stille bei ihrem Glauben. Unter Karl VI. zeigten sich 1727 in Oesterreich ob der Ens fast zu gleicher Zeit mit der Emigration aus Salzburg evangelische Bewegungen. Viele Protestanten hatten ihren Glauben heimlich auf ihre Kinder vererbt, jetzt verriethen sie ihn und mußten auswandern. Durch Vermittlung des Corpus Evangeliorum ward sämmtlichen Evangelischen gestattet, auszuwandern, als sich aber 1200 meldeten, stutzte man, suchte sie abtrünnig zu machen, und erst, als alle Bemühungen und Quälereien vergeblich waren, erhielten sie Erlaubniß, nach Siebenbürgen zu wandern (1734, 1735). Unter Karl VI., noch mehr unter Maria Theresia, durch die vom Grafen Kaunitz bewirkte Verbindung Frankreichs mit Oesterreich verbreiteten sich von dort ungläubige, freigeistische Ansichten auch nach Oesterreich. Der Staat beschränkte den Einfluß der Geistlichen, Festtage wurden abgeschafft, die Macht des Pabstes ward selbst mit Unterstützung der Bischöfe sehr gering geachtet, der öffentliche Unterricht ward ganz und gar Regierungssache. Unter Joseph II. wurden diese Reformen fortgesetzt, ein großer Theil der Klöster ward aufgehoben, die Gewalt der Ordensgenerale ging auf die Bischöfe über, 1783 erschien eine neue Gottesdienstordnung, 1787 wurde auch bei dem Sakrament die lateinische Sprache abgestellt; die Geistlichen verloren viele Privilegien, auch den Zehnten, sie wurden als Beamte des Staats angesehen. Unter Leopold II. wurden einzelne Reformen zurückgenommen, doch behielt der Staat die oberste Aufsicht über die Kirche. Auch unter Franz II. blieb die Stellung des Staats zur Kirche noch größtentheils dieselbe, wiewohl diese letztere innerlich wieder größere Kraft gewann; unter der jüngern Geistlichkeit, selbst unter den Bischöfen nahm man eine Hinneigung zu Rom wahr, auch von Seiten der Regierung bemerkte man dieß in den letzten Jahren Franz II. Unter Franz Joseph I. ward endlich am 25. September 1855 durch das Konkordat mit Rom der römisch-katholischen Kirche ihre volle Freiheit zurückgegeben, das Revolutionsjahr 1848 ließ wünschen, noch einen andern Schutz zu haben, als den des Heeres. Damit hat Oesterreich die 100jährigen Bestrebungen des Kaiserreichs, sich von Rom's Einfluß frei zu halten, aufgegeben; ob und wie weit das Segen für den Staat und die Kirche bringt, muß die Folge lehren, im Volke und in der Geistlichkeit ist der Rationalismus, die ungläubige Aufklärung, noch keineswegs überwunden, für die freie Entwickelung der Akatholiken scheint diese neue Machtgewinnung der katho-

lischen Kirche mindestens gefährlich. Die Protestanten erhielten 1781 durch das berühmte Toleranzedikt Joseph's II. Freiheit des Gottesdienstes und volles Bürgerrecht. Es wurde damals in Wien ein Superintendent und ein Consistorium ernannt und eine Agende entworfen; unter Franz II, wurde in Wien eine evangelisch-theologische Lehranstalt errichtet. Die Freiheit der protest. Kirche ist immer nur vom Standpunkt der Duldung aus gewährt und wird in der That noch vielfach beschränkt. Jeder Katholik, der zur evangel. Kirche übertreten will, muß zuvor 6 Wochen von einem röm. Priester unterrichtet werden und hat während dieser Zeit alle Gemeinschaft mit den Evangelischen, außer seinen Verwandten, zu meiden; der Evangelische dagegen, der zur römischen Kirche übertreten will, hat mit dem römischen Priester eine Unterredung über die Dogmen zu halten und ist dann aufzunehmen, nachdem dem evangelischen Consistorium die Anzeige gemacht ist, entweder öffentlich oder in der Stille. Bei 100 evangelischen Familien dürfen diese sich auf ihre Kosten ein Bethaus bauen, aber ohne Glocken und Thurm, ohne Eingang von der Gasse. Unter der Hof- und Landesstelle führt die nächste Aufsicht über die Evangelischen das getrennte Consistorium der Lutheraner und Reformirten unter einem katholischen Präsidenten, die Consistorialräthe und Superintendenten werden vom Kaiser ernannt, die unter ihnen stehenden Senioren werden von den Superintendenten vorgeschlagen, vom Consistorium ernannt. Das Recht der Präsentation zu den erledigten Pastoraten hat theils die Landesstelle, theils die Gemeinde. Ein evangelischer Pastor der einen Confession darf die Seelsorge bei den Mitgliedern der andern nur in dringenden Fällen verrichten, nie darf er die Sakramente bei den römischen Katholiken verwalten, wohl aber darf der römische Geistliche bei den Funktionen des Trauens, Taufens und Begrabens in evangelischen Gemeinden administriren. Gültige Kirchenregister kann nur der römische Geistliche führen. Dieser ist verpflichtet, die evangelischen Kranken, auch wenn sie es nicht verlangen, wenigstens einmal zu besuchen und ihnen seinen Beistand anzubieten. Die Evangelischen müssen auch, wenn sie einen eigenen Pastor haben, dem römischen Priester die Stolgebühren und den Zehnten entrichten, nur die Taufgebühren werden nicht mehr bezahlt.

Es lebten im Jahre 1851

in Oesterreich:	Röm. Katholiken	Griech. Kathol.	Griech. Nichtunirte	Lutheraner	Reformirte
unter der Ens	1,518043	325	563	11365	1801
ob der Ens	687794	—	—	18405	106

Bestand im Jahre 1840

in Oesterreich:	Erzb.	Bisth.	Superint.	Pfarrbezirke. Röm.	Evang.	Weltgeistliche. Röm.	Evang.	Klostergeistliche. Klöster	Mönche	Nonnen
unter der Ens	1	1	2	913	5	1539	49	55	1285	318
ob der Ens	1	1	1	526	10	1060	12	28	521	229

In dem Erzherzogthum Oesterreich stehen die römischen Katholiken unter der Leitung des Erzbischofs von Wien, dem die zwei Bisthümer St. Pölten und Linz untergeben sind. Der Erzbischof von Wien führt den fürstlichen Titel. Sein bischöflicher Sprengel umfaßt die Kreise unter dem wiener Wald und unter dem Manhartsberge. In der Stadt Wien sind 23 Klöster mit 496 Mönchen und 287 Nonnen. Die Stadt ist in 30 römische Pfarrbezirke eingetheilt mit 45 Kirchen und 492 Geistlichen. Im Kreise unter dem wiener Wald sind 214 römische Pfarrbezirke mit 246 Geistlichen, 10 Klöster mit 193 Mönchen. Im Kreise unter dem Manhartsberg sind 255 Pfarrbezirke mit 286 Geistlichen, 4 Klöstern und 132 Mönchen. Der bischöfliche Sprengel umfaßt also 499 Pfarrbezirke mit 924 Geistlichen und 37 Klöstern mit 821 Mönchen und 287 Nonnen.

Das Bisthum St. Pölten erstreckt sich 1) über den Kreis ob dem wiener Wald, der 193 Pfarrbezirke mit 272 Geistlichen und 11 Klöster mit 338 Mönchen und 16 Nonnen enthält; 2) über den Kreis ob dem Manhartsberge, der 221 Pfarrbezirke mit 243 Geistlichen und 7 Klöster mit 146 Mönchen und 15 Nonnen enthält. Das Bisthum hat also 414 Pfarrbezirke mit 515 Geistlichen und 18 Klöster mit 484 Mönchen

und 31 Nonnen. Der Ertrag der Pfründen in diesen beiden Bisthümern war im Jahr 1839: 607831 Gulden, die Einkünfte der Klöster betrugen: 762009 Gulden. Das zweite Suffraganbisthum ist Linz. Zu diesem gehört 1) die Hauptstadt Linz, die drei Pfarrbezirke umfaßt mit 143 Geistlichen, den Nachwuchs mitgerechnet, ferner 7 Klöster mit 52 Mönchen und 76 Nonnen; 2) der Mühlkreis mit 105 Pfarrbezirken und 143 Geistlichen, 2 Klöstern, in denen sich 36 Mönche befinden; 3) der Traunkreis, 94 Pfarrbezirke mit 118 Geistlichen, 6 Klöster mit 213 Mönchen und 41 Nonnen; 4) der Hausrückkreis mit 106 Pfarrbezirken, 179 Geistlichen, 3 Klöstern und 83 Mönchen; 5) der Innkreis mit 98 Pfarrbezirken, 179 Geistlichen, 1 Kloster und 26 Mönchen. Das Bisthum Linz besteht also aus 406 Pfarrbezirken mit 746 Geistlichen, aus 19 Klöstern mit 410 Mönchen und 117 Nonnen. Nach einer Angabe der berl. Kirchenztg. vom J. 1850 umfaßt das ganze Erzbisthum Wien 2,218652 Katholiken, 1072 Pfarreien, 240 Curatien, 115 Benefizien, 1936 Sekulargeistliche, 1249 Regulargeistliche.

Die Lutheraner im Erzherzogthum stehen unter Leitung des Superintendenten zu Wien, seine Diözese erstreckt sich aber auch über Steiermark, Tyrol, das Küstenland und Venedig. Die Agende ist im Jahr 1788 verfaßt und 1829 neu umgearbeitet. Die Prediger dürfen sich indeß anderer liturgischer Formeln bedienen, nur müssen sie solches dem Superintendenten anzeigen. Die Gemeinden wachen mit Eifer über die Reinheit der Lehre, um sowohl den römischen Katholizismus als auch den Rationalismus abzuhalten. Die Reformirten stehen unter der Leitung des reformirten Superintendenten zu Wien und bilden eine Gemeinde in dieser Stadt. Die Evangelischen bilden zusammen in Oesterreich unter der Ens vier Gemeinden, davon sind drei in Wien, eine im Kreise ob dem wiener Wald, außerdem ist in Wien eine orthodox-griechische Gemeinde mit 2 Geistlichen. In Oesterreich ob der Ens sind 10 lutherische Gemeinden mit 12 Geistlichen, und zwar im Traunkreise 3 Gemeinden mit 4 Geistlichen, im Hausrückkreise 7 Gemeinden mit 8 Geistlichen. In neuerer Zeit hat sich auch eine Gemeinde in Linz gebildet und mit Hülfe des Gustav-Adolph-Vereins ein Bethaus gebaut; sie gehört zum Pastorat Thenning. Es ist das nur ein kümmerlicher Rest von den ehemals zahlreichen Gemeinden im Erzherzogthum, aber wenn sie nur das Salz bleiben für jene Länder, sind sie doch von großer Wichtigkeit für die gesammte evangelische Kirche.

Vergl. B. Raupach, das evangelische Oesterreich. Hambg. 1732—36. 6 Bde. 4. G. E. Waldau, Gesch. der Protestanten in Oesterreich. Ansp. 1784. 2 Bde. 8. B. A. Winter, älteste Kirchengesch. von Altbayern, Oesterreich und Tyrol. Thl. I. Landshut. 1813. 8. Siegfried Becher, statistische Uebersicht der Bevölkerung der österreichischen Monarchie nach den Ergebnissen der Jahre 1834—1840 dargestellt. Stuttgart u. Tübingen. 1841. F. W. Schubert, Handbuch der allgemeinen Staatskunde Bd. 2. Thl. 1. das Kaiserthum Oesterreich. Königsb. 1840. Joh. Springer, Statistik des österreichischen Kaiserstaates. Bd. 1. 2. Wien. 1840. A. Klein, Gesch. des Christenthums in Oesterreich und Steiermark von der Einführung bis auf die gegenwärtige Zeit. Thl. 1—7. Wien. 1840—1842. 2 Bde. Joseph Helfert, die Rechte und Verfassung der Akatholiken im österreichischen Kaiserstaat. Nach den k. k. Verordnungen zusammengestellt. Dritte, sehr vermehrte u. verbesserte Auflage. Wien. 1843. Ignaz Beidtel, Untersuchungen über die kirchlichen Zustände in den kaiserl. österreichischen Staaten, die Art ihrer Entstehung und die in Ansehung dieser Zustände wünschenswerthen Reformen. Wien. 1849. Rheinwald's Repertorium. Bd. 4, 175., Bd. 5, 43 ff., 127 ff., 159 ff., Bd. 7, 111., Bd. 8, 89., Bd. 10, 270., Bd. 15, 277., Bd. 17, 81 und 260., Bd. 20, 263., Bd. 21, 83., Bd. 23, 81 und 179., Bd. 26, 68., Bd. 30 Heft 1 u. 3., Band 46, 191. Meine Abhandlung: Oesterreich in kirchlicher Beziehung in Reuter's Repertorium. Bd. 74, Heft 3, p. 247 ff., Bd. 75, p. 55 ff.

Klose.

Oetinger, Friedrich Christoph, der große schwäbische Theosoph des 18. Jahrhunderts, der Magus aus Süden genannt, wie Hamann der Magus im Norden.

Während aber dieser, in literarischen, ästhetischen, religiösen Beziehungen stehend, mehr durch einzelne Geistesblitze und Kernworte anregend gewirkt hat, hat jener die ganze Schwere der philosophisch-theologischen Geistesarbeit auf sich genommen und um das System der „Grundweisheit der Dinge“ gerungen. Sein Zeitgenosse, der Dichter Schubart, sagt von ihm: „In neueren Zeiten wird es schwerlich einen Mann geben, dessen Geist so Vieles überblickte, der ein so ungeheures Ganzes in seiner Seele hatte“; und nach seinem Tode schrieb derselbe: „Mit Oetinger ist eine Akademie der Wissenschaften gestorben“. In der That war er es, der in der Zeit des hereinbrechenden Rationalismus wie kein Anderer die ganze Größe der Aufgabe durchschaute, welche der christlichen Erkenntniß, der protestantischen Wissenschaft im umfassendsten Sinne des Wortes gesteckt ist, wenn sie der auf Philosophie, Naturwissenschaft rc. sich stützenden antichristlichen Denkweise des Zeitalters gewachsen seyn will. Als Prophet dieser Aufgabe, die man als Ausbildung einer ächten Theosophie bezeichnen kann, steht Oetinger da; er hat sie noch nicht gelöst, aber er hat sie mit genialem Blick erfaßt und die Lösung auf allen Punkten in Angriff genommen. Die Theosophie tritt also bei ihm nicht in der naiven Weise auf, wie bei Jakob Böhme (s. d. Art.), den eine außerordentliche Naturbegabung unwillkürlich zum Schauer macht; sondern er ist ein Denker, der sich in bewußter Weise mit den philosophischen und theologischen Richtungen seines Zeitalters auseinandersetzt. Gleich anderen großen Geistern des Jahrhunderts strebt er hiebei aus der Verbildung, aus den „allzu subtilen Begriffen“ zum Ursprünglichen und Lebendigen zurück, und dieses findet er vor Allem in den beiden Büchern Gottes, Natur und Schrift, sodann aber bei denen, die am unmittelbarsten aus diesen göttlichen Quellen geschöpft haben. Dabei kommt ihm für die Natur vorzüglich die Alchymie in Betracht, für das Alte Testament die jüdische Theologie, namentlich die Kabbala, für das Neue die Kirchenväter, in seiner Zeit Bengel, für Natur und Schrift mit einander die Mystiker und Theosophen mit ihren Erleuchtungen, namentlich also Böhme, später auch Swedenborg. Betritt er nun hier allerdings zum Theil gefährliche Wege, wohin ihm nicht jeder folgen kann, so ist er doch durch die tiefe Lauterkeit und den heiligen Ernst seines Strebens nicht nur vor wesentlichen Abirrungen bewahrt geblieben, sondern er ist auch mit seltener Geistesfreiheit an Quellen gesessen, welche die gewöhnliche Heerstraße der Wissenschaft nicht eben zum Vortheil der höheren Erkenntniß unberührt läßt. Mischen sich in sein Denken noch manche Elemente trüber und unabgeklärter Theosophie, so hat er andererseits auch Blicke in das Wesen der Dinge, wie wir sie kaum bei einem seiner Nachfolger wiederfinden. Gehört allerdings auch er nicht zu denen, welche in regelrechter Durcharbeitung geschrieben und ein System in vollendeter Form hinterlassen haben, so hat er doch die verschiedensten Gebiete mit seinen Ideen befruchtet, und Naturphilosophie, spekulative Theologie, Exegese und Bibelwissenschaft rc. haben sich in seine Arbeit und in seine Erbschaft getheilt. Viele seiner Ideen sind noch nicht gehörig verwerthet, und seine ganze Erscheinung bleibt eine Mahnung an unsere christliche Wissenschaft, sich ihre Ziele nicht zu niedrig und enge zu stecken. Ein besonderes Siegel ist dem Wirken des originellen und grundgelehrten Mannes noch dadurch aufgedrückt, daß er mit denselben auch der Gemeinde gedient hat, und daß manche seiner Schriften noch jetzt zu der Geistesnahrung des frommen Volkes seiner Heimath gehören.

Oetinger wurde den 6. Mai 1702 in der württembergischen Landstadt Göppingen geboren, wo sein Vater, ein wohlhabender und angesehener Mann, das Amt des Stadtschreibers bekleidete. Er wurde nicht nur in der kirchlichen Strenge jener Zeit und der philologischen Zucht der württembergischen Schulen erzogen, sondern erfuhr von seinen Lehrern auch zum Theil eine unvernünftig harte Behandlung, welcher gegenüber sich früh in dem Knaben eine innere Selbständigkeit entwickelte. Einen in dieser Hinsicht karakteristischen Vorgang erzählt er in seiner Selbstbiographie. „Mein gottesfürchtiger Informator ließ mich viele Lieder auswendig lernen, und einsmals zwischen dem sechsten und siebenten Jahre legte ich mich neben ihm nach Gewohnheit schlafen. Ich mußte

einen ganzen Rosenkranz von Liedern vor dem Einschlafen herbeten. Endlich wurde ich etwas ungeduldig und dachte: wenn ich doch auch wüßte, was ich betete! Ich kam an das Lied: Schwing dich auf zu deinem Gott, du betrübte Seele! Nichts von Betrübniß wissend, wurde ich heftig angetrieben zu verstehen, was es sey, sich zu Gott aufschwingen. Ich bemühte mich inwendig darum vor Gott, und siehe, da empfand ich mich aufgeschwungen in Gott. Ich betete mein Lied ganz aus; da war kein Wort, welches nicht ein distinktes Licht in meiner Seele zurückließ. In meinem Leben habe ich nichts Fröhlicheres empfunden. Das hatte eine Influenz auf mein ganzes Leben; denn ich setzte es zum Muster, Alles was ich lernte, müßte ich also verstehen. Das verursachte hernach, daß ich meines Informators schlechte Ideen verachtete, und was ich hörte, war mir nicht genug, weil es der unbeschreiblichen Realität jener ersten Gedanken nicht beikam". Hierin bildet sich Oetinger's ganze theologische Stellung vor; auch ihm genügt das kirchlich Hergebrachte als ein bloß Traditionelles nicht, aber er wendet sich nun nicht gegen dasselbe mit moralisirender und rationalisirender Kritik, wie seine von ihm vielbekämpften Zeitgenossen Semler rc., sondern er sucht es durch innerste Erfahrung sich anzueignen und in seiner wesentlichen Lebendigkeit zu erfassen, zu verstehen; sein Weg ist der mystische, sein Ziel „Realität der Gedanken". Der Bildungsgang Oetinger's war der gewöhnliche der württembergischen Theologen; er besuchte seit 1717 die niederen Seminarien zu Blaubeuren und Bebenhausen, und trat 1722 in das höhere theologische Stift zu Tübingen. Da er „ein Jüngling von guter Gestalt, sehr lebhaft und hurtig und wegen des Studirens berühmt war", so wurde ihm, auch von Seiten seiner „ehrgeizigen Mutter", zugeredet, „ein Jurist und Politikus zu werden"; und er selbst schwankte lange. Allein noch in Bebenhausen, erzählt er, „kam mir in den Sinn: Was ist's hernach, wenn du auch die prächtigsten Kleider trägst, zu befehlen hast und alle Gipfel der Ehre erreichest? Es ist doch besser, Gott dienen. Deo servire libertas. Auf dieses rief ich Gott von ganzem Herzen an, mir alle Absichten auf die Welt aus der Seele zu nehmen, und das geschah sogleich. Ich war nun vollkommen entschlossen bei der Theologie zu bleiben. Von der Stunde an war ich ein anderer Mensch, ich war nicht mehr galant in Kleidern, ich ging nicht mehr in Gesellschaft, ich redete wenig, ich las in Gottes Wort und nicht mehr im Cicero und anderen weltlichen Autoren". Auf der Universität studirte er aber gründlich und unter viel Gebet Philosophie und, „um die logische Demonstration in besseren Griff zu bekommen", auch Mathematik; er bildete mit einigen Anderen eine „philosophische Gesellschaft". Es beschäftigte ihn hauptsächlich Malebranche, aus dessen Ideen er sich „ein eigenes System von Christo machte"; noch mehr aber die damals herrschende Leibnitz-Wolf'sche Philosophie. Er fand jedoch keine Beruhigung darin und fühlte sich immer wieder getrieben, „gegen alle die philosophischen Ideen das Gegengewicht in der heiligen Schrift zu suchen". Denn schon frühe hatte er einen tiefen Eindruck von dem „Stylus" und der Geistesmacht der Bibel empfangen und sah „in den Propheten ein heiliges Amphitheater der höchsten und niedrigsten Dinge". „Ich zweifelte also nicht", sagt er, „so sehr auch die Philosophen ihre Begriffe hinaustrieben, daß die heiligen Männer Gottes eben solche letzte Begriffe müssen gehabt haben, nur nicht präcis in einer solchen ausgewickelten Form, der Realität nach aber hundertmal besser. So ging denn mein Bemühen bei Tag und bei Nacht dahin, eben solche letzte Begriffe zu finden, die entweder die Wolf'schen bestätigen oder umstoßen würden. Das war eine schwere Arbeit für mich, aber ich sah, daß es seyn müßte, indem ich sonst bei der gegenwärtigen Generation dem Willen Gottes nicht auf eine vollkömmliche Weise würde dienen können". Hier spricht Oetinger das wahre Bewußtseyn der ganzen großen oben bezeichneten Aufgabe aus, er will der profanen Philosophie eine „philosophia sacra" (Theosophie) gegenüberstellen, die „wie ein Schlüssel in das Schloß heiliger Schrift hineinpasse und dem Geist die Hand biete". Für die biblische Seite dieser Bestrebung war ihm nun hauptsächlich Bengel, für die philosophische Böhme Vorbild. Eigentlichen Unterricht hat er nie von Bengel genossen, aber

er correspondirte schon als Student mit ihm, besuchte ihn sehr häufig und erstrebte und erlangte später eine Anstellung in seiner Nähe. „Ich sah", sagt er, „der Geburt des apokalyptischen Systemes nach allen Theilen zu und ergötzte mich an der Art und Weise, die Gott gebraucht hat, in diesem Werkzeuge der Weisheit nach und nach die zunehmende Erkenntniß zu läutern, aufzuklären und zu befestigen". Indessen geht Oetinger, der es nicht mit Unrecht an den übrigen Schülern Bengel's tadelt, daß sie allzusehr an den Phrasen ihres Meisters hängen bleiben, mit seinem Streben nach der philosophia sacra weit über diesen hinaus. „Wenn Bengel sich damit begnügte, auf dem Grunde der biblischen Philologie des wesentlichen Inhaltes der Bibel im Einzelnen sich zu bemächtigen und dann diese Einzelheiten mit dem Faden der Logik zu einem Ganzen zu verknüpfen, so war Oetinger's Bemühen von Anfang an vielmehr darauf gerichtet, das allen einzelnen Aussprüchen der heiligen Schrift zu Grunde liegende große System göttlicher Wahrheiten in seinen wesentlichsten Grundzügen aufzufinden, um dann in dem Lichte der eigentlichen Urbegriffe der Bibel alle Besonderheiten derselben als integrirende Theile des großen Ganzen, welches sie darstellen, zu erkennen" (Hamberger). Anerkannt muß aber werden, daß Oetinger in seiner Exegese die Bengel'sche Genauigkeit und Nüchternheit öfters verläßt und seine theosophischen Ideen willkürlich in manche Stellen hineinträgt. Auch mit J. Böhme's Schriften wurde er schon als Student bekannt; er sagt von demselben, „Gott habe ihm durch Offenbarung gezeigt, welche diejenige Grundweisheit sey, welche zur heiligen Schrift gehört. Nur wäre zu wünschen, daß die Beschreibungen J. Böhme's könnten in eine schlußmäßige Form gebracht werden, sowie heutzutag es die Deutlichkeit erfordert. Aber lieber Leser! denke, wie viel man verlieren würde!" Andere mystische Schriften lernte er durch den medizinischen Professor Camerarius kennen, der selbst die mystische cognitionem theologicam centralem besaß. „In den folgenden Jahren", erzählt er, „habe ich es, um die Theologie gründlich zu erforschen, also angegriffen: Ich habe um der Grundbegriffe der Apostel willen die Kirchenväter Jahr und Tag gelesen. Ein anderes Hülfsmittel, welches ich gebraucht habe, die Theologie ab ovo zu studiren, waren die Rabbinen und die Philosophie, so sie aus der heiligen Schrift selbst gezogen". Er las die kabbalistischen Quellen und freute sich ihrer Uebereinstimmung mit J. Böhme, sowie ihn auch der urkirchliche Realismus in der Grundrichtung seiner Gedanken wesentlich bestärkte.

So innerlich gestellt und ausgerüstet trat er 1728 die gewöhnliche wissenschaftliche Reise der württembergischen Kandidaten nach Norddeutschland an; es wurden aber bei ihm zwei Reisen daraus, und er hielt sich das zweite Mal mehrere Jahre in Norddeutschland auf. Hiebei suchte er nun auf die mannichfaltigste Weise Förderung seines Strebens. Er ging mit gelehrten Juden, mit Aerzten, mit Mystikern und Separatisten um; wiederholt war er bei einem Bauer in der Nähe von Erfurt, der die „Centralanschauung" hatte. Vor Allem zog es ihn aber zu den Pietisten nach Jena, „woselbst eine der apostolischen Liebe gleichende Erweckung aufgekommen seyn sollte", und nach Halle; von da ging er weiter zu Zinzendorf nach Herrnhut, wo er sich wiederholt und längere Zeit aufhielt. Er suchte diesen frommen Gemeinschaften seine Schriftideen einzupflanzen, was ihm aber nicht gelang. „Ich brachte mit Zinzendorf über der heiligen Schrift wohl Jahr und Tag zu, docirte in Herrnhut das Hebräische und Griechische, und erklärte die Sprüche Salomonis, erreichte aber meinen Zweck nicht. Warum? Der Herr Graf hatte einen Plan, die halbe Welt Christo zu unterwerfen, und da war er viel zu zäh darauf, als daß ihn die heilige Schrift in mäßiger Erkenntniß hätte aus seiner Bildmacherei herausführen können. Unter vielem Kummer verließ ich diese Gemeinde; doch wurde ich in Experimenten an den Seelen sehr dadurch geübt". Später sprach er sich in einigen kleinen Schriften über Zinzendorf und die Brüdergemeinde aus. Als Privatdocent in Halle, wo Oetinger „über die heilige Schrift, was zur Physica sacra gehört, vornehmlich über die Spr. Sal. und über Hiob las", scheint er ebensowenig Eingang für seine Ideen gefunden zu haben. Auch als Schriftsteller trat er um diese

Zeit auf; seine erste Schrift: Halophili Irenaei aufmunternde Gründe, die 1730 erschien, schrieb er in Herrnhut, eine andere in Leipzig. In Halle studirte er zugleich Medizin und übte sich nachher in Hessen-Homburg bei dem separatistischen Arzte Dr. Kämpf in der medizinischen Praxis; denn „er hatte großen Kummer, daß, wenn er bei der Theologie bliebe, er nicht consequent würde handeln können“, und daß, „wenn er Dienste in seinem Vaterland annehme, er gezwungene Dinge wider die Wahrheit thun müsse“. Den Versuchungen zum Separatismus aber widerstand er standhaft: „Kämpf's Gründen, mich von der lutherischen Kirche als einem Babel zu separiren, hielt ich nicht nur mein Buch von der Herunterlassung Gottes entgegen, sondern Bengel's jus publicum divinum aus der Apokalypse“. Auch die kirchlichen Fragen hat Oetinger, wie wir sehen, tief durchdacht und durchlebt. Die Verwaltung des Abendmahls machte ihm auch später noch Skrupel. Im Jahre 1762 schreibt er von einem Pfarrer: „Manchmal will er, wie ich, das Predigtamt aufgeben. Ich habe ihm Moser's vertraute Briefe vom Kirchenrecht geschickt, damit er sehe, daß er kein Apostel, sondern ein Schulmeister der Menschen ist, und daß unsere Gemeinde keine Gemeinde, sondern eine Schule ist, worin Gott noch die Wahl erhält das Beste zu wählen nach der Wahrheit der Schrift“. Mit der lutherischen Kirche insbesondere verknüpfte ihn ihre Abendmahlslehre. „Man stoßt sich an dem Sal, Sulphur und Mercurio J. Böhme's, weil es den Sätzen der Philosophie gerade widerspricht und Alles so leiblich und sinnlich vorstellt; aber der wahren lutherischen Theologie vom Abendmahl ist es vollkommen gemäß“. Freilich findet er mit Recht in der Kirchenlehre diese Anschauung nicht gehörig durchgeführt und klagt: ingemiscimus sub plaustris et ponderibus philosophematum, formularum, abstractionum et praecisionum; „wer Lehre zu richten hat, verlangt er, muß sich aus proprietate verborum seine Analogie selbst machen und auf den Grund fahnden, aus welchem die Worte Heiliger Schr. geflossen sind, als wenn kein Katechismus oder Lehrbegriff der Kirche existirte“. Aber er kann dann sagen: hac ego certe methodo miratus sum me tanta cum convictione confessioni Augustanae consonare; und noch im hohen Alter bezeugte er, „daß sich seine ganze Theologie in Luther's Katechismus concentrire“.

Da Oetinger „unter allen auswärtigen Gemeinschaften keine fand, die auf die Grundideen der Apostel und Propheten ihre Gewißheit baute“, so kehrte er in's Vaterland zurück, zu Gott sprechend: „Was soll ich thun? ich weiß nicht, was das Beste ist; führe du mich“. „Weil mich aber das Consistorium wegen meiner Bücher de condescensu und wegen anderer Sorglichkeiten über mich gern hätte zum dritten Mal aus dem Vaterland reisen sehen, so präsentirte ich mich, sagend, ich hätte allenfalls die Medizin studirt; wenn die Herren Antistites mich für suspekt hielten, so möchten sie mich selbst zur Medizin verweisen. Allein sie gaben keinen positiven Ausschlag, und so ging ich denn nach Tübingen in meiner Ordnung als Repetent und nahm dann im Jahre 1738 statt des Göppinger Diakonats die kleine Pfarrei Hirsau (bei Calw) an, heirathete auch im 36. Lebensjahre und zeugte Kinder. Dabei nahm ich mir aber vor, recht von Grund aus der Wahrheit obzuliegen, wozu ich hier mehr Freiheit zu haben glaubte, als wenn ich mich in einer Gesellschaft befände“. Von jetzt an ist sein äußeres Leben sehr einfach. Er erstieg nach einander die drei Stufen des württembergischen Kirchendienstes, Pfarrer, Dekan, Prälat. Von Hirsau ging er 1743 auf die Pfarrei Schnaitheim in der Nähe Herbrechtingens, wo Bengel war, schon 1746 aber nach Walddorf bei Tübingen; 1752 wurde er Spezialsuperintendent oder Dekan in Weinsberg, 1759 in Herrenberg; 1765 erhielt er die Prälatur Murrhard, wo er bis zu seinem Tode blieb, welcher den 10. Februar 1782 erfolgte, nachdem er in den letzten Jahren wie ein Kind und seit 1779 fast sprachlos geworden war. „Nachdem ich“, erzählt er hinsichtlich seines inneren Ganges, „in Schnaitheim in meiner Theologie so weit zu Stande gekommen war, daß, was ich glaubte, ich ohne Zweifel glaubte, fand ich mich in Walddorf angetrieben, um der Theologia emblematica willen die Chymie praktisch zu treiben.

Ich las die alchymistischen Autoren Jahr und Tag, ohne daß ich einen Grund des Zusammenhangs finden konnte; endlich aber fand ich das Mittel, um nun sicher experimentiren zu können. Die Philosophie der Adepten hilft ungemein viel zur Physik der heiligen Schrift, und diese trägt wieder viel bei zur Erkenntniß der Schrift überhaupt. Wer meinen ganzen Lebensgang zusammenfaßt, wird finden, daß ich mit göttlichem Beruf in der Sache arbeite". Seine schriftstellerische Thätigkeit entfaltete sich nur in den 50er, 60er und in den ersten 70er Jahren sehr reichlich; das von Hamberger der Oetinger'schen Selbstbiographie beigegebene Verzeichniß seiner Schriften zählt deren 70. Aus Anlaß davon, daß er Professor werden sollte, was aber nicht zu Stande kam, bemerkt er, sein ganzes universales Streben karakterisirend: „Ich bin wohl kein Professor, aber dafür ein Philosoph, und zwar zuerst mir selbst, indem ich alle unächten Absichten außer der Wahrheit mit Füßen trete, dann auch Anderen, indem ich die Wahrheit ungescheut sage, welche ich auf der Universität nicht so gut sagen könnte. In den drei Theilen der „güldenen Zeit" habe ich gezeigt, wie sich alle Universitäten dazu anschicken sollten, ihre Concepte zu läutern und dem besten Muster der Gedenkungsart entgegenzueilen. Nachdem ich nun hier einige Vorschläge gemacht hatte, wie Theologie, Jurisprudenz und Medizin möchten verbessert werden, so schrieb ich ein Büchlein: Grundweisheit zur Rechtsgelehrsamkeit. Die Professoren in Tübingen wurden böse auf mich, daß ich mich in die Jura verliere. Doch es hat hiemit keine Gefahr; derjenige, welcher die Grundweisheit oder Philosophie treibt, soll ja die rationes universales aller drei Fakultäten inne haben, und so habe ich denn nicht als Jurist, sondern als Philosoph die Grundweisheit zur Rechtsgelehrsamkeit geschrieben. Ebenso habe ich auch die rationes universales der Medizin in ein Buch gebracht: Philosophie der Alten, wiederkommend in der güldenen Zeit". Was seine Thätigkeit als Pfarrer betrifft, so kann er von Walddorf bezeugen, er habe sich da vieler Erbauung bei seiner Gemeinde zu freuen gehabt, und von Herrenberg, er habe das Volk ganz geruhig ohne äußerliches Aufsehen gelehrt. Der ganze Eindruck, den er machte, und der in den frommen Kreisen des württembergischen Volkes noch immer fortlebt, war der einer außerordentlichen, geistesmächtigen Persönlichkeit, wenn es auch im Einzelnen an mancherlei Anstoß bei dem originellen Manne nicht fehlen konnte. Manche stießen sich an seinem alchymistischen Experimentiren, Andere an seiner freien Predigtweise, da er unvorbereitet und daher oft mit längeren Pausen, auch mit Einmischung von allerlei gelehrten Notizen predigte; von Weinsberg „trieben ihn viele aus der Hölle enstandene Lügen und Lästerungen hinweg". Er wurde beim Consistorium verklagt und zur Verantwortung gezogen. Wegen seiner Schrift: Swedenborg's und Anderer ird. u. himml. Philosophie, die von der herrschenden Zeitrichtung, namentlich in einer Göttinger Rezension, als „abgeschmacktes Zeug, albernes Geschreibe, ärgerlich und unter aller Kritik" gebrandmarkt wurde, gab ihm die Behörde 1767 „einen derben Verweis und verbot ihm hinfüro etwas zu schreiben und ohne gehörige Censur drucken zu lassen: wenn von ihm das Geringste zu vernehmen seyn würde, hieß es in dem Erlaß, daß er in Lehre oder Wandel sich auf dergleichen oder andere Art anstößig erweisen sollte, so haben Seine Hochfürstliche Durchlaucht sich vorbehalten, Altes und Neues zusammenzunehmen und nach der Strenge gegen ihn verfahren zu lassen". Oetinger vertheidigte sich aber furchtlos gegen diese „unverdienten, harten Worte, die seine theologische Ehre perhorresciren". „Nachdem ich", sagt er am Schluß seiner Selbstbiographie, „das 70. Jahr zurückgelegt, so mache ich mir wenig aus allen den Anfechtungen, welche ich fortwährend auszustehen habe. Inzwischen sehe ich von weitem, daß meine Lehre von der Schriftphilosophie wie ein Reis aufschießt".

Was nun diese Schriftphilosophie selbst betrifft, so ist also Oetinger mit derselben dem gesammten „gustus modernus", der idealistisch-rationalistischen Denkweise entgegengetreten. Sein Bestreben ist in dieser Beziehung ein ächt reformatorisches und protestantisches; wie die Reformation auf dem Gebiete des Glaubens mit Hinwegräumung aller falschen Vermittlungen das Subjekt wieder in unmittelbare Beziehung zu Gott und

seiner ursprünglichen Offenbarung in Christo und der Schrift gesetzt hat, so strebt Oet. auf dem Gebiete des Erkennens mit Hinwegräumung aller falschen Begriffe, die sich zwischen das Subjekt und das Wesen der Dinge hineinstellen, die Sache selbst, Gott und seine ursprünglichen Offenbarungen im Reich der Natur und der Gnade, das Leben in seiner Fülle zu erfassen. Seine Richtung, nicht der von ihm bekämpfte Idealismus, ist daher die consequente Einführung des protestantischen Prinzips in das Gesammtgebiet des (philosophischen) Wissens, wenn ihm auch „in der Theologie der geschichtliche Blick und der kirchliche Ton fehlt" (Dorner). Man mache sich, klagt er, neue Päbste in der Philosophie und ziehe algebraische Formeln dem Verstand der Dinge, wie sie sind, vor; er stellt den „leeren, abgezogenen und nichtssagenden Concepten, die doch nur Parade machendes Puppenwerk der Disputirer dieses Zeitlaufes sind", seine Idee des Lebens gegenüber, womit er namentlich die Lehre von den Monaden nach ihrer doppelten Seite als einfachen (einfach seyenden) und als vorstellenden Wesen bekämpft. „Denken ist nicht das Erste und Seyn ist nicht das Erste, sondern Leben und Selbstbewegung". Das Leben bestimmt er näher als „intensum, ein aus Kräften essentiirtes oder simplificirtes Wesen, da Alles nur Eins oder Alles in Jedem und Jedes in Allem ist; äußerlich Monas, punctum diffusivum et manifestativum sui, innerlich Myrias". Dieses Ineinander von Kräften stellt sich nun in seiner Selbstmanifestation wesentlich leiblich dar. „Kein Geist kann ohne Leib erscheinen; Alles was geistlich ist, ist dabei auch leiblich. Leibhaftig seyn ist eine Realität oder Vollkommenheit, wenn sie nämlich von den der irdischen Leiblichkeit anhaftenden Mängeln gereinigt ist. Diese Mängel sind die Undurchdringlichkeit, der Widerstand und die grobe Vermischung. Alle diese drei können von der Leiblichkeit hinweggethan werden, wie aus dem Leib Christi und seinem Fleisch und Blut Joh. 6. und aus der Auferstehung der Gläubigen erhellt". Leben und (geistige) Leiblichkeit sind daher Oetinger's Grundbegriffe, mit denen er die evangelische Glaubenslehre metaphysisch unterbaut. In Gott ist das Leben, das Band der Kräfte unauflöslich (Hebr. 7, 16.), in der Kreatur auflöslich und durch die Sünde wirklich aufgelöst. Christus aber hat durch seinen Tod und seine Auferstehung das wahre Leben wieder hergestellt, und nun corpus Christi est perfectio spiritus, „das Fleisch und Blut Christi soll nun Alles zur wahren Leiblichkeit bringen", so daß Gott, mit seiner Herrlichkeit der Kreatur einwohnend, Alles in Allem seyn kann. In diesem Sinne ist „Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes". So will Oetinger alle Grundbegriffe „physisch oder wesentlich, nicht nur moralisch" gefaßt wissen, und seine Idee der höheren Leiblichkeit öffnet ihm auch für die niedere, die Natur, das Auge. Weil „Gott auf solche leibliche Art Alles in Allem zu seyn vorhat, so ist gewiß, daß er auch von Anfang an mit solchen geistlich-leiblichen Eigenschaften influire in Alles". Wie Oetinger daher die Theologie aus der Idee des Lebens deducirt, so behandelt er die „Metaphysik in Connexion mit der Chemie" und nennt die wahre Alchemie den Schlüssel der Grundweisheit", wobei er freilich das Leben und die Kraft Gottes in der Natur zu unmittelbar sinnlich gegenwärtig haben will und höhere und niedere Leiblichkeit nicht gehörig scheidet, wenn er den „Lebensgeist" (Spiritus rector, Tinktur) auf dem Wege des alchymistischen Experiments darstellen zu können hofft. Der Offenbarung des göttlichen Lebens in der Natur entspricht die in der Schrift, wobei Oetinger „die göttliche Mund- und Schreibart" und deren Unterschied von menschlicher Rede gleichwohl betont: „im Neuen Testament quellen Lebensfiguren aus dem Geist, diese haben eine Wunderkraft und eine unbeschreibliche Schönheit, das Leben nicht nur, wo es möglich wäre, abzumalen, sondern mit einer gleichen Empfindlichkeit in des Anderen Herz zu entzünden". Daher ist er so sehr bestrebt, seine ganze Denk- und Redeweise nach der biblischen zu bilden und erkennt die „Pestilenz der Zeit darin, daß Herr Semler und alle seinesgleichen die proprietatem verborum in asiatische Schilderungen verkehren, was sich mit ihren kurzsichtigen Gedanken nicht vergleichen läßt, aus Mißbrauch der Wolf'schen Philosophie als alberne, fanatische Einbildungen verlachen und durch den Verdacht des Ma-

terialismi die heilige Schrift nicht secundum literam, sed secundum metaphoras interpretiren", wobei freilich erinnert werden muß, daß Oetinger, so sehr er in der Hauptsache Recht hat, doch auch auf diesem Gebiete, z. B. in der Apokalypse, den symbolischen Ausdruck und die demselben zu Grunde liegende Realität nicht immer gehörig unterscheidet. Ist es ein ächt protestantischer Zug an Oetinger, daß er seine Erkenntniß so prinzipiell auf das in seiner Kraft lebendig erfahrene Gotteswort gründet, so erweist er sich in der Art, wie er dieß thut und wie er Schrift und Natur verbindet (wobei er freilich abermals zu unmittelbar Naturerkenntnisse aus der Schrift schöpfen will), wieder als den, der den Protestantismus zur Philosophie oder Theosophie fortbildet. Dieß zeigt sich auch noch auf einer anderen Seite. Der Idee des Lebens als dem objektiven, metaphysischen Prinzip des Oetinger'schen Systems entspricht auf dem subjektiven, erkenntnißtheoretischen Gebiete der sensus communis, „das allgemeine Gefühl des Lebens, der allgegenwärtigen Weisheit, des Lichtes und der Wahrheit". Oetinger schrieb eine Schrift: inquisitio in sensum communem et rationem, worin er zeigt, daß dem logischen, diskursiven Denken (ratio, intellectus) der sensus vorangehen müsse, nicht als bloße Sinneswahrnehmung, sey es auch mit Hülfe der Vergrößerungsgläser, Experimente rc., sondern als das damit verbundene Gefühl, als Wesensberührung mit dem Leben der Dinge selbst, als Intuition des sich darin manifestirenden Göttlichen. „Es ist eine Pest der Ideen, die Natur außer der Gegenwart Gottes anzusehen; es ist in allen Menschen ein unwiderstrebliches Mitwissen oder Gefühl der unsichtbaren Kräfte, welche die sichtbare Natur animiren; es ist auch ein geheimes Ja und Amen in uns von der Gegenwart der Weisheit in uns und außer uns". In diesem Sinne sagt Oetinger: qui parum sentit, parum scit. So tritt er hier prinzipiell dem philosophischen Rationalismus entgegen, indem er auch das höhere Erkennen vor Allem als ein Empfangen, ein Aufnehmen von Lebenseindrücken auffaßt, in denen sich uns „das Nothwendigste, Nützlichste und Einfältigste" dargibt; er stellt der „mechanischen Gedenkungsart" die phänomenologische und weiterhin dem ordo geometricus den ordo generativus gegenüber. Diese Lehre vom sensus communis ist aber nichts Anderes als die Ausdehnung des protestantischen Glaubensprinzips auf das Erkennen überhaupt; sens. comm. und ratio verhalten sich zu einander wie Glauben und Wissen. Der s. c. ist der psychologische Sitz des Glaubens; Oetinger selbst zieht den Begriff des Gewissens dahin, der in neuerer Zeit von Martensen, J. T. Beck, Schenkel u. A. näher entwickelt wurde; nur ist der Begriff des s. c. weiter, indem er nicht ein bloß religiöses, sondern ein allgemeines Erkenntnißorgan ist oder vielmehr das religiöse Element als allem Erkennen wesentlich nachweist. Eben daher ist es ein mystischer, theosophischer Begriff, und die Centralanschauung und ähnliche mystische Zustände, auf die Oetinger großen Werth legt, sind nur höhere, intensivere Grade dieses allgemein menschlichen Intuitionsvermögens. Auf der anderen Seite ist in diesem Begriffe das zur Anerkennung gelangt, was in dem modernen Humanismus Wahres ist, daß es nämlich im Menschen auch abgesehen von der Erlösung einen Sinn für Wahrheit und Recht gibt, an welchem die Heilsoffenbarung ihren Anknüpfungspunkt hat und sich bewähren muß, welcher aber eben als sensus kein, sey es moralisch oder intellektuell, produktives, sondern ein receptives Organ ist. So daß Oetinger, eben indem er der idealistisch-rationalistischen Denkweise prinzipiell opponirt, doch auch dem Berechtigten an ihr zum Rechte hilft, worin er sich als der wahre, ebenbürtige Gegner erweist.

Oetinger wurde von seiner Zeit und den in ihr herrschenden Richtungen nicht gewürdigt. In seinem näheren Vaterlande dagegen fand er Verständniß und Schüler. Von ihm selbst sehr hochgehalten ist Pfarrer J. L. Fricker (1729—66), der ebenfalls Mathematik und Physik mit der Theologie vereinigte und namentlich „ein ganz neues Fundament zur scala musica erfand, eine Theorie, die er zu psychologischen Betrachtungen zu erheben suchte", worüber sich Oetinger in verschiedenen seiner Schriften ausspricht. Fricker starb frühe; es existirt von ihm eine kleine Schrift: „die Weisheit im

Staube" voll gesalbter Gebete, Schriftbetrachtungen und Lieder. Mehr ist übrig von dem ebenfalls bedeutenden Pfarrer Phil. Matth. Hahn († 1791), einem mathematisch-mechanischen Genie, Verfertiger astronomischer Uhren 2c., der sein schlichtes Pfarramt einer philosophischen Professur vorzog. Die Oetinger'schen Grundgedanken erscheinen bei ihm in einfacherer Gestalt, aber ebenfalls in eigenthümlicher Geisteshoheit, zum Theil, wie in der Christologie, weitergebildet. Seine ausgezeichneten Predigten, seine Erbauungsreden über den Epheser- und Kolosserbrief, sein Leitfaden zum Verständniß der Offenbarung (worin er vom Bengel'schen System nicht unwesentlich abgeht), seine Schrift: die gute Botschaft vom Königreich Jesu (d. h. die messianischen Weissagungen) und die Reden Jesu, sind alle in den letzten Jahren neu aufgelegt worden. Vgl. sein Leben von Ph. Paulus, Stuttg. bei J. F. Steinkopf. 1858. Unter einer jüngeren, an Oet. und Hahn sich anschließenden Theologengeneration fehlte es nicht an mystischen Extravaganzen, worüber vergl. Römer, Kirchl. Gesch. Würtembergs, S. 461. 477 ff. Einen merkwürdigen Vertreter und Verbreiter fanden die Oetinger'schen Ideen unter dem Volk durch den Bauer Joh. Mich. Hahn (s. d. A.). In der Schweiz war ein begeisterter Jünger Oetinger's der originelle und geistvolle Antistes Spleiß von Schaffhausen († 1854); s. sein Leben von Stokar, 1858. Was die größere wissenschaftliche Entwickelung betrifft, so hat Oetinger auf die Philosophen Schelling und Franz von Baader bedeutend eingewirkt und ist von deren Schülern G. H. v. Schubert und J. Hamberger öffentlich zu Ehren gezogen worden. In der neueren Theologie hat er nicht nur seine historische Würdigung (s. namentlich Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre von der Person Christi, 2te Aufl.. II, S. 1022 ff., und Vorwort zu den Jahrbb. für deutsche Theol. 1856, I.), sondern auch bei den verschiedensten Richtungen Anerkennung und Eingang mit seinen Ideen gefunden, bei der biblischen (J. T. Beck, Stier), kirchlichen (s. z. B. R. Rocholl, Beiträge zur Gesch. der Theosophie, Rudelbach passim in seiner Zeitschr. für die gesammte luth. Theol. und Kirche) und spekulativen (s. außer Dorner namentlich Rothe in s. theol. Ethik I, S. 33). Hamberger hat 1845 Oetinger's Selbstbiogr., 1849 sein bibl. Wörterbuch, 1852 seine theologia ex idea vitae deducta in deutscher Uebersetzung, alle drei Werke mit erläuternden Anmerkungen herausgegeben. Außerdem vgl. Barth, süddeutsche Originalien I, 34 ff. II, 28 ff., Bengel's lit. Briefwechsel von Burk, S. 164—223; Piper's evangel. Kalender 1853, S. 204—215; Oetinger als Prediger karakterisirt von Palmer in der Darmst. Allgem. Kirchenzeitung 1854, Nr. 190 ff. Sein System ist dargestellt vom Unterzeichneten in der Schrift: Die Theosophie Oetinger's, 1847. Eine Gesammtausgabe seiner Werke ist begonnen vom Pfarrer Ehmann in Unterjesingen bei Tübingen, von welchem auch eine ausführlichere Biographie Oetinger's zu erwarten steht. **Auberlen.**

Offenbarung, bibl. Begriff, s. Religion und Offenbarung.

Offenbarung Johannis. Derselbe Jünger des Herrn, Johannes, welcher (vgl. den Artikel „Johannes der Apostel" in Bd. VI. S. 722 ff.) durch sein receptiv beobachtendes Naturell sich von dem handelnden Petrus, durch seine, die Gegensätze bis in ihre letzte Consequenz erfassende, mit absoluter Entschiedenheit sich in sie hineinstellende spekulative Contemplation sich von dem dialektisch vermittelnden Paulus unterschied — derselbe Johannes, welcher eine sich hingebende Natur war, aber nur an Eines, an den Einen Christum, ganz sich hingab, Ihm gegenüber ganz Weib, von ihm erfüllt gegen die Feinde des Reiches Christi ganz Mann, den Beruf empfangen hatte, in seinem Evangelium über den entstehenden Gnosticismus Gericht zu halten, indem er dem gnostischen Zerrbild des Heiles den wahren Gottes- und Menschensohn in seiner Gottesherrlichkeit gegenüberstellte —, derselbe Johannes, welcher dort schon über die geschichtlichen Faktoren hinaus auf die äonischen blickt, das Heil als den vollendeten Sieg über die Finsterniß, und die künftigen Siege als bereits von Ewigkeit entschieden schaut —, derselbe Johannes war berufen, auch für alle Folgezeit den Greuel widerchristlichen Wesens im voraus zu richten, indem er die über das Kommen des Menschen-

sohnes zum Gericht über Welt und Kirche empfangene Offenbarung niederschrieb. Er, welcher schon in seinem Evangelium nicht mehr mit dem historischen Gegensatz von Juden- und Heidenchristenthum, nicht mehr mit der Stellung des Messias zu Beschneidung und Vorhaut zu thun hat, sondern seinen Blick von dem Schauplatz der irdischen Begebenheiten zur Höhe der ewigen Thaten Gottes erhebt und das Verhältniß des Menschgewordenen zum Vater, zur Ewigkeit, zum Weltall, zur Gemeinde, zum Reiche des Satans anschaut und darstellt, er war somit schon innerlich zum Propheten des neuen Bundes ausgerüstet und berufen. Und wie in der Apostelgeschichte des Lukas die Fortsetzung des historischen Werkes Christi an Juden und Heiden beschrieben wird, dessen Anfang den Inhalt des Ev. Luk. ausmachte, so wird in der Offenbarung Johannis die Fortsetzung und Vollendung des äonischen Krieges des ewigen Lichtes mit der Finsterniß geoffenbart, dessen Anfang den Gegenstand des Evang. Joh. bildet. Bis in Einzelheiten hinein zeigt und erwahrt sich diese innere Einheit zwischen dem Ev. Joh. und der Offenbarnng. Das starke Hervortreten des Satans ist den johanneischen Schriften eigenthümlich (vgl. Auberlen, „der Prophet Daniel". 2. Aufl. S. 303), „selbst der Ausdruck *νικᾶν* ist ein eigenthümlich johanneischer, der sich in seinem ersten Briefe sechsmal, in der Apokalypse 16mal findet, während er sonst im „ganzen N. Test. nur Luk. 11, 22. Röm. 3, 4. und 12. vorkommt" (Auberl. S. 294).

In der That bezeichnet sich nun nicht nur der Verfasser der Offenbarung deutlich genug selbst als den Jünger des Herrn, Johannes (Offenb. 1, 2. vgl. meinen Comment. zu d. St.), sondern auch das einstimmige Zeugniß der patristischen Tradition erklärt den Evangelisten für identisch mit dem Apokalyptiker. Der Kirchenvater Andreas hatte eine (seither verlorene) Schrift des Papias noch in Händen, worin der letztere *τὸ ἀξιόπιστον* der Apokalypse bezeugt hatte. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts muß sie schon sehr allgemein verbreitet gewesen seyn, da nach dem Zeugniß des Eusebius Apollonius die Apokalypse öfters citirt, Theophilus von Antiochia sogar einen Commentar über sie geschrieben hat. So allgemein sie aber verbreitet war, so allgemein galt sie auch für ein Werk des Apostels. Justinus M. (dial. c. Tryph. 81) schreibt: *Καὶ ἔπειτα καὶ παῤ ἡμῖν ἀνήρ τις, ᾧ ὄνομα Ἰωάννης, εἷς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ, ἐν ἀποκαλύψει γενομένῃ αὐτῷ χίλια ἔτη ποιήσειν ἐν Ἰερουσαλὴμ τοὺς . . . πιστεύσαντας προεφήτευσε*; Irenäus, der Schüler Polykarp's, des Schülers Johannis, beruft sich (5, 30.) für die Richtigkeit der Lesart 666 Offenb. 13, 18. auf das Zeugniß derjenigen Männer, die den Joh. noch selbst gesehen und aus des Johannes Munde die Lesart 666 für die ächte erklärt hatten; und Polykrates (um 198) sagt: der Jünger, der an Jesu Brust gelegen, sey Hohepriester mit dem *πέταλον* geworden — dieß *πέταλον* mit dem Urim und Thummim trugen aber die Hohenpriester, um Offenbarungen im Allerheiligsten zu empfangen. Auch nennt er ihn den *μαρτύς* (vgl. Apok. 1, 2.) und *διδάσκαλος*. Auch der muratorische Kanon führt die Apok. als apostolische Schrift auf. Daß die Apok. in der Peschito fehlte, erklärt sich wohl am einfachsten daraus, daß diese Uebersetzung zunächst zu dem praktischen Zwecke der gottesdienstlichen Anagnose vor versammelter Gemeinde gefertigt wurde, während die Apok. zu solcher Anagnose sich minder eignete. Daß dem Fehlen der Apok. in der Peschito nicht etwa ein Zweifel an der apostol. Abfassung zu Grunde lag, ist sicher; denn letztere war in der syrischen Kirche wie in der Mutterkirche derselben, der antiochenischen, bereits im zweiten Jahrhundert als apostolisch anerkannt. Was aber endlich den von dem antichiliastischen Presbyter Cajus in Rom erhobenen Widerspruch gegen die Kanonicität der Apok. betrifft, so sieht sich selbst Hase veranlaßt, darüber also sich auszusprechen: „Als der Erste ist zu Anfange des dritten Jahrhunderts ein „römischer Presbyter Cajus dem Chiliasmus entgegengetreten; daß er dazu für nothwendig hielt, die Offenb. Joh., als den Quell dieses Glaubens, für das Werk eines „Ketzers zu erklären, erweist das Singuläre seines Gegensatzes" (Prot. Kirchenzeitung 1857. Nr. 14. S. 318).

Die Einwürfe, die in neuerer Zeit gegen die Identität des Evangelisten mit dem Apokalyptiker von Seiten der Sprache beider Schriften erhoben wurden, sind schon in dem Artikel „Johannes der Apostel", Bd. VI. S. 735, und die aus der Lebensgeschichte des Johannes entnommenen S. 727 beleuchtet worden. So wäre nur noch der Einwurf übrig, daß der Apokalyptiker im Gegensatze zum Evangelisten einen judaistisch-beschränkten Standpunkt verrathe. Dieser Einwurf stützt sich aber theils auf solche Stellen, wo in der Offenb. Zion oder Jerusalem als Bild und Symbol gerade der neutestamentlichen Gottesgemeinde gebraucht wird — und daraus läßt sich mit nicht größerem Rechte auf einen judaistischen Standpunkt schließen, als man einem protestantischen Autor, der die evangelische Kirche für die „wahrhaft katholische" erklären würde, Kryptopapismus vorwerfen dürfte — theils auf solche Stellen, wo die dem Volke Israel im alten Bunde gegebenen, von Christo (Matth. 5, 17—19. 19, 28; Luk. 21,25—26) bestätigten, von Paulus (Röm. 11, 26 ff.) wiederholten Verheißungen einer Wiederherstellung seiner Nationalität und Rückkehr in sein Land in schließlicher Klarheit wiederkehren — allein daß Johannes den Glauben an diese Gottesverheißungen getheilt hat, kann ihn nur in den Augen derer zum „Judaisten" stempeln, welche in einem kranken Spiritualismus sich entweder über den Glauben an Gottes Wort oder über eine gesunde Exegese jener prophetischen Stellen hinwegsetzen. Sehr gut sagt in dieser Beziehung Auberlen (a. a. O. S. 471): „Israel ist doch nicht bloß mit den Füßen „des Geistes in's Exil gegangen; wenn nun in der Prophetie die Verheißung der Heim„kehr stets mit der Drohung der Wegführung verbunden ist: streitet es da nicht gegen „die einfachsten Gesetze der Logik und Hermeneutik, die Wanderung zum Lande hinaus „mit den Füßen des Leibes, und die Wanderung in's Land zurück mit den Füßen des „Geistes geschehen zu lassen?" — Auch von dieser Seite her kann also die Identität des Apokalyptikers mit dem Evangelisten in keiner Weise angefochten werden. Der Jünger, der an Jesu Brust lag, war ein Jünger, welcher dem Worte seines Herrn Matth. 19, 28. glaubte; und der Herr, der in der Offenbarung zu ihm kam, war derselbe, der jenes Wort Matth. 19, 28. gesprochen hatte.

Nicht ganz so einfach, wie die Frage nach dem Verfasser, steht die nach der Zeit der Abfassung. Auf Patmos hat Johannes die Offenbarung empfangen (Offenb. 1, 9) und dort war er „um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu willen", d. h. (nach Orig. und Tertull.) als ein um des Glaubens willen Verbannter. Aber wann war er zu Patmos? Schon oben (Bd. VI. S. 727) ist erwähnt, daß Irenäus (bei Euseb. 3, 18) jene Verbannung unter Domitian setzt, und daß (nach Eus. l. c.) auch die gleichzeitigen heidnischen Schriftsteller die Verbannung des Joh. erwähnen und in dieselbe Zeit, in das 15te Jahr Domitian's (95—96 aer. Dion.) setzen, und daß eben so Hieronymus (vir ill. 9) das 14te Jahr Domitian's nennt. Erst die von Pococke aufgefundene, aus dem sechsten Jahrhundert stammende syrische Uebersetzung der Apok. nennt statt des Domitian den Nero. Gleichwohl haben nicht nur rationalistische Ausleger, welche unter dem Thier Kap. 13. u. 17. den Nero verstanden wissen wollen, sondern auch Guericke, Thiersch u. Andere sich für die Abfassungszeit unter Nero entschieden, und selbst Auberlen (S. 269) neigt dahin, obwohl er nachher (S. 272) selbst einen gewichtigen Einwand gegen diese Ansicht erhebt. Gewiß reicht die (namentlich von Thiersch und Auberlen plausibel gemachte) aprioristische Vermuthung, daß der bevorstehende Fall Jerusalems die innerlich schicklichste Zeit für die Verleihung der Offenbarung gewesen sey, nicht hin, so mächtige äußere Zeugnisse, wie die oben angeführten es sind, umzustoßen, um so minder, da ja auch der alttestamentliche Apokalyptiker, Daniel, seine Offenbarungen nicht unmittelbar vor, sondern geraume Zeiträume nach der ersten Zerstörung Jerusalems empfangen hatte. „Dort ist Jerusalem durch Nebukadnezar, hier ist es durch Titus zerstört." So dürfte die, neuerdings von Hofmann, Hengstenberg und mir vertretene Ansicht von der Abfassung der Apokalypse im J. 95 immerhin das Meiste für sich haben.

Die schwierigste Frage aber, welche in Betreff der Offenb. Joh. sich aufthut, ist die Frage nach ihrer Auslegung; die verwickeltste Arbeit ist die Darstellung der Geschichte dieser Auslegung.

Um dem Leser den Ueberblick zu erleichtern, ist es fast unerläßlich, einen kurzgedrängten Ueberblick über den Bau und Inhalt der Offenbarung Johannis voranzuschicken. In vier (übrigens engverbundene) Visionen zerfällt dieselbe. In der ersten Vision steht Johannes auf der Erde, schaut vor sich des Menschen Sohn zwischen sieben goldenen Leuchtern stehen, sieben Sterne (Gemeinden) in seiner Hand haltend, und empfängt sieben Sendschreiben an die sieben kleinasiatischen Gemeinden, deren Botschafter (so glaube ich wenigstens, mit Vitringa nach Analogie des Epaphrodit und des Epaphras Phil. 2, 25 ff. 4, 18. Kol. 4, 12. die ἄγγελοι erklären zu müssen) bei ihm in Patmos gerade anwesend waren oder als anweseud gedacht werden. — In der zweiten Vision ist Johannes in den Himmel vor Gottes Thron entrückt; das Lamm allein wird würdig erfunden, das versiegelte Buch der Zukunft zu öffnen; bei der Oeffnung der einzelnen Siegel erscheinen 1) ein gekrönter Reiter auf weißem Roß, der zum Streit auszieht, 2) ein rothes Roß des Krieges, 3) ein schwarzes der Hungersnoth, 4) ein fahles des Todes, 5) die Seelen der Märtyrer unter dem himmlischen Brandopferaltar, fragend, wie lange Gott ihr Blut nicht räche, 6) ein Erdbeben, wo die Sonne schwarz, der Mond wie Blut wird, die Sterne fallen und „der Tag des Zorns gekommen ist". Vor der Oeffnung des siebenten Siegels werden 144,000 (d. i. $12^2 . 10^3$) aus Israel auf der Erde „versiegelt", indeß eine unzählige Menge Sieger aus den Heiden bereits der Trübsal entronnen im Himmel um den Thron steht und den Herrn lobt. — Das siebente Siegel legt sich sodann wieder in sieben Posaunenstöße auseinander. Bei dem ersten wird ein Drittheil der Erde mit Hagel und Feuer geschlagen, bei dem zweiten ein Drittheil des Meeres in Blut verwandelt, beim dritten ein Drittheil der Flüsse und Quellen vergiftet, beim vierten ein Drittheil der Gestirne verfinstert. Beim fünften (= erstem „Wehe") steigt aus dem geöffneten Brunnen des Abgrundes ein Heuschreckenheer, die unbesiegelten Menschen zu quälen durch den Skorpionstich seiner Schwänze. Beim sechsten werden die am Euphrat gebundenen vier Engel gelöst; in Folge dessen kommt ein Reiterheer und tödtet mit dem Feuer der Mäuler das Drittheil der Menschen. Noch erschallen sieben Donner, deren Inhalt aber versiegelt wird. Daran schließt sich die weitere Episode von den zwei Zeugen Christi. Der Vorhof des (irdischen) Tempels soll 42 Monate (eine halbe Jahrwoche) lang von den Heiden zertreten werden; in diesen 1260 Tagen sollen die zwei Zeugen Christi (in deren Beschreibung uns die wesentlichen Züge von Moses und Elias begegnen) durch ihr Zeugniß die Menschen quälen, alsdann vom Thier aus dem Abgrund getödtet werden, $3\frac{1}{2}$ Tage (eine halbe Tagwoche) unbegraben auf den Straßen der großen Stadt, die geistlich Sodom und Aegypten heißt, liegen, dann aber lebendig werden und gen Himmel fahren. Ein großes Erdbeben (= zweites „Wehe") stürzt den zehnten Theil der Stadt, tödtet 7000 Menschen, die anderen „geben Gott die Ehre". — Nun erschallt (als drittes „Wehe") die siebente Posaune; mit ihr hat die Zeit ein Ende, und das Reich der Welt ist Christi geworden. — In der dritten Vision öffnet sich dem Blicke des Johannes der (himmlische) Tempel. Er sieht ein Weib, mit der Sonne bekleidet, den Mond unter ihren Füßen, in Kindesnöthen. Ein feuerrother Drache mit sieben (gekrönten) Häuptern und zehn Hörnern lauert, das Kind zu verschlingen; dieß aber, bestimmt, die Völker mit eisernem Szepter zu weiden, wird zu Gottes Thron entrückt, und das Weib flieht in die Wüste, wo sie 1260 Tage (die halbe Jahrwoche) ernährt wird. Im Himmel entsteht ein Kampf zwischen Michael und dem Drachen, in Folge dessen letzterer zur Erde herabgeworfen wird; hier verfolgt er nun das Weib; diese aber entflieht auf den Flügeln „des großen Adlers" in die Wüste und wird $3\frac{1}{2}$ „Zeiten" daselbst ernährt. Einen Strom, den die Schlange ihr nachschickt, verschlingt die Erde; zornig darüber, beginnt der Drache einen Kampf „mit den Uebrigen ihres Samens". Ein

Thier mit sieben Häuptern und zehn (gekrönten) Hörnern steigt aus dem Meere, die Art der danielischen Thiere in sich vereinend; eines seiner Häupter ist wie geschlachtet, aber die Todeswunde ward geheilt. Es lästert Gott 42 Monate lang (die halbe Jahrwoche), kämpft wider die Heiligen, beherrscht die Welt. — Ein zweites Thier mit zwei Lammeshörnern, aber die Sprache des Drachen redend, steigt aus der Erde auf und verführt durch Zeichen die Menschen, das erste Thier und dessen Bild anzubeten. Die Zahl des Namens des Thieres ist 666. — Im Himmel wird aber bereits der Fall der „großen Babel" (offenbar des Thieres) verkündigt. Des Menschen Sohn erscheint in der Wolke zur Einerntung der reifen Garben, indeß ein Engel die Trauben in die Kelter des Zornes tritt. — Die vierte Vision, im himmlischen Allerheiligsten, beginnt damit, daß die sieben Zornschalen auf die Erde ausgegossen werden. Diese haben mit den sieben Posaunen eine gewisse Aehnlichkeit, treffen aber nicht Drittheile, sondern das Ganze. In der sechsten wird der Euphrat ausgetrocknet, und drei Froschgeister versammeln die Könige der Erde zum Kampf des großen Tages Gottes. Mit der siebenten tritt ein Erdbeben ein, das „die große Stadt" in drei Theile reißt, und nun empfängt die große Babel" den Zornkelch. — Wie? das wird in einem besonderen Gesicht exponirt. Das Thier mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern (dießmal ohne Kronen, scharlachroth, aus dem Abgrund aufgestiegen) erscheint wieder, und auf ihm sitzend, von ihm unterschieden, die „große Babel" als Hure. Die zehn Hörner des Thieres empören sich gegen die Hure Babel; diese, „die große Stadt", wird eine Behausung der unreinen Geister, und die Könige, Kaufleute und Schiffer, die mit ihr gehuret haben, wehklagen über ihren Fall.— Die zehn Hörner haben ihre Macht dem Thiere, d. i. (17, 11.) dem achten Haupte (der letzten, V. 8. aus dem Abgrund auferstandenen Gestaltung der Weltmacht) übergeben; dieß Thier beginnt nun Krieg mit Christo, wird aber ergriffen und sammt dem Lügenpropheten in den Feuersee geworfen, der Satan 1000 Jahre gebunden, die Gläubigen auferweckt und verklärt, regieren mit Christo 1000 Jahre über die Völker der Erde. Nachher wird der Satan eine kleine Zeit los, wiegelt die Horden Gog und Magog gegen Gottes Stadt auf, wird aber, nun auf ewig, in den Feuersee geworfen. Das Endgericht sammt der Auferweckung aller Todten erfolgt, und das neue Jerusalem senkt sich vom Himmel auf die Erde.

Die Zahl der erklärenden Schriften, welche über dieß prophetische Buch des neuen Testamentes erschienen sind, ist, wenn man außer den eigentlichen Commentaren auch die nicht wissenschaftlichen Schriften mitrechnet, fast unzählbar *), wenigstens noch ungezählt. In der That aber geht die Geschichte der Auslegung hier in der Geschichte der wissenschaftlichen Exegese nicht auf. Es hat bei dem Verständniß dieses Buches neben der hermeneutischen Tüchtigkeit noch ein zweiter Faktor mitgewirkt; hier, wenn irgend wo mußte der heil. Geist selber der Ausleger seines Wortes seyn; es mußte, nicht sowohl einem Einzelnen, als der Gemeinde des Herrn, in wichtigen Epochen ihrer Geschichte von oben herab Licht gegeben, es mußte ihr der Einblick in die göttlichen Geheimnisse dieses Buches im Zusammenhange mit der Erfüllung stufenweise erschlossen werden. Diesen beiden Faktoren, der Hermeneutik und der Erleuchtung von oben, sind aber zwei andere Faktoren je und je entgegengetreten, welche zum Mißverständniß der Apokalypse geführt haben. An die Stelle einer keuschen Exegese, welche, Schrift mit Schrift vergleichend und die Anknüpfung an die sonstige alt- und neutestamentliche Prophetie beachtend, zuerst und vor allen Dingen fragt: „was steht geschrieben? und welches kann allein der exegetisch haltbare Sinn des Geschriebenen seyn?" trat die eitle Curiosität, welche, nur nach Präsagien über die äußerliche Zukunft dürstend, die Apokalypse in bunter Willkür auf bereits geschehene und noch geschehen sollende

*) Die Zahl der wissenschaftlich nennenswerthen Auslegungen beträgt allein an die achtzig.

Einzelheiten deutete; und gegenüber jenem Geiste heiliger Erleuchtung, welcher in Hauptepochen der Gemeinde der Gläubigen Licht über die Erfüllung wesentlicher Punkte gab, führte bei der Masse der Getauften die Erfüllung oftmals umgekehrt zu einem Geiste fleischlicher Verblendung, welcher diesen und jenen Hauptpunkt da erfüllt zu sehen wähnte, wo vielmehr sein Gegentheil in Erfüllung gegangen war.

Hiernach läßt sich die Geschichte der Auslegung in vier Perioden theilen. Die erste ist die chiliastische Periode der vorconstantinischen Zeit. Nicht weil man im subjektiven Wahne gegen die Drangsale der Gegenwart Trost in der Gewißheit der nicht fernen Vergeltung suchte, nicht darum glaubte und hoffte man auf eine Aufrichtung des Reiches Christi in Herrlichkeit, sondern weil man dem heiligen Worte Christi und seiner Apostel von seiner Wiederkunft und Reichsaufrichtung glaubte, fand man die Kraft, den Verfolgungen „die Geduld der Heiligen" entgegenzusetzen. Vom eudämonistischen Gelüste nach potenzirtem Genuß oder Rachedurst waren wenigstens die Blutzeugen, von denen uns die Geschichte berichtet, fern; eben so fern freilich von jenem halbgläubigen, „babylonischen" Standpunkte, welcher mit den Worten der Verheißung sein leichtfertiges Spiel zu treiben sich erlaubt. „Die apostolische Ueberlieferung" (so sagt Hase a. a. O. mit Recht) „war so entschieden, daß der chiliastische Glaube in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche der herrschende ward." Wir besitzen zwar keinen Commentar über die Apokalypse aus jener Zeit (da der des Theophilus verloren gegangen), aber der Glaube an Christi Wiederkunft zur Aufrichtung seines Reiches auf Erden in Herrlichkeit bildet bei den Vätern und Christen der ersten drei Jahrhunderte den wesentlichen Gegenstand und Anker ihrer Hoffnung. Wir vernehmen ihn aus dem Briefe des apostol. Vaters Barnabas, finden ihn bei Papias (bei Eus. 3, 39) *) und bei Irenäus (wovon nachher); „Justin" (sagt Hase) „kennt „zwar Christen, welche das zukünftige Reich läugnen, wie er solche kennt, die Christum „für einen bloßen Menschen achten, aber er und die wahrhaft Gläubigen wissen, daß „sie 1000 Jahre in dem wieder aufgebauten und verherrlichten Jerusalem wohnen wer„den, wie Ezech., Jesaj. und die übrigen Propheten verkünden. Der Montanismus, „in seinem Ursprung und Wesen nicht eine Ketzerei, sondern die Wiederbringung aller „apostolischen Ideale, und sein geistvoller kirchlicher Wortführer Tertullian hat auch „das tausendjährige Reich mit höchster Dringlichkeit verkündigt." — Aber nicht bloß diese Hauptweissagung der vierten Vision, auf welche die ganze Apokalypse als auf ihren Zielpunkt zustrebt, finden wir in jener Periode verstanden und geglaubt, sondern auch manche andere Einzelheiten richtig erklärt. Die Christen jener Tage forschten fleißig in der Schrift, verglichen Schrift mit Schrift, und so gesellte sich bei ihnen zu der Erleuchtung des heiligen Geistes, welche sie die Weltmacht als eine im Dienste des Satans stehende erkennen und alles Heil nicht von menschlicher Amelioration, sondern von Christo und seinem Kommen erwarten hieß, das richtige hermeneutische Verfahren. Irenäus und Hippolytus erkennen, auf eine Vergleichung der Apokalypse mit Daniel und 2 Thessal. gestützt (vergl. Irenäus V, 25), ganz richtig, daß das Thier mit den sieben Häuptern und zehn Hörnern die irdische Weltmacht ist, wie sie in sieben auf einander folgenden Weltreichen sich verkörpert; Irenäus erkennt eben so richtig, daß das bei Daniel vierte, in der Apokalypse sechste Reich das der römischen Weltmacht ist (Iren. V, 30, 3), und daß die zehn Hörner zehn Reiche sind, in die sich die Weltmacht zuletzt spalten werde (Iren. V, 25, 3), und daß alsdann der Antichrist als „der achte" (Offenb. 17, 8. u. 11.) allen Abfall und Ungerechtigkeit und Lüge aller vorigen Reiche abschließend in sich zusammenfassen werde (Iren. V, 25, 3—4.; 26.; 28, 2.; 29, 2.). Mit dieser exegetisch richtigen Erkenntniß des siebenköpfigen Thieres und der halben Jahrwoche seines Bestehens und der halben Tagwoche der anti-

*) Ἐν οἷς καὶ χιλιάδα τινά φησιν ἐτῶν ἔσεσθαι μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, σωματικῶς τῆς Χριστοῦ βασιλείας ἐπὶ ταυτησὶ τῆς γῆς ὑποστησομένης.

christischen Zeit ist aber die Basis für das richtige Verständniß der ganzen Offenbarung bereits gegeben. — Das Erbe der vorconstantinischen Zeit findet sich zusammengefaßt in dem Commentar, den Andreas von Cäsarea im fünften Jahrhundert über die Offenbarung geschrieben hat. (Er zählt die einzelnen Reiche bis zu seiner Zeit folgendermaßen: das assyrische, medische, babylonische, persische, macedonische, römische, constantinisch-neurömische.)

Aber nur bei Einzelnen (Commodian, Lactantius u. A.) erhielt sich noch eine Zeit lang die richtige Grundanschauung. Im Ganzen und Großen erfolgte mit der Zeit Constantin's ein bedenklicher Umschwung. Eine zweite Periode der Auslegung begann. Wie die Kirche zu Constantin's Zeit weltförmig zu werden begann, trat an die Stelle des Geistes der Erleuchtung ein Geist der Verblendung, nämlich der fleischlichen Selbstzufriedenheit mit dem errungenen äußerlich-glücklichen Bestande. Verblendung aber muß man es nennen, wenn die Christen jener Zeiten durch Constantin dasjenige erfüllt glaubten, was von Christi Wiederkunft geweissagt war, Verblendung, wenn sie in der so schwer befleckten nachconstantinischen Kirche eine Gemeinde von „Priestern Gottes und Christi“ (Offenb. 20, 6.) verwirklicht glaubten, Verblendung, wenn sie nun alle jene köstlichen Verheißungen der Schrift „von Christi Wiederkunft und Reichsaufrichtung, „*μυστικῶς*“, d. h. allegorisch auf Constantin umdeuteten. Anstatt Offenb. 12, 5. die Geburt des „männlichen Kindes, das die Völker mit eisernem Szepter weiden sollte“, schriftmäßig aus Ps. 2. von der Geburt Christi zu verstehen, deuteten sie dieses Kind auf Constantin und verstanden folgerichtig unter dem Weibe (12, 1 ff.) nicht die Tochter Zion, sondern die Kirche. Es war im Wesentlichen der gleiche Grundirrthum, welchen die augsb. wie die helvetische Confession mit Recht an den Anabaptisten als „jüdische Träumerei“ verwirft, nämlich: „daß vor der Auferstehung eitel Heilige und Fromme ein weltliches Reich haben“; denn ob der Gründer eines solchen weltlichen, aus irdischen, unverklärten Menschen bestehenden Christusreiches Constantin oder ob er Johann von Leyden hieß, war für das Wesentliche im Grunde ganz einerlei; der Hauptirrthum war beidemale der gleiche: daß mittelst der im jetzigen Weltäon vorhandenen Kräfte und ohne Christi Wiederkunft und ohne den Eintritt der Kräfte der verklärten Welt der Offenb. 20, 1 ff. geweissagte Zustand sich herbeiführen lasse. Von diesem Grundirrthum aus sahen die byzantinischen Theologen vornehm genug herab auf die Väter der Drangsalsperiode und belächelten die alte richtige schriftmäßige Auslegung eines Papias, daß *μετὰ τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν* Christus mit den Seinen 1000 Jahre herrschen werde *). Was vor Constantin nur sporadisch — bei der spiritualistisch-philosophischen Schule des Origenes vorgekommen war, die von dem Chiliasmus absah, oder bei dem häretischen Cajus, der ihn verwarf, das wurde jetzt herrschende Ueberzeugung. Natürlich ging in Folge jener innerlichen Verblendung auch die richtige Hermeneutik und Exegese verloren. Die nächste Folge war, wie wir gesehen haben, eine allegoristisch verflüchtigende Deutung der Verheißungsworte; eben so unausbleiblich war eine zweite Folge: sobald Constantin's Reich mit dem tausendjährigen identifizirt wurde, war es nicht mehr möglich, die sieben Häupter und zehn Hörner des Thieres schriftmäßig zu deuten; man mußte alles vor Kap. 20. in der Offenbarung Enthaltene, so gut es eben gehen wollte, in der Zeit vor Constantin unterzubringen suchen. Dieß hatte drittens die weitere Folge, daß man nun überhaupt nicht mehr Schrift aus Schrift, sondern die Weissagung aus der (vermeintlichen) Erfüllung zu erklären begann. Damit trat das Prinzip der Curiosität an die Stelle des hermeneutischen

---

*) Nachdem Euseb. obige Worte des Papias angeführt hat, fährt er in seiner Allegoristenweisheit also fort: *ἃ καὶ ἡγοῦμαι τὰς ἀποστολικὰς παρεκδεξάμενον διηγήσεις ὑπολαβεῖν, τὰ ἐν ὑποδείγμασι πρὸς αὐτῶν μυστικῶς εἰρημένα μὴ συνεωρακότα· σφόδρα γάρ τοι σμικρὸς ὢν τὸν νοῦν, ὡς ἐκ τῶν αὐτοῦ λόγων τεκμηράμενον εἰπεῖν, φαίνεται.*

Kanons. Und so war nun der bunten Willkür Thür und Thor geöffnet. Im weiteren Verlaufe der Jahrhunderte mußte sich die Verwirrung noch steigern. Die Curiosität wollte begreiflicherweise auch spätere, nachconstantinische Einzelereignisse der Geschichte in der Offenbarung geweissagt finden; so griff man, während man das tausendjährige Reich im Allgemeinen mit Constantin beginnen ließ, bei der Auslegung der Siegel, Posaunen, Zornschalen u. s. w. in spätere Zeiten hinab; ja jedes neue große Zeitereigniß rief consequenterweise eine neue Art der Auslegung der Apokalypse hervor, und so wurde diese letztere nachgerade als wächserne Nase behandelt. Man kann diese Auslegungsmethode mit Auberlen als die kirchengeschichtliche bezeichnen. Den Grundirrthum, daß das tausendjährige Reich mit Constantin begonnen habe, hat Augustinus (de civ. Dei 20, 7.) für das ganze (von seinen Schwächen durchweg beherrschte) Mittelalter sanktionirt. Die kirchengeschichtliche Auslegungsweise finden wir fortan herrschend; der Abt Joachim (um 1180) in seiner expositio in apoc. theilt die Kirchengeschichte, so weit sie damals verlaufen war, in acht Perioden, und findet dieselben in den Siegeln, Posaunen und Zornschalen wieder, doch so, daß er die Posaunen und Zornschalen im Wesentlichen für eine Wiederholung des in den Siegeln Gesagten hält. Dagegen sah Nikol. de Lyra († 1340) in den Siegeln die Zeit bis Julian, in den Posaunen die von Julian bis Mauritius, in Kap. 12—13. die von Mauritius bis auf Karl d. Gr., in den Zornschalen die bis Heinrich IV. Aehnlich, nur wieder anders, machten es Seraphinus de Fermo, Ubertinus de Casalis u. A., deren Deutungen im Detail zu beleuchten, eine völlig unfruchtbare Mühe seyn würde. Die ganze Auslegungsmethode hat bereits vor dem Ablauf des Mittelalters ihren Bankrut gemacht. Da man das tausendjährige Reich mit Constantin beginnen ließ, mußte man um 1300 das Auftreten Gog's und Magog's sammt dem jüngsten Gericht erwarten. Und bekanntlich war diese Erwartung damals allgemein in der Christenheit verbreitet. Es kam aber statt des jüngsten Gerichtes bloß das Gericht über die schlechte antichiliastische Exegese.

Eine dritte Periode, die wir mit der Reformation beginnen lassen, unterscheidet sich von der zweiten insofern nur wenig, als die antichialistische Grundanschauung sammt der kirchengeschichtlichen Deutungsweise im Ganzen die herrschende blieb. Das Prinzip der letzteren spricht Luther naiv genug in den Worten aus; „Weil es soll eine „Offenbarung seyn künftiger Geschichten und sonderlich künftiger Trübsale und Unfall „der Christenheit, achten wir, das sollte der nächste und gewisseste Griff seyn, die Aus„legung zu finden, so man die ergangene Geschichte und Unfälle, in der Christenheit „ergangen, aus den Historien nähme und dieselbigen gegen die Bilder hielte und also „auf die Worte vergliche. Wo sich's alsdann würde fein mit einander reimen und „eintreffen, so könnte man darauf fußen als auf eine gewisse oder unverwerfliche Aus„legung." Zu welcher „gewissen" Auslegung diese Methode führe, hatte die vorangehende Periode schon gezeigt. Es ist ja von vornherein klar, daß diese Art irre führen muß, da der Ausleger noch nicht die ganze Geschichte, sondern nur das bis zu seinen Lebzeiten verlaufene Stück derselben mit der Apokalypse zu vergleichen im Stande ist, woraus denn in der Regel der Fehler entspringt, daß ein jeder den gerade bis zu seiner Zeit verlaufenen Bruchtheil für das Ganze ansieht und gründlich irre geht.

Die antichialistische Anschauung beizubehalten, waren die Reformatoren insbesondere dadurch veranlaßt, daß der Chiliasmus ihnen in der Zerrgestalt des mühlhäuser und münster'schen Anabaptismus entgegentrat. Wenn schon sie nun nicht zu der Erkenntniß durchdrangen, daß der anabaptistische Pseudochiliasmus mit dem constantinischen Antichiliasmus eines Eusebius und Augustinus gerade wesensverwandt und dem altpatristischen Chiliasmus entgegengesetzt sey — wenn schon sie selber daher dem anabaptistischen Pseudochiliasmus nicht den biblischen altpatristischen Gnestochiliasmus, sondern irrthümlich den constantinisch-byzantinisch-mittelalterlichen Antichiliasmus entgegenstellten: so vollzogen sie dennoch die Verwerfung des wiedertäuferischen Pseudochiliasmus unter einer

Form, welche zeigt, wie sie mit praktischem Tiefblick das πρῶτον ψεῦδος dieses Pseudochiliasmus durchschaut hatten. „Daß vor der Auferstehung ein weltliches Reich Christi bestehen werde", dieß verwarfen sie (Conf. Aug. 17, Helv. post. 11). Consequenterweise hätten sie einsehen müssen, daß hiemit jene Ansicht, welche vor der Auferstehung, mit Constantin, das Offenb. 20, 4 geweissagte Reich beginnen läßt, ebenfalls verworfen sey. An ihr aber hielten sie fest. Luther rechnete das 1000jährige Reich von Constantin bis Gregor VII., Andere ließen es erst mit Karl dem Großen beginnen. — Hand in Hand damit ging die kirchengeschichtliche Deutung, in welche nun auch die Ereignisse der Reformationszeit hereingezogen wurden, ihren Gang fort.

Soweit erscheint also in der Reformationsperiode noch kein neues Moment für die Geschichte der Auslegung der Offenbarung. Gleichwohl haben wir nicht ohne Grund mit der Reformation eine neue Periode derselben begonnen. Blieb auch die hermeneutische Methode im Allgemeinen dieselbe, war auch der antichiliastische Irrthum noch nicht — wenigstens noch nicht mit Bewußtseyn — überwunden, so war doch den Reformatoren über einen andern, für das Verständniß der Offenbarung höchst wichtigen Punkt eine neue Geisteserleuchtung von oben zu Theil geworden; ja man kann sagen, daß die ganze That der Reformation auf dieser Geisteserleuchtung ruht.

Als Luther seine Schrift de captivitate Babylonica schrieb, dachte er zwar zunächst nur an jenes alte Reich des Nimrod und brauchte das Wort „babylonische Gefangenschaft" lediglich im Sinn eines Gleichnisses, nicht einer erfüllten Weissagung. Gleichwohl mußten dadurch die Blicke auf die Weissagungen Offenb. 13 ff. und 17 gelenkt werden. Offenb. 14, 8 wird die Weltmacht, wie sie im sechsten, dem römischen Weltreiche sich conzentrirt und die halbe Jahrwoche von Christi Himmelfahrt bis zu dem Eintritt der letzten Krisis fortdauert, — die römische Weltmacht, wie sie von einer Todeswunde sich erholt hat und wie ihr eine Macht zu Hülfe kommt, die in zwei Lammeshörnern den Schein einer Lammes-, d. h. Christusherrschaft (denn die Hörner sind überall Symbol der Gewalt und Herrschaft) an sich trägt und doch eine Macht der Finsterniß ist — diese so geartete römische Weltmacht wird 14, 8 „Babel" genannt. Und Kap. 17 kehrt diese Babel wieder, dort — am Ende — unter dem Bilde einer (von dem Thier Kap. 17, d. i. der letzten, siebenten Weltmacht unterschiedenen) Hure. Die Reformatoren erkannten in jener Kap. 13 geweissagten Artung der römischen Weltmacht, der Babel, eine Weissagung auf jene scheinbare Christusherrschaft, welche der römische Stuhl im Mittelalter, nach dem Wiederaufleben des „römischen Reiches" als eines „heiligen römischen Reiches", über den orbis ausübte. Daß diese päbstliche Gewalt Kap. 13 noch nicht unter dem Symbol der πόρνη, d. h. der von Christo abtrünnig gewordenen Gemeinde, sondern unter dem eines Thieres, d. i. einer Weltmacht, erscheint, konnte und durfte sie nicht irre machen, da eben jene Macht zunächst nicht als Gemeinde, sondern als eine über die Gemeinde herrschende, scheinbar Christi Herrschaft übende, in der That rein weltliche, fleischliche, der Finsterniß Vorschub leistende Gewalt auftrat und nicht zunächst als verderbte Gemeinde (Hure), sondern als falscher Mittler und falsche Theokratie (Pseudo-Lamm) sich bethätigte*). Wenn nun die Reformatoren diese „Babel", den Pseudo-Christus, mit dem 2 Thess. u. Dan. 7 geweissagten Anti-Christus identifizirten, so war dieß allerdings ein Irrthum; denn aus einer Vergleichung von Apokalypse 17 mit den obigen beiden Weissagungen geht unzweifelhaft hervor, daß der Antichrist (2 Thess. 2, 3 ff.; Dan. 7, 24 ff.) vielmehr mit dem achten Weltreich (Offenb. 17, 8. 11) identisch ist, einem Reich offenen Abfalls, wo auch der Schein des Christenthums weggeworfen wird, einem König des frechen Unglaubens, welcher an der πόρνη, der Babel, das Gericht vollziehen soll (vgl. Offenb. 17, 13. 16. 17). Allein dieser Irr-

*) Hiermit sind im Grunde alle die Bedenken, welche Auberlen („der Prophet Daniel" ꝛc.) gegen jene reformatorische Auffassung erhoben hat, beseitigt. Erst am Ende der Zeit Apok. 17 soll Babel die Signatur der abtrünnigen Gemeinde haben.

thum, daß sie die Babel mit dem Antichrist identifizirten und „Antichrist“ nannten, that der Richtigkeit ihrer Erkenntniß, wo die Erfüllung der Babel zu suchen sey, keinen Eintrag. Die Reformatoren besaßen in dieser Erkenntniß die Berechtigung zu ihrem Reformationswerk. Luther schrieb im November 1520 seine Schrift adversus execrabilem antichristi bullam; Calvin bewies (instit. IV, 2, 12; 7, 21 und 25; 9, 4), wie alle Signaturen der „Babel“, (die auch er mit dem „Antichrist“ identifizirt), sich im Pabstthum wiederfinden; dabei unterschied er aber auch (inst. IV, 2, 12) ganz consequenterweise die Gemeinde der römisch-kathol. Christenheit von dem Pabstthum in ihr und gestand der ersteren zu: ecclesias apud eos esse non inficiamur, während er das Pabstthum für eine anti-christliche Institution erklärte. John Knox verfocht auf dem Schlosse St. Andrews gegen den Priester Annan siegreich die These: papam esse antichristum, welche von da an Gemeingut des schottischen Volkes wurde. In der lutherischen Kirche ist es Kirchenlehre: „daß der Pabst der rechte Antichrist sey“ (Art. Smalc. 4). Die reformirte Kirche Frankreichs beschloß auf den Nationalsynoden zu Gap 1603 und zu Rochelle 1607, einen Artikel gleichen Sinnes in die Conf. Gall. aufzunehmen und ließ wirklich eine Ausgabe der Conf. Gall. mit diesem Artikel drucken; die Drohungen Heinrich's IV. nöthigten sie, diesen Artikel in den spätern Ausgaben wieder wegzulassen. Du Plessis bewies aber (1612) in seinem „Mysterium iniquitatis“, daß der Pabst der Antichrist sey, und erklärte ganz richtig das siebenköpfige Thier Kap. 13 von der römischen Weltmacht, das einköpfige mit Lammeshörnern vom Pabstthum. Turretin (1703) konnte schreiben (comp. theol. 16, 15, contr. 1): Constans est omnium Reformatorum et Protestantium fides, antichristum illum magnum esse papam Romanum.

Von diesem wichtigen Punkte aus mußte denn doch auch auf die Erklärung der übrigen Theile der Offenbarung einiges Licht fallen. Es war der Willkür der kirchengeschichtlichen Deutung wenigstens eine Schranke gesteckt, der Exegese ein Haltpunkt gegeben. Am meisten und ungehindertsten erging sich dieselbe noch in der Auslegung der Siegel, Posaunen und Zornschalen, wie wenn z. B. Peter Jurieu (l'accomplissement des prophéties, Rotterd. 1686) die fünfte Zornschale auf die Verlegung des päbstlichen Stuhles nach Avignon; Brightman das Sonnenweib Kap. 12 auf die magdeburgischen Centurien; ein Dritter die sechste Posaune auf die Erfindung des Schießpulvers bezog. Das ganze Chaos dieser verschiedenen Deutungsarten auseinander zu legen, ist hier der Ort nicht; es genüge, zu bemerken, daß die Einen (wie Lambert, Bullinger, Chyträus, Launoi, Brightman) die sieben Zornschalen für eine Exposition der siebenten Posaune ansahen, während die Andern (wie Collado und theilweise auch Pareus) einen Parallelismus zwischen den Siegeln, Posaunen und Zornschalen annahmen (so daß jedes Mal die nämlichen sieben Perioden, nur von dreifach verschiedenem Gesichtspunkt aus karakterisirt würden) und die Dritten (wie Luther, Marck, Hoe und Calov) in der ganzen Offenbarung eine ununterbrochene consekutiv fortschreitende Abschattirung der Kirchengeschichte zu finden glaubten.

In Betreff der Siegel, Posaunen und Zornschalen herrschte also gründliche Verwirrung. Das Weib Kap. 12 ward von den Meisten (irrig) auf die christliche Kirche gedeutet. Darin war man ziemlich einig, daß auch die in den sieben Sendschreiben geschilderten Gemeindezustände eine typisch-prophetische Bedeutung haben müßten; doch ging man in der Deutung selbst auch bunt auseinander; Brightman wollte in den ersten vier Sendschreiben die Perioden von 30—100, 100—382, 382—1300, 1300—1520, in Sardes die lutherische, in Philadelphia die reformirte, in Laodicea die anglikanische Kirche finden; ähnlich Vitringa (100—280, 280—320, 320—700, 700—1200, 1200—1516, 1516—1600, 1600 ff.); Crocius (synt. sacrae theol. 1636) sah in Ephesus die eccles. apostolica, in Smyrna die martyrumene, in Pergamus die polemica von Constantin bis zu Karl dem Großen, in Thyateira die devota von Karl dem Großen bis Karl V, in Sardes die politica von Karl V. bis 1636, in Philadelphia

eine eben zu seiner Zeit beginnende fraterna, welcher die Bekehrung Israels gelingen werde, in Laodicea eine künftige tepida. Andere anders.

Gegenüber nun dieser, in ihrem Antichiliasmus wie in der Willkür kirchengeschichtlicher Deutung irrenden, in der Erkenntniß der Thiere Kap. 13 aber erleuchteten protestant. Exegese trat eine römische Exegese, bei welcher sich zu der alten Dunkelheit des Antichiliasmus noch eine neue Verblendung gesellte, die in der Verschließung der Herzen gegen die evangelische Wahrheit ihren innern Grund hatte. Man wollte mit Gewalt dem Zeugniß sich entziehen, welches in dem dreizehnten Kapitel gegen das Pabstthum enthalten war; man wollte den Blitzstrahl dieser furchtbaren Weissagung von sich ablenken. So stand in der römischen Kirche eine Schule von Exegeten auf (Ribera 1591, Vingas 1601, Alcasar 1614 u. A.), welche den formellen Fehler der Reformatoren — die Identifikation der „Babel" mit dem Antichrist — sich aneignete, aber nun umgekehrt von 2 Theſſ. 2 das festhielt, daß der Antichrist ein Individuum der letzten Zeit seyn werde und von da aus nun den Schluß zog, daß auch das Kapitel 13. geschilderte Thier ein Individuum der künftigen letzten Zeit bezeichne. Man kam damit zu der Annahme, daß die ganze Zwischenzeit zwischen Christi Himmelfahrt und dem Auftreten des Antichrist in der Offenbarung übersprungen sey und daß dieselbe nur über die $3\frac{1}{2}$ letzten Jahre vor Christi Wiederkunft (worunter man gewöhnliche irdische Jahre verstand) eine Weissagung, und zwar eine sehr detaillirte Voraussagung der einzelnsten Begebenheiten, enthalte. Turretin (16, 15, 1) karakterisirt diese Schule in den Worten: Pontificii Antichristum fingunt hominem singularem et unicum, ortum ex tribu Dan, qui se pro Judaeorum Messia venditans, spatio trium annorum cum dimidio templum Hierosolymitanum instaurabit, universum orbem subiget, Henochum et Eliam redivivos trucidabit, totum christianismum evertet, seipsum in templo restaurato proponet adorandum, ac tandem a Christo in monte oliveti, ex quo paraturus sit ascensionem in coelum, occidetur.

Man sieht, es waren auf beiden Seiten Wahrheitselemente. Die pontificii hatten die richtige Deutung des „Menschen der Sünde" 2 Theſſ. 2, die Evangelischen die richtige Deutung der „Babel" Offenbar. 14 und 17. Gemeinsam war beiden der Irrthum, daß sie die Babel mit dem Antichrist identifizirten. Dazu kam noch der Antichiliasmus, welcher besonders in der evangelischen Exegese sich als grober innerer Widerspruch geltend machte; denn wie konnte jenes herrliche Reich Offenb. 20, wo Christus mit den Seinen als Priestern und Königen auf Erden regiert, mit Constantin und Karl dem Großen begonnen haben, wenn die Gewalt der Babel, welcher doch durch die Aufrichtung jenes Reiches ein Ende gemacht werden soll, — in die Zeiten des Pabstthums fiel?!*)

Der nächste Fortschritt, welchen die Auslegung der Offenbarung machte, mußte daher nothwendig eine Restauration des alten patristischen biblischen Chiliasmus seyn. Mit ihr beginnen wir die vierte Periode der Auslegung. Gewöhnlich wird Bengel als Vater des wiedererwachten chiliastischen Glaubens betrachtet. Zwar darf seine Auslegungsweise von Kap. 1—20 der Apokalypse als gründlich verfehlt betrachtet werden. Er theilt mit Früheren (z. B. Joseph Mede und Whiston in England) den Wahn, die mystischen Zahlen durch Berechnung auf irdische chronologische Zahlen reduziren zu können und verfährt hiebei mit naiver Willkür **). An kirchengeschichtlicher Deuterei gibt

*) Gleichwohl hat neuerdings A. Althaus („die letzten Dinge" Verden 1858) die Identifikation des Pabstthums mit dem Antichrist zusammt dem Antichiliasmus der Reformationszeit zu repristiniren versucht.

**) Willkürlich nimmt er die gesammte Weltdauer zu 7777 Jahren an und setzt Christi Wiederkunft auf das Jahr 1836! Irrig hält er die Zahl 666 (Offenb. 13, 18) für die Zahl der irdischen Jahre der Dauer des Pabstthums, setzt 666 irdische Jahre = 42 mystischen Monaten und berechnet hienach den mystischen Monat auf $15\frac{6}{7}$ irdische Jahre. Ganz wunderlich hält er auch *καιρός, χρόνος, αἰών*, ja selbst den *ὀλίγος καιρός* 12, 12 und den *μὴ χρόνος* 10, 6 für Zeitmaße und berechnet dieselben auf $222\frac{2}{9}$, $1111\frac{1}{9}$, $2222\frac{2}{9}$, $888\frac{8}{9}$ und 1036 Jahre, wobei der *ὀλίγος καιρός* vier Mal so lang angenommen wird, als der *καιρός*!

er keinem seiner Vorgänger etwas nach. Dagegen bleibt er wichtig und anerkennenswerth dadurch, daß er wenigstens in Deutschland der erste war, der erfolgreich den biblischen Chiliasmus wieder vertrat (denn der Chiliasmus des römischen Abtes Berthold von Chiemsee, um 1524, war vereinzelt und spurlos geblieben). Allein mit Bengel eine neue Periode der Auslegung zu beginnen, ist man nicht berechtigt. Er hatte die chiliastische Anregung durch Spener und Joach. Lange empfangen; Spener verdankte sein Licht über diesen Punkt seinem geistlichen Vater de la Badie (s. d. Art. „Labadie") und gleichzeitig mit letzterem hatten schon die reform. Theologen Jurieu (1686) und Serarius die richtige Deutung von Offenb. 20 wissenschaftlich verfochten. Die Drangsale bei der Aufhebung des Edikts von Nantes hatten Jurieu die Augen geöffnet und die Sehnsucht nach der verheißenen Reichsaufrichtung in Herrlichkeit geweckt. Auch hier that die Erleuchtung von oben mehr, als das exegetische Grübeln.

Der erneute Chiliasmus war indessen nur das eine Moment, welches den Eintritt einer neuen Periode vorbereitete. Ebenso folgenreich für das gläubige Verständniß der Offenbarung war das wilde Hervorbrechen des Unglaubens zu Zeiten Voltaire's und der Revolution. Was schon Bengel's Tiefblick geahnt, das wurde jetzt Erkenntnißbesitz der treuen und erleuchteten Kinder Gottes, nämlich die Einsicht, daß die Gemeinde Jesu den Feind nicht bloß auf der einen Seite, der römisch-hierarchischen, zu suchen habe, sondern daß auf der andern die Lügenmacht des frechen Unglaubens und Abfalls stehe (vgl. Stilling's Siegesgeschichte des Reiches Gottes.) Was den Reformatoren noch verborgen gewesen: der Unterschied zwischen der *πόρνη*, „Babel" und dem „Thier aus dem Abgrund" (Offenb. 17), das zeigte sich jetzt in der Erfüllung; das Weib ward vom Thiere noch getragen, aber schon 1790 (und seither wieder 1830 und 1848) haben die Hörner des Thiers, das ohne Kronen erscheint, einzelne präludirende Stöße gegen das Weib versucht.

Der wesentliche Fortschritt dieser vierten, jetzigen Periode der Auslegung ist also ein doppelter; einmal der erneute Glaube an die Wahrheit der Gottesverheißung von der Reichsaufrichtung bei Christi Wiederkunft, sodann die Einsicht in den Unterschied zwischen der *πόρνη* und dem Abgrundsthiere (Antichrist) Kap. 17 und somit auch in den Unterschied zwischen diesem blutrothen, kronenlosen Thiere der Endzeit (Kap. 17) und dem aus dem Völkermeer gestiegenen, die Kronen auf den Hörnern tragenden Thier der halben Jahrwoche (Kap. 13) — mithin endlich auch das Verständniß dieser beiden mystischen Zeiten: der halben Jahrwoche von Christi Himmelfahrt bis zu Babel's Fall und der halben Tagwoche vom Sturz der Babel durch den Antichrist bis zu Christi Wiederkunft, — zweier Zeiten, die in den verschiedenen Gesichten der Offenbarung immer gleichmäßig wiederkehren (11, 2 f. und V. 11; 12, 6 u. V. 14; 13, 5).

Aber keineswegs auf geradem Wege hat sich dieser Fortschritt entwickelt, sondern in mannichfachem Kampfe mit Irrthümern, welche von verschiedenen Seiten her sich geltend machten und noch machen, als ob es die Finsterniß selber darauf abgesehen hätte, das Verständniß der Offenbarung auf alle Weise zu verwirren und zu erschweren. Der Unglaube, ehe er sein selbst noch bewußt geworden, der Unglaube in seinen feinsten Anfängen, trat in merkwürdigem Instinkt sogleich mit einer Exegese der Apokalypse auf den Plan, welche die Weissagung Gottes in menschliche Divination oder in vaticinia post eventum zu verwandeln beflissen war. In nichts haben Hugo Grotius (opp. tom. III, p. 1159 ff.) und Wetstein (interpr. apoc. 1752) ihre rationalistische Ader so deutlich kundgegeben, als in der Art, wie sie die Offenbarung auffaßten. Papae supparasiturus (schreibt Turretin) Grotius somniavit vigilans in loco 2 Theſſ. 2 de Caligula et Simone Mago, in epistola Joannis de Barchochba, in apocalypsi de Trajano, Apollonio et Domitiano, tantum eo fine, ne antichristus vel coram videatur vel in posterum metuatur. Und von da an blieb es Dogma der rationalistischen Exegese, daß Johannes geschehene und erlebte Ereignisse seiner Zeit — höchstens etwa mit hinzugethaner Erwartung einer Wiederkunft Nero's — beschrieben habe. So deutlich das

7köpfige Thier auf Dan. 7 zurückweist und seine Häupter sich hienach als Weltreiche karakterisiren, so beliebte man dennoch diese Häupter (17, 10) auf Individuen zu deuten. Die Einen, wie Wetstein, Herder, Züllig u. A., deuteten die fünf zu Johannis Zeit bereits gefallenen Häupter auf die fünf herodianischen Fürsten: Herodes I., Antipas, Philippus, Archelaus, Agrippa I. und das ganze ϑήριον auf das die Christen verfolgende Judenthum; die Andern, wie Semler, Ewald, de Wette, Hitzig, deuteten jene fünf Häupter auf die röm. Kaiser Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero, den sechsten auf Galba, unter dem Johannes geschrieben habe, den achten auf Nero's Wiederkunft; die ganze Apokalypse wolle den Untergang des heidnischen Rom weissagen. Ein dritter Theil, wie Eichhorn, Matthäi u. A., bezogen einen Theil der Apokalypse auf Jerusalem, einen andern auf das heidnische Rom. Eine kurze aber bündige Widerlegung dieser τριχάσιοι λόγοι gibt Auberlen („der Proph. Dan." 2. Aufl. S. 441 ff.).

Im Kampfe mit dieser rationalistischen Auffassung hat sich die gläubige Exegese der Offenbarung wenigstens von den Thorheiten und Willkürlichkeiten der alten „kirchengeschichtlichen" Deutungsweise mehr und mehr gereinigt. Bei dem Engländer Elliot (horae apocalypticae 1851) finden sich noch Anklänge an jene Auslegungsweise, wenn er z. B. den υἱὸς ἄρσην Offenb. 12, 5 auf Constantin, das Drittheil der Sterne V. 4 auf die von Maximin verfolgten asiatischen Bischöfe, den Sturz des Drachen auf den Tod Julian's deutet. (Daß „Babel" Rom sey, hat er richtig erkannt.) In Deutschland spukt jene kirchenhistorische Deutungsart nur noch in den, auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch machenden Schriften von Autodidakten und frommen Dilettanten. Dagegen sind von Seiten wissenschaftlich bedeutender Commentatoren anderweitige längst überwundene Standpunkte repristinirt worden. Vor Allem ist hier Hengstenberg zu nennen („die Offenbarung des h. Johannes" 1849), welcher den mittelalterlichen Antichiliasmus in krasser und greller Weise erneuert hat, das 1000jährige Reich mit Karl d. Gr. beginnen, bis 1848 dauern läßt, den Untergang des Abgrundthieres auf den Nichtuntergang des röm. Reichs zur Zeit Constantin's deutet, in der Revolution von 1848 den Gog und Magog erblickt, im Ganzen aber die Symbole der Apokalypse so sehr zu Sinnbildern abstrakter Ideen verflüchtigt, daß bei ihm alle Bilder das Nämliche — oder alle Alles bedeuten, (z. B. das Malzeichen des Thieres unter Anderem auch die schwarz-roth-goldne Kokarde!). Von dem zweischneidigen Schwerte, das der Herr in der Offenbarung führt, hat Hengstenberg keine Ahnung; ihm ist die Offenbarung nur gegen das Reich des Unglaubens und Abfalls, nicht auch gegen das des Aberglaubens und der Hierarchie gerichtet. Treffend bemerkt hierüber Auberlen (a. a. O. S. 468 f.): „Es ist sehr beklagenswerth, daß auch „ein Mann wie Hengstenberg, auf diese Weise zur Verwirrung der geistlichen Beurtheilung des Welt- und Kirchenwesens beitragen und selbst aus den Propheten keinen „reineren, tieferen Blick gewonnen haben soll. . . . Wenn man so die Herrlichkeit des „1000jährigen Reiches in der Vergangenheit sucht, so tritt an die Stelle der christlichen „Hoffnung unwillkürlich ein bedenkliches Rückwärtsblicken und Rückwärtsstreben in die „Zeiten, wo das Christenthum noch mehr äußere politische Macht besaß, und damit geht „in praxi eine Verstaatlichung der Kirche und Verkirchlichung des Staates Hand in „Hand, welche das Kreuzgeheimniß des Reiches Christi tief mißversteht und Fleisch zu „ihrem Arm zu machen wenigstens in beständiger Gefahr ist".

Wenn dagegen v. Hofmann (Weissagung und Erfüllung II, 300 ff.) und Hebart („die zweite sichtbare Zukunft Christi" 1850) nach dem Vorgang von Menken in der Apokalypse die ganze Periode der heidenchristlichen Gemeinde (von der Zerstörung Jerusalem's durch Titus an bis zur einstigen Bekehrung Israel's) übergangen glauben, so ist dieß ein eben so wenig zu rechtfertigender Apriorismus, als wenn Auberlen (d. Proph. Daniel) ebenso aprioristisch statuirt, die Apokalypse müsse in die bei Daniel übrig gebliebene Lücke eintreten, dürfe deßhalb nur die heidenchristliche Gemeinde zum Gegenstande haben, müsse vom Volk Israel absehen. Wenn nun aber Hofmann und Hebart, von jener Anschauung ausgehend, in der Offenbarung eine detaillirte Voraussagung der Einzel-

begebenheiten der letzten 3½ (gemeinen irdischen) Jahre vor Christi Wiederkunft zu finden glauben, so ist dieß eine, wenn auch unbeabsichtigte, doch bedenkliche Repristination der Ribera'schen Schule, stimmt nicht mit einer gesunden ungezwungenen Deutung der beiden Thiere Kap. 13 und 17, noch weniger mit der richtigen Deutung der πόρνη (von welcher Auberlen mit Recht gezeigt hat, daß es nur Symbol der abgefallenen Gemeinde, nicht einer Weltmacht oder einer Stadt als solcher, seyn könne) und hat vor Allem das Wort Christi Offenb. 16, 15 gegen sich; denn wenn die Einzelereignisse der letzten 3½ Jahre so in's Detail geweissagt wären, wie jene beiden Exegeten annehmen, so würde auch der Ungläubigste sich über die Nähe der Wiederkunft Christi alsdann nicht mehr täuschen können. — Bei allem dem hat v. Hofmann das Verdienst, viele Punkte in der Apokalypse exegetisch aufgehellt zu haben. Mit Recht deutet er die fünf ersten Häupter auf das assyrische, babylonische, persische, macedonische Reich und das des Antiochus; er ist dazu nicht allein durch Daniel, sondern auch durch Sacharja berechtigt und genöthigt*). Mit Recht erklärt ferner Hofmann das Weib Kap. 12 von der Tochter Zion, d. h. dem Volke Israel. Auch Auberlen muß (S. 277) zugeben, daß das Weib, welches Christum gebären soll und geboren hat, nicht die Kirche, sondern nur das Volk Israel seyn könne, nimmt aber (S. 280) an, daß dieß Volk Israel hier selbst nur wieder Symbol des neutestamentlichen Israel, der Gemeinde Christi, sey, weil das Weib mit der Sonne bekleidet sey, und weil das Weib überhaupt und an sich nur Bezeichnung der Einen Gottesgemeinde seyn könne; diese zu seyn habe Israel aufgehört, seit es den Messias verworfen. Allein mit der Sonne bekleidet, erscheint das Weib ja schon bevor — nicht deßwegen weil es Christum geboren (schon die alttestamentliche Tochter Zion war im Gegensatz zur Heidenwelt die Trägerin des göttlichen Lichtes, Jes. 49, 6); und was den zweiten Einwurf betrifft, so ist es ein exegetisch unberechtigter Dogmatismus, zu statuiren, daß die prophetische Symbolik in jeder Zeit nur Ein Weib kenne und mit dem Bilde des Weibes jedes Mal nur die wahre Gemeinde des Herrn bezeichnet werde. Bei Hosea 1—3 wird das Bild des Weibes beibehalten auch für das abtrünnige, in die Wüste geführte Weib, und wie die alttestamentliche Gemeinde sich in ein theokratisches Juda und untheokratisches Israel spaltet, erscheinen auch sogar zwei Weiber neben einander (Ezech. 3, 4). (Ebenso in anderer Weise die zwei von einander verschiedenen, ja einander entgegengesetzten Offenb. 17, 1 u. 7 und Kap. 19, 7.) Es konnte also Israel Kap. 12 ganz wohl als „in die Wüste geführtes Weib" bezeichnet werden, unbeschadet dessen, daß neben Israel die Gemeinde Christi als Weib oder Braut existirt. — Darin aber dürfte Hofmann (und mit ihm Auberlen) irren, daß er die Flucht V. 6 mit der Flucht V. 14 identifizirt; die erste geht (V. 1 u. 3) in der Vision „im Himmel" vor sich, die andere (V. 12 f.) auf der Erde; so sind beide schon in der Vision als zwei verschiedene Vorgänge unterschieden; zwischen beide fällt die Besiegung des Drachen durch Michael, welche Auberlen mit Unrecht auf Christi Versöhnungstod deutet, da doch Michael, der Schutzengel der Nation Israel, nicht einerlei mit Christus ist und der Drache V. 11 nicht von Michael allein, sondern von „unsern Brüdern" durch deren Bekenntnißtreue (V. 11) überwunden wird. Endlich werden die V. 14 genannten „Zeiten" wohl Zeiten der nämlichen Gattung, wie die V. 6 genannten seyn, also „Tage". Dann können aber die 3½ Tage V. 14 nicht mit den 1260 Tagen V. 6 einerlei seyn, sondern wir haben dann hier Kap. 12 dieselben unterschiedenen zwei Perioden (halbe Jahrwoche und halbe Tagwoche) wie Kap. 11, 3 u. 11. Von „dem Adler" V. 14 wird mit dem bestimmten Artikel geredet und damit auf den dem Leser von Kap. 8, 13 her bekannten Adler hingewiesen, der die Wehen der letzten Zeit (der halben Tagwoche)

---

*) Mit Unrecht tadelt ihn Auberlen (S. 456) deßwegen. Letzterer läßt sich hier wie öfter von Hengstenberg zu sehr imponiren und nimmt auf Sacharja 6, 6—7 keine Rücksicht, wo das vierte Weltreich sich bereits in zwei Reiche (Syrien und Rom) spaltet. Vergl. Hofmann, Weissag. und Erfüll. I, 352 ff.

ankündigt. — Somit kann also die Flucht des Weibes nicht (wie Auberlen will) den Uebergang des Christenthums zu den Heiden und der Adler nicht das ost- und weströmische Reich (und dann auch der Wasserstrom nicht die Völkerwanderung, die wahrlich auch nicht auf Vernichtung des Christenthums gerichtet war!) bedeuten, sondern die Flucht in die Wüste V. 6 ist (wie Hosea 2, 16; 3, 4) die Wanderung Israels in's Exil, die Besiegung des Drachen seine einstige Bekehrung, die zweite Flucht V. 14 seine einstige künftige Bergung vor dem Antichrist.

Während in Betreff des 12ten Kapitels die Ansichten in der Gegenwart noch stärker auseinander gehen, hat sich dagegen in Betreff der beiden siebenköpfigen Thiere Kap. 13 und 17, sowie der πόρνη Kap. 17 ein ziemlich einhelliges Resultat bei mehreren neueren Auslegern bereits ergeben. Gaussen (Daniel le prophète 1850), Schreiber dieses (Ebrard, die Off. Johannis 1853) und Auberlen („der Prophet Daniel und die Offenbar. Johannis“ 1te Aufl. 1854, 2te 1857) treffen darin zusammen, daß das siebenköpfige Thier jedes Mal die Macht und das Reich des Fürsten dieser Welt als ganzes und einheitliches, wie es in einer Reihe von consekutiven Weltreichen sich theils schon verkörpert hat, theils noch verkörpern wird, bezeichnet; daß es aber jedes Mal (Kap. 12, 3; 13, 1; 17, 3) diese Weltmacht in einer von diesen ihren besondern Gestaltungen darstellt. Treffend und trefflich erkennt Gaussen, daß der Drache Kap. 12, der die Kronen auf den sieben Häuptern trägt, die Weltmacht in ihrer heidnischen Gestaltung ist; die assyrische, babylonische, persische, macedonische, syrische und römische Macht war es ja, welche Israel verfolgt hat*), obwohl sie hier Kap. 12, wie Gaussen richtig sieht, zunächst als römische in Betracht kommt, da ja von der Zeit nach Christi Geburt die Rede ist. Kap. 13 trägt das aus dem Meer des Völkergewoges (vergl. 13, 1 mit 17, 15) emporgestiegene Thier die Kronen auf den zehn Hörnern; das Thier als solches währt die halbe Jahrwoche durch, ist also die Weltmacht in ihrer römischen Gestaltung; allein speziell wird sie gezeichnet in der Periode, wo diese römische Weltmacht sich bereits in eine Vielheit germanisch-romanischer Reiche (vergl. Dan. 2, 41 Eisen und Thon) zersplittert hat. (Darauf führt auch die Heilung des zum Tode verwundeten Hauptes, worüber unten.) Kap. 17 endlich ist das, keine Kronen tragende, blutrothe, am ganzen Leibe mit Namen der Lästerung bedeckte Thier die Weltmacht in ihrer letzten, antichristischen Gestaltung. — Ganz richtig sieht ferner Gaussen, daß das Thier mit den zwei Lammeshörnern Kap. 13, 11 ff. mit der πόρνη Kap. 17, 1 ff. im Wesentlichen identisch ist, obgleich es Kap. 13 als Pseudolamm, d. i. Pseudo-Christus, Kap. 17 aber als πόρνη, d. i. Pseudo-Gemeinde, betrachtet wird. Dort erscheint es mehr, insofern es eine über die Gemeinde herrschende, falsche Theokratie ist, hier, insofern es die durch diese Theokratie verderbte Gemeinde selber ist. Das Recht zu dieser Identifikation liegt im Texte der Offenbarung selbst; denn die durch das Pseudolamm erhöhte römische Weltmacht wird 14, 8 die „Babel“ genannt, und die πόρνη wird 17, 5 ebenfalls „die Babel“ genannt.

Auberlen meint hier von Gaussen (und mir) abweichen zu müssen. Eine kurze, gedrängte Darstellung dieser Abweichung liefert ein Bild des Standes der jetzigen Frage und erscheint daher geeignet, diese encyklopädische Uebersicht abzuschließen. Auberlen geht von der aprioristischen These (S. 270, 273—75) aus, daß das Symbol des Weibes stets die Gemeinde, das des Thiers stets die Weltmacht bezeichne. Hiernach soll das Thier 13, 11 ff. (weil θηρίον) schlechterdings keine geistliche Potenz (wie das Pabstthum) bezeichnen können, sondern nur eine, wenn auch geistige, doch fleischlich-menschliche, wie die falsche Philosophie. Dabei dürfte er aber übersehen haben, daß es eben die Absicht des Propheten oder vielmehr des heiligen Geistes gewesen ist, jene scheinbar-geistliche Gewalt als eine dem Wesen nach fleischliche darzustellen. Den Schein

*) Gaussen selbst deutet übrigens das Weib Kap. 12 auf die Kirche, womit wir, wie gesagt, nicht übereinstimmen können.

der geistlichen Gewalt drücken die Lammeshörner aus; denn das Lamm, obwohl ein Thier, ist doch stabiles Sinnbild Christi (vollends hier, wo es in Gegensatz zum „Drachen“ gestellt ist) und die Hörner sind nicht (wie Auberlen S. 352 aus den „Augen“ Off. 5, 6 folgern will) Bilder der Weisheit, sondern Symbol der Herrschaft und Gewalt. — Die Meinung, daß die geheilte Todeswunde an dem Einen Haupte (13, 3) mit der Wiederkehr des ganzen Thieres aus dem Abgrund (17, 8) identisch sey (wie Hofmann will), hat Auberlen in der zweiten Auflage mit Recht fallen lassen; er erklärt jetzt die Verwundung des (römischen) Hauptes von der Christianisirung des römischen Reiches und die Heilung der Wunde von dem neuen Auftreten heidnischen Wesens in der Christenheit seit der ersten französischen Revolution und setzt hienach das Auftreten des Pseudolammes (nach ihm: der falschen Philosophie) in die Zeit des sich anbahnenden Antichristenthums. Dann würde aber das Pseudolamm in Kap. 17, dagegen die πόρνη (die er auf die verweltlichte Kirche und speziell auf's Pabstthum deutet S. 332—341) in Kap. 13 vorkommen müssen. Schon Dan. 7, 4 zeigt, daß die Christianisirung des römischen Reichs durch eine Vermenschlichung, nicht durch eine Verwundung des Thieres hätte versinnbildlicht werden müssen: das „Schlachten zum Tode“ kann nur der Existenz, nicht der Qualität des Thieres ein (entweder wirkliches oder, wie hier, ein scheinbares) Ende machen. Die Heilung der Wunde ist offenbar ein einmaliges augenfälliges Ereigniß und zwar nach V. 4 nicht eine Folge der Unterwerfung der Welt unter den Satan, sondern eine der Ursachen dieser Unterwerfung. Zudem ist der seit 1789 aufgetretene Geist der Revolution und des Abfalls, wie Auberlen selbst S. 345 ff. zugibt, etwas ganz Anderes, als eine bloße Heilung und Wiederherstellung des früher dagewesenen Heidenthums. Sonach werden also diejenigen Recht behalten, welche in der tödtlichen Verwundung des Hauptes den Untergang des römischen Reiches durch die Völkerwanderung und in der Heilung die Redintegration dieses Reiches als des „heiligen“ durch Leo III., in dem Pseudolamm aber jene Macht erblicken, welche dem Scheine nach eine Herrschaft Christi über die Kirche und Welt, dem Wesen nach doch nur eine weltliche (ein θηρίον) war und sich durch den Eifer, womit sie „Feuer vom Himmel fallen ließ“ (vergl. Luk. 9, 51 f. mit den Autodafe's) so sehr ausgezeichnet hat*).

Das Schriftwort identifizirt die von dieser Macht beherrschte Weltmacht mit der πόρνη, indem es jene wie diese für „die Babel“ erklärt. Auberlen wagt es, von seinem aprioristischen Dogmatismus aus, wobei er nur auf den Gegensatz von Weib und Thier fußt und alle andern Seiten der biblischen Symbolik in den Hintergrund treten läßt, die πόρνη Kap. 17 mit dem (von ihm für die christliche Kirche gehaltenen) Weibe Kap. 12 zu identifiziren (S. 312). Das Weib Kap. 12 erscheine Kap. 17, wie es zur Hure geworden sey. Gesetzt, man wäre berechtigt, das Weib Kap. 12 auf die Kirche zu deuten, so bliebe jene Annahme exegetisch doch völlig unberechtigt. Denn im Texte ist auch nicht die leiseste Spur zu finden, daß die πόρνη mit dem Weibe Kap. 12 identisch wäre. Erst von der Erfüllung aus könnte man sagen, die verderbte Gemeinde, von welcher die πόρνη verstanden werden muß (und daß das Bild der πόρνη auf eine verderbte Gemeinde weist, hat Auberlen S. 327—330 mit Recht urgirt), sey identisch mit der Gemeinde, welche zuvor nicht verderbt war. Aber selbst dieß läßt sich nicht so ohne Weiteres behaupten. Nicht die ganze Gemeinde Christi fällt dem Verderben anheim; ist doch am Ende der Tage neben der πόρνη auch noch die Braut 19, 7 vorhanden. Zudem ist es nicht wohlgethan, das Symbol der πόρνη einzig und einseitig aus dem alttestamentlichen Begriff des πορνεύειν zu erklären; der Text fügt diesem Zuge noch andere Züge bei; wenn er die πόρνη „die Babel“ nennt, so deutet er (durch diese

*) Daß der Pseudoprophet erst Kap. 19, 20 mit dem θηρίον zusammen seine Strafe empfängt, während die πόρνη, Babel, schon 17, 16 vernichtet ist, dürfte sich einfach daraus erklären, daß 17, 16 das auf Erden geschehende geschichtliche Gericht des Untergangs der Babel als einer Macht auf Erden geweissagt wird, Kap. 19, 20 hingegen das ewige jenseitige Gericht, dem die beiden θηρία nach Christi Wiederkunft verfallen.

Zurückweisung auf 14, 8) auf eine bestimmte geschichtliche Macht und Sphäre hin, in welcher das geistliche πορνεύειν sich verkörpern wird. Wahr ist es (Auberlen S. 332), daß geistliche πορνεία sich nicht in Einer Confession allein, sondern in den verschiedensten Confessionen findet, wahr, daß (333) keine sichtbare Kirche oder Confession als solche bei Christi Wiederkunft zu Ehren eingesetzt werden wird; ebenso wahr ist es aber auch, daß die Apok. Kap. 17 nicht vor dem abstrakten Begriffe des πορνεύειν warnen, sondern das künftige bestimmte Strafgericht über eine geschichtlich bestimmte Macht, in welcher die πορνεία sich conzentrirt hatte und von welcher die Verführung zur πορνεία ausgegangen war, weissagen will. Von der Macht des Pabstthums sagt Auberlen selbst (S. 339): „Sie hat den traurigen Vorzug, πόρνη κατ' ἐξοχήν, die Metropole der πορνεία, die μήτηρ τῶν πορνῶν zu seyn" und spricht (Kap. XX) das schöne und beherzigenswerthe Wort: daß man „die Spur des nach Rom gesandten Briefes Pauli „verlasse, wenn man die römische Kirche des Mittelalters mit der pädagogischen Bestim„mung der Gesetzlichkeit rechtfertigen und als eine Nothwendigkeit erweisen wolle". Auch gibt er zu (S. 341): „Die hurerischen, weltförmigen Elemente in allen Kirchen „und Sekten streben dem Katholizismus zu und machen ihm Bahn." Ist dem so, gibt es keine andern Grundformen der Finsterniß, als die eine der πορνεία, des Pseudochristenthums, der Hierarchie, welche im Pabstthum ihr Centrum hat und — sie finde sich in welcher Confession sie wolle — nach dem Pabstthum hintendirt und sich an dasselbe anlehnt, und die andere des Unglaubens und frechen Abfalls, d. i. des Antichristenthums: so wird es ganz in der Ordnung seyn, daß der heil. Geist in der Offenbarung diese beiden Hauptgestalten weissagend gezeichnet und nicht bloß vor der Sünde des πορνεύειν in abstracto, sondern vor jener bestimmten μήτηρ τῶν πορνῶν gewarnt hat. Hienach dürfte Gaussen gegen Auberlen in dieser Streitfrage der Gegenwart Recht behalten, oder es dürfte vielmehr zu hoffen seyn, daß der treffliche Auberlen seine Auslegung nach dieser Seite hin noch weiter modifiziren wird. Immerhin macht es schon jetzt einen großartigen Eindruck, wie durch alle Irrwege, Verwirrungen und Beirrungen hindurch die gläubige, d. h. des zweischneidigen Schwertes Christi eingedenk bleibende Auslegung der Apokalypse vom Anfang an durch alle Perioden hindurch mit großen, gewaltigen Schritten dem Ergebniß zugestrebt hat, das schon heute als ein in allen wesentlichen Punkten einheitliches und gesichertes uns vor Augen steht.

Dr. A. Ebrard.

Offertorium, s. Messe.

Officium divinum, s. Brevier, Bd. II. S. 375.

Offizial. Nach kanonischem Rechte bezeichnet dieser Ausdruck einen Stellvertreter für die Jurisdiktion. So waren die Archidiakonen (s. d. Art.) schon seit dem sechsten Jahrhundert die Hauptvertreter der Bischöfe in Beziehung auf die potestas jurisdictionis, die Statut. Lichfield. vom Jahre 1195 (Mansi Concil. T. XXII. col. 662), nennen dieselben ausdrücklich officiales episcoporum, und eben so sind im cap. 3. X. De instit. III. 7. (Alex. III.) unter den „officiales episcoporum" gewiß die Archidiakonen gemeint. Vgl. Richter, Kirchenr. 4. Aufl. §. 124. Anm. 7. Als die Gewalt der letzteren sich zu einer jurisdictio ordinaria gesteigert hatte, finden wir auch officiales dieser erwähnt, z. B. in c. 3. X. De oper. nov. nunc. V, 32. (Honor. III), c. 3. X. De solut. III. 23. (Greg. IX.), Conc. Turon. 1239, c. 8, Conc. ad vall. Guidon. 1242. c. 4. („officiales seu allocatos habeant"), c. 3. De appell. in VI. II. 15. (Innoc. IV.), Conc. Excestrens. i. Angl. 1287 u. A. Den mannichfachen Uebergriffen der Archidiakonen traten aber seit dem Ende des 12. Jahrhunderts eine Reihe von Synoden entgegen (vgl. Richter a. a. O. Anm. 6.), und auch die Bischöfe selbst suchten die Wirksamkeit der Archidiakonen durch die Einrichtung besonderer „officiales" zu beschränken und zu schwächen. Diese, welche bereits in den Briefen des Petrus Blesens. (ep. 25. u. 214, Ende des 12. od. Anf. des 13. Jahrh.), so wie i. c. 3. de appell. in VI. (Innoc. IV. 1245), und in den Praecepta decanis facta v. J. 1245 bei Pommeraye, Rotom. eccl. conc. (Rotom.

1677) p. 253. 256, neben den Archidiakonen genannt werden, waren theils officiales foranei, theils officiales principales oder vicarii generales. Erstere wurden für die einzelnen Archidiakonatssprengel außerhalb (foras) des Bischofssitzes ernannt, und concurrirten hier als bischöfliche Delegaten mit den Archidiakonen (c. 1. De off. ordin. in VI. I. 16, c. 2. De rescr. in Clem. I. 2., Conc. Narbon. 1609. c. 42. 43; letztere dagegen übten die bischöfliche Gerichtsbarkeit in allen dem Bischof reservirten Fällen in erster Instanz, in allen von den Archidiakonen und officiales foranei entschiedenen Sachen aber in zweiter Instanz.

Während vielfach die Bezeichnungen officialis principalis und vicarius generalis als gleichbedeutend gebraucht wurden, z. B. in c. 16. Conc. Trid. De reform. Sess. 24., und noch jetzt so gebraucht werden in allen italienischen Ländern, Ungarn, Dalmatien, so wie im Orient, wurden anderwärts beide unterschieden, und für die bischöfliche Jurisdiktion ein besonderer Vertreter, der officialis, für die bischöfliche Verwaltung ein anderer, der Generalvikar, bestellt, wie dieß auch jetzt noch in Frankreich, Belgien (vgl. Van Espen, Jus eccles. univ. P. I. tit. 12. c. 4. 5.), Spanien, England, Polen, Afrika, und in den meisten deutschen Diözesen der Fall ist. Nachdem durch das Tridentinum den Archidiakonen die Jurisdiktion in Ehe- und Kriminalsachen entzogen worden (c. 3. 12. 20. De reform. Sess. 24.), sind auch die officiales foranei immer seltener geworden, so daß in der Regel die gesammte Jurisdiktion und Verwaltung in der Hand des Generalvikars vereinigt erscheint (s. d. Art.). Unter dem Vorsitze desselben besteht regelmäßig eine besondere berathende, meist aus Domcapitularen zusammengesetzte Behörde, das Generalvikariat oder Ordinariat, auch Consistorium genannt; wo aber die eigentliche Gerichtsbarkeit, namentlich in Ehesachen, von einem besonderen Stellvertreter des Bischofs ausgeübt wird, dem Offizial, und dieß ist, wie vorhin bemerkt, in den meisten deutschen Diözesen der Fall, steht diesem ein besonderes richterliches Collegium zur Seite, das sogenannte Offizialat oder Consistorium. Außerdem existiren noch einige Offizialate in Deutschland, welche im Wesentlichen die rechtliche Bedeutung der früheren officiales foranei haben und durch besondere Verhältnisse hervorgerufen worden sind, z. B. das Offizialat des Bischofs von Münster in Vechta für Oldenburg (vgl. Weiß, Archiv f. Kirchenrechtswissensch. Bd. 5. S. 274 u. ff.), das Amt des Großdechanten in Habelschwerdt, welches ein Offizialat des Erzbischofs von Prag für die Grafschaft Glatz ist, das Commissariat des Erzbischofs von Olmütz für den Distrikt Katscher in Oberschlesien und das Commissariat des Bischofs von Hildesheim zu Obernfelde im Eichsfelde (vergl. Spangenberg in Lippert's Annalen des Kirchenrechts Heft 2. S. 59.). Wasserschleben.

Ohrenbeichte, confessio oris, s. Beichte.

Olaf, der heilige, s. Norwegen.

Olaf Trygvason, s. Norwegen.

Oldenburg. In dem jetzigen Großherzogthum Oldenburg wohnten in alter Zeit die Chaucer bis zur Ems, ihnen zur Seite im Westen die Friesen. Die Chaucer nahmen an den Kämpfen der Germanen gegen die Römer lebhaften Antheil, obgleich es ein friedliebender Stamm war. Späterhin ist ihr Name durch die Völkerbündnisse der Franken und Sachsen verdrängt worden, ihr Land aber wurde zum größten Theile in Besitz genommen von den benachbarten Friesen. Als diese den Franken unterworfen worden, ward auch in diese Gegenden das Christenthum gebracht. Willibrord und Bonifacius legten hier den Grund zu der christlichen Kirche. Als Karl der Große auch diese nördlichen Gegenden mit dem fränkischen Reiche vereinigte, rechnete er besonders auf das Gedeihen der großen Monarchie durch die Ordnungen der christlichen Kirche, daher vor Allem die Errichtung bischöflicher Sitze im nördlichen Deutschland, der erste Bischof in Bremen ward Willehad 787, der erste Bischof in Osnabrück Wiho 783, zu diesen beiden Bisthümern gehörten die deutschen Gaue Lere, Ammerland und Ru-

stringen, aus denen das jetzige Oldenburg hervorgegangen ist. Alle drei Jahre visitirte der Erzbischof das Rustringerland, nachdem vorher der Archidiakonus das Sendgericht versammelt hatte, die Einwohner wurden verpflichtet, den Bischof mit der besten Landeskost zu empfangen. Im Ammerland weihte Erzbischof Adalbert der Große die erste Kirche 1057 zu Wiefelstedt, zu der sich die Einwohner eine hölzerne Straße durch's Moor bahnten. Das älteste Kloster war das Benediktinerkloster zu Rastede, wahrscheinlich aus dem Anfange des 12. Jahrhunderts. Ein zweites Kloster räumten die Grafen von Oldenburg 1236 den Cisterziensermönchen zu Hude ein. Um 1294 ward auch ein Nonnenkloster der Dominikanerinnen zu Blankenburg gegründet. Die Unabhängigkeitsliebe der Stedinger gegen geistliche und weltliche Herrschaft veranlaßte den Kreuzzug Konrad's von Marburg gegen sie, der freilich durch die Schlacht bei Altenesch 1234 mit ihrem Untergang endigte, aber auch Deutschland vor den Uebeln der Inquisition bewahrte. Die Geistlichkeit in der Grafschaft Oldenburg wird von dem Augustinermönche Shiphower in Oldenburg als eine in den letzten Jahrhunderten vor der Reformation ausgeartete geschildert; eine um so mehr unparteiische Schilderung, da Shiphower, als die Reformation auch nach Oldenburg kam, keine Kraft in sich fühlte, Luthern zu folgen, er ging ihm zu weit, Shiphower erklärte sich gegen ihn. Vergebens suchte Graf Gerhard der Muthige († 1499 in Spanien) eine Verbesserung der Klosterzucht herbeizuführen. Den Ablaßhandel betrieb kurz vor dem Anfange der Reformation in Oldenburg der Doktor Heinrich von Wyldeshausen, ein Emissar des Legaten Arcimbold. Der erste Geistliche, welcher um 1525 die evangelische Lehre seiner Gemeinde öffentlich vortrug, war der Magister Edo Boling, Pastor zu Essenshamm. Ihm folgten hierin Edo Iolrich Stithard, Pastor zu Rothenkirchen, Johann Hechler zu Zwischenahn und Hermann Crispinus zu Edewecht. Die Gräfin Anna, Wittwe Johann X., suchte die alte Lehre aufrecht zu erhalten, aber ihre Söhne Anton und Christoph waren der neuen Lehre geneigt. Im Vertrauen auf Graf Christoph trug Walter Renzelmann, Pfarrer in Oldenburg, Luther's Lehre in der Stadtkirche dem Volke vor. Er verlor aber in Folge dessen seine Stelle und wurde nach Schwey versetzt. Glücklicher war in seinem Eifer für das Lutherthum Umme Ulrich Ilksen. Umme forderte die Mönche zu einer Disputation heraus, sie stellten sich nicht; Ummius ward das Predigen verboten und ihm der Befehl ertheilt, die Stadt zu verlassen; aber Umme blieb, predigte trotz des Verbotes, und man ließ ihn predigen, obgleich die Regierung sich noch 1529 auf dem Reichstage zu Speyer auf die Seite der Katholischen stellte. Ein Oldenburger war es, der von 1523—1533 die lutherische Bibelübersetzung in niedersächsische Sprache übertrug: Johann Hadderssen, Pastor zu Hammelwarden. Nach dem Tode der Gräfin Anna im Jahre 1531 neigte sich deren Nachfolger, Graf Anton, den Protestanten zu. Ummius fand Unterstützung an einem ehemaligen Mönch aus Brügge: Matthias Alardus, der durch seine Predigten bei dem Volke bald sehr beliebt wurde. Unter Graf Anton wurden auch die Klöster eingezogen. Das nach dem unglücklichen Schmalkaldischen Kriege vom Kaiser Karl V. publizirte Interim fand in Oldenburg keinen Eingang, in Jever ward es förmlich verworfen. Als die lutherische Kirche durch den Augsburger Religionsfrieden sicher gestellt war, nahmen in ihrer Mitte die Streitigkeiten über einzelne Lehrsätze immer mehr überhand. Ein solcher Streit entstand auch in Bremen über die Abendmahlslehre durch Hardenberg, der auf Graf Christoph's Vorschlag Prediger am Dom geworden war. Als Hardenberg endlich vertrieben ward, nahm er seine Zuflucht zum Grafen Christoph, bei dem er vier Jahre blieb, dann ward er von dem Herrn von Kniphausen als Prediger nach Sengwarden berufen und starb als Superintendent zu Emleden 1574. Im Jahre vorher war Graf Anton gestorben, sein Nachfolger, Johann XVI., war ein strenger Lutheraner, er berief als ersten Superintendenten des Landes den berühmten Hamelmann aus Osnabrück, der ihm von Nikolaus Selneccer empfohlen war. Diese Beiden entwarfen die oldenburgische Kirchenordnung, die am 13. Juli 1573 publizirt ward. Das damals errichtete Consistorium bestand aus dem

Superintendenten, einem Regierungsrath und zwei Predigern. Seit dem Jahre 1574 wurden jährlich Synoden gehalten, zu denen der Superintendent alle Prediger zu sich berief, um über die rechte Lehre und andere Vorfälle mit ihnen zu berathschlagen. Daneben waren jährlich Kirchenvisitationen über einen Theil des Landes. Als 1575 auch Jever an Oldenburg fiel, führte Hamelmann auch dort die Kirchenordnung ein und setzte die calvinistisch gesinnten Prediger ab. Als die Concordienformel im Werke war, nahm die Regierung diese Feststellung des Lehrbegriffs mit Freuden auf, lud auch alle Prediger zur Unterschrift nach Oldenburg ein, eine starke Pest aber, die in Oldenburg wüthete, verhinderte deren Erscheinen; Hamelmann konnte nur 16 Unterschriften einsenden, und dabei ist es auch geblieben, da Graf Anton seinen Bruder Johann gegen die Concordienformel einzunehmen suchte; doch wurden die Prediger zu Johann's Zeiten auf die Concordienformel beeidigt. Im 30jährigen Kriege hatte Oldenburg zwar auch zu leiden, doch verhältnißmäßig weniger, als andere deutsche Länder, der letzte Regent aus dem oldenburgischen Stamme, Anton Günther, hielt sich neutral. Im westphälischen Frieden fiel ihm die Herrschaft Kniphausen zu. Hier waren seit Hardenberg's Anstellung in Sengwarden reformirte Prediger eingedrungen, Anton Günther besetzte ihre Stellen in den drei Kirchspielen Accum, Sengwarden und Fedderwarden wieder mit Lutheranern. Nach Anton Günther's Tode fiel Oldenburg von 1667—1773 an Dänemark In der Zeit der pietistischen Streitigkeiten war Nikolaus Alardus, früher Prediger in Tönningen, als Generalsuperintendent angestellt. Er gab bei den Bewegungen in Hamburg ein für Horbius, Winckler und Hinckelmann günstiges Gutachten. In Oldenburg selbst verwickelte er sich durch die Herausgabe des oldenburger Katechismus, der sich im Lande selbst lange erhalten hat, mit seinem Collegen Steffens in einen Streit, der mit dem Uebertritt Steffens' zur reformirten Kirche endigte. Uebrigens scheint damals wenig kirchliches Leben in Oldenburg gewesen zu seyn, die Synoden waren längst abgeschafft, 1684 wurden auch die Visitationen eingeschränkt, nur jedes dritte Jahr sollten sie gehalten werden, die Kosten derselben wurden genau bestimmt. Unter dem zweiten Nachfolger des Alardus, unter Kaspar Büssing, ward von diesem 1725 eine Sammlung neuer kirchlicher Verordnungen herausgegeben, durch welche Kirchenkatechisationen eingeführt wurden, dem übermäßigen Auswendiglernen entgegen gewirkt und die praktische Anwendung der Lehre auf das Leben besonders empfohlen wurde. Im Jahre 1718 erschien eine königliche Verordnung, die alle Schriften gegen die erste lutherische, von Friedrich IV. errichtete Mission streng verbot. Kurze Zeit, bevor Oldenburg wieder eine selbständige Regierung bekam, wirkten auch bis hierhin die reformatorischen Versuche Struensee's, der dritte Feiertag und andere kirchliche Feste wurden abgeschafft oder auf Sonntage verlegt. — Am Ende des Jahres 1773 fiel Oldenburg als ein Geschenk der Kaiserin Katharina an den Fürstbischof von Lübeck und dessen Nachkommen, die jüngere Holstein-Gottorpische Linie des Hauses Oldenburg. In dieser Periode bis auf die neueste Zeit zeigte die Kirche Oldenburg's wenig Leben, ja die Behörden thaten Alles, um sie dem gemeinen Rationalismus entgegenzuführen. Zeugniß davon legte das neue Gesangbuch (1791) und die neue Liturgie ab. An die Stelle des Handbuchs für Prediger und des Katechismus von Nikol. Alardus trat die Sammlung von Gebeten und Formularen vom Generalsuperintendenten Mutzenbecher und dessen Unterricht in der christlichen Lehre. Diese Saat hat fortgewuchert bis zum Jahre 1849, obschon sich damals auch in Oldenburg schon wieder ein kleines Häuflein der evangelisch-lutherischen Kirche treu ergebener Mitglieder gesammelt hatte. In Folge der revolutionären Bewegungen in Deutschland wurde auf Betrieb des Landtags 1849 eine constituirende Synode zusammenberufen, die die Kirche ganz vom Staate löste. Die Synode gab dem Lande eine neue kirchliche Verfassung, in welcher zwar das Bekenntniß abgelegt wurde, zur gesammten evangelischen Kirche zu gehören, auch die Verpflichtung der Geistlichen auf die Augustana beibehalten, zugleich aber Art. 2. erklärt wurde, die oldenburger evangelische Kirche dulde keine Beschränkung der Glaubens- und Gewissensfreiheit, we-

der durch Bekenntnißschriften, noch durch kirchliche Anordnungen und Einrichtungen. Nach dieser Verfassung ist jeder volljährige Christ ein Mitglied der Kirche, ohne daß ein Nachweis seiner Zugehörigkeit gefordert werden darf. Der Kirchenrath wird alle zwei Jahre von der Gemeinde gewählt. Jährlich wird eine Landessynode gehalten, diese wählt ihren Präsidenten selbst; sie wählt die Mitglieder des Oberkirchenraths, der einzigen verwaltenden Behörde, sie bestätigt oder verwirft dessen Beschlüsse, während dem Oberkirchenrath nur ein einmaliges suspensives Veto in Bezug auf die Beschlüsse der Landessynode zukommt; sie bestimmt Gottesdienst, Liturgie und Agende; sie kann mit $^3/_4$ der Stimmen alle Kirchengesetze aufheben und neue geben. Im Oberkirchenrath befinden sich zwei Geistliche gegen drei Laien, in der Synode 7 oder 8 Geistliche gegen 14—15 Laien. Die Pfarrstellen werden vom Oberkirchenrath ausgeschrieben, die ganze Gemeinde wählt, nur wenn nach zweimaligem Stimmen nicht $^3/_4$ der Stimmen einig werden, ernennt die Behörde. Den Pfarrern wurde die Steuerfreiheit genommen und die Stolgebühren abgelöst; dadurch wurde das Einkommen derselben sehr geschmälert, da einzelne Pfarrer jetzt über 100 Thlr. Abgaben zu bezahlen hatten. Diese auf dem Grunde der Frankfurter Grundrechte entworfene Verfassung erregte Furcht und Besorgniß bei dem kirchlich gesinnten Theile der Geistlichen, daher wandten sich drei Pastoren an den Kirchentag zu Elberfeld (1851), und dieser wandte sich durch den engeren Ausschuß, indem er die bestehende Kirchenverfassung als verderblich bezeichnete, mit der Bitte um Abänderung derselben an den Großherzog. Eine Revision der kirchlichen Verfassung wurde darauf auf dem Landtage 1852 in Vorschlag gebracht. Von der Synode wurde eine Revision der Verfassung verworfen, von dem Landtage aber beschlossen. Im November 1852 wurde eine Commission von 7 Mitgliedern ernannt zur Aenderung der Kirchenverfassung. Der von dieser Commission ausgearbeitete Entwurf wurde der Synode und dem Oberkirchenrathe vorgelegt, von denen er in vielen Punkten nicht gebilligt wurde, doch erfolgte am 11. April 1853 das revidirte Verfassungsgesetz der evangelisch-lutherischen Kirche des Großherzogthums Oldenburg, denn den Namen der lutherischen Kirche hatte man wieder aufgenommen. Auch wurde erklärt, die oldenburger Kirche bleibe in Uebereinstimmung mit den Bekenntnissen der deutschen Reformation, namentlich der Augustana. Das Kirchenregiment des Großherzogs wurde wieder hergestellt, beschränkt durch die Bestimmungen der Verfassung. Der Großherzog ernennt die Mitglieder des Oberkirchenrathes. Den Gemeindekirchenrath wählen alle unbescholtenen selbständigen Gemeindeglieder. Dieser Kirchenrath wählt die Mitglieder der Kreissynoden aus seiner Mitte (1 Geistl., 2 Laien). Die Kreissynoden wählen die Mitglieder der Landessynode (12 Geistliche, 17 Laien), wozu der Großherzog auf Vorschlag des Oberkirchenrathes noch 5 ernennt. Die Landessynode tritt alle drei Jahre zusammen. Gesetze im Kirchenwesen können nur vom Großherzog in Uebereinstimmung mit der Landessynode erlassen werden. Zu den Pfarrstellen geschieht die Meldung beim Oberkirchenrath, welcher der Gemeinde drei Bewerber vorschlägt, aus denen nach gehaltener Probepredigt und Katechisation durch Urwahlen gewählt wird. Diese Angelegenheit sollte auf der Landessynode im Jahre 1854 von Neuem zur Sprache kommen, aber der Oberkirchenrath erklärte, der Großherzog wünsche die Entscheidung bis 1858 hinausgeschoben. Es zeigt sich, daß die Verfassung der evangelisch-lutherischen Kirche Oldenburgs noch in der Entwickelung begriffen ist und im Ganzen in den letzten Jahren zu einer gesunderen Basis zurückkehrt. Möchten diese kirchlichen Bewegungen dazu beitragen, die Gemeindeglieder wieder in den Geist der lutherischen Kirche mehr hineinzuführen und einen kirchlicheren Sinn bei ihnen zu erzeugen.

Die statistischen Verhältnisse der Kirche in Oldenburg sind folgende: Das Großhzgth. Oldenburg besteht aus dem Herzogth. Oldenburg, dem Fürstenth. Lübeck und dem Fürstenth. Birkenfeld. In dem Herzogth. Oldenburg leben 160193 Lutheraner, 465 Reformirte (die Reformirten leben im Lande zerstreut, haben keine eigenen Kirchen, sondern schließen sich überall den Lutheranern an), 67184 Katholiken, 367 Sektarier, 725 Juden.

Der Oberkirchenrath besteht aus dem Ministerialrath als Präsidenten, dem geheimen Kirchenrath, einem geistlichen Rath, einem weltlichen Rath und dem Sekretär.

Die Gemeinden der lutherischen Kirche sind folgende:

I. Kreis Oldenburg: 1) Oldenburger Hofgemeinde, 2 Geistliche; 2) die Pfarrgemeinde, 3 Pf. und 1 Hülfsprediger; 3) Osternburg, 1 Pf.; 4) Wardenburg, Pf.; 5) Holle, 1 Pf.; 6) Zwischenahn, 1 Pf.; 7) Edewecht, 1 Pf.; 8) Rastede, 1 Pf. und 1 Hülfsprediger.

II. Kreis Varel. 1) Varel, 2 Pf.; 2) Schweiburg, 1 Pf.; 3) Jade, 1 Pf. und 1 Hülfspred.; 4) Wiefelstede, 1 Pf.; 5) Westerstede, 1 Pf.; 6) Apen, 1 Pf.; 7) Zetel, 1 Pf.; 8) Bockhorn, 1 Pf. und 1 Kapellprediger.

III. Stad- und Butjadingerland. 1) Langwarden, 1 Pf.; 2) Burhave, 1 Pf.; 3) Tossens, 1 Pf.; 4) Eckwarden, 1 Pf.; 5) Waddens, 1 Pf.; 6) Blexen, 1 Pf.; 7) Stollhamm, 1 Pf.; 8) Seefeld, 1 Pf.; 9) Atens, 1 Pf.; 10) Abbehausen, 1 Pf.; 11) Dedesdorf, 1 Pf.; 12) Rodenkirchen, 1 Pf.; 13) Esenshamm, 1 Pf.; 14) Golzwarden, 1 Pf.; 15) Ovelgönne, 1 Pf.; 16) Schwei, 1 Pf.

IV. Elsfleth. 1) Elsfleth, 1 Pf.; 2) Altenhuntorf, 1 Pf.; 3) Bardenfleth, 1 Pf.; 4) Neuenbrock, 1 Pf.; 5) Großenmeer, 1 Pf.; 6) Oldenbrock, 1 Pf.; 7) Strückhausen, 1 Pf.; 8) Hammelwarden, 1 Pf. und 1 Hülfsprediger.

V. Delmenhorst. 1) Delmenhorst, 1 Pf. und 1 Hülfspred.; 2) Hasbergen, 1 Pf.; 3) Stuhr, 1 Pf.; 4) Schönemoor, 1 Pf.; 5) Ganderkesee, 1 Pf.; 6) Hude, 1 Pf.; 7) Bardewisch, 1 Pf.; 8) Altenesch, 1 Pf.; 9) Warfleth, 1 Pf.; 10) Neuenhuntorf, 1 Pf.; 11) Berne, 1 Pf. und 2 Hülfsprediger.

VI. Wildeshausen. 1) Wildeshausen, 1 Pf.; 2) Hatten, 1 Pf.; 3) Dötlingen, 1 Pf.; 4) Huntlosen, 1 Pf.; 5) Großenkneten, 1 Pf.; 6) Vechta, 1 Pf.; 7) Goldenstedt, 1 Pf.; 8) Neuenkirchen, 1 Pf.

VII. Jever. 1) Jever, 2 Pf. und 1 Hülfsprediger; 2) Sillenstede, 1 Pf.; 3) Schortens, 1 Pf.; 4) Neuende 2 Pf.; 5) Sande, 1 Pf.; 6) Cleverns, 1 Pf.; 7) Sandel, 1 Pf.; 8) Heppens, 1 Pf.; 9) Westrum, 1 Pf.; 10) Tettens, 1 Pf.; 11) Wiefels, 1 Pf.; 12) Middage, 1 Pf.; 13) Hohenkirchen, 2 Pf.; 14) Wangeroge, 1 Pf.; 15) Minsen, 1 Pf.; 16) Wiarden, 1 Pf.; 17) Fakens, 1 Pf.; 18) Waddewarden, 1 Pf.; 19) Wüppels, 1 Pf.; 20) Oldorf, 1 Pf.; 11) St. Joost, 1 Pf.

Es gibt also 80 Gemeinden, 3 Kapellgemeinden, 87 Pfarrer, 7 Hülfsprediger, 1 Kapellprediger, 1 Assistenzprediger; außerdem 2 Patronatspfarren im Königreich Hanover: 1) Brockel und 2) Wilstedt.

Die Einwohner sind nach den Confessionen auf folgende Weise über die Kreise vertheilt:

Oldenburg . .	39159 Luth.,	105 Ref.,	813 Kath.,	54 Sekt.,	161 Israel.
Neuenburg . .	34929 „	82 „	169 „	154 „	104 „
Ovelgönne . .	29660 „	39 „	56 „	41 „	85 „
Delmenhorst .	33425 „	58 „	1071 „	52 „	119 „
Vechta	1966 „	12 „	31392 „	— „	71 „
Cloppenburg .	324 „	16 „	32275 „	— „	39 „
Jever	19873 „	150 „	153 „	66 „	146 „
Militär . . .	857 „	3 „	255 „	— „	— „
	160193 Luth.,	465 Ref.,	67184 Kath.,	367 Sekt.,	725 Israel.

Die Herrschaft Kniphausen besteht aus den Kirchspielen:

Fedderwarden mit	726 Luth.,	135 Ref.,	4 Kath.,	21 Juden,
Sengwarden „	1351 „	31 „	1 „	29 „
Accum . . . . „	332 „	— „	— „	— „
	2609 Luth.,	166 Ref.,	5 Kath.,	50 Juden.

Das Fürstenthum Lübeck zählt 21995 Lutheraner, 2 Reformirte, 24 Katholiken,

2 Sektarier, 13 Juden. An der Spitze der Geistlichen steht der Superintendent, der zugleich Hauptpastor in der Stadt Eutin ist; außer ihm ist in Eutin 1 Compastor und 1 Hülfsprediger. Die 6 Kirchspiele, jedes mit einem Pastor, sind: Bosau, Gleschendorf, Malente, Neukirchen, Ratekau, Neufefeld, also 7 Gemeinden und 9 Pfarrer.

Das Fürstenthum Birkenfeld zählt 24660 Evangelische, 6611 Katholiken, 24 Sektarier, 739 Juden. Nach der dort geltenden Unionsurkunde findet alle 5 Jahre im Monat Mai eine Synode der evangelischen Kirche Statt. In jeder Gemeinde ist ein Kirchenrath, in dem der Pfarrer den Vorsitz führt; eine Gemeinde von 200 Seelen zählt 4 Kirchenälteste, eine Gemeinde über 200—1000 Seelen 6 Aelteste; sie werden auf 6 Jahre gewählt, alle 3 Jahre scheidet die Hälfte aus, ist aber wieder wählbar. Außerdem hat jede Gemeinde über 200 Seelen eine Kirchengemeindevertretung. Die Evangelischen stehen unter der Leitung eines Consistoriums, bestehend aus einem weltlichen Präsidenten, dem Superintendenten, 1 Regierungsrath, 1 Assessor und 1 Sekretär. Die evangelischen Gemeinden, in deren jeder 1 Pfarrer, in Birkenfeld mit dem Superintendenten 2 sind, sind folgende: 1) Achtelsbach, 2) Bergen, 3) Birkenfeld, 4) Fischbach, 5) Herrstein, 6) Idar, 7) Leisel, 8) Niederbrombach, 9) Niederwörresbach, 10) Nohfelden, 11) Oberstein, 12) Sötern, 13) Wickenrodt, 14) Wolfersweiler.

Die Katholiken im Herzogthum Oldenburg und der Herrschaft Jever gehören zum Bisthum Münster. Die Katholiken in den Kreisen Vechta und Cloppenburg bilden einen besonderen Theil des Bisthums unter dem Namen oldenburger Bezirk; sie sind unabhängig von dem Generalvikariat zu Münster und stehen unmittelbar unter dem Bischof. Die kirchliche Behörde dieses Bezirks heißt das bischöfliche Offizialat zu Vechta. Dieses besteht aus dem bischöflichen Offizial, 2 geistlichen und 2 weltlichen Assessoren, und 1 Sekretär. Für die Wahrnehmung des landesherrlichen Hoheitsrechtes existirt eine Commission, bestehend aus 2 Räthen und 1 Sekretär. Die Gemeinden und Geistlichen in Oldenburg sind folgende:

A. Kreis Vechta (1 Landdechant und 1 Assessor): 1) Bakum, 1 Pf. und 2 Vikare; 2) Damme, 1 Pf., 2 Vikare und 1 Hülfsgeistl.; 3) Dinklage, 1 Pf., 1 Kaplan und ein Cooperator; 4) Goldenstedt, 1 Pf. und 1 Cooperator; 5) Holdorf, 1 Pf. und 1 Cooperator; 6) Langförden, 1 Pf., 1 Vikarius und 1 Cooperator; 7) Lohne, 1 Pf., 1 Kaplan, 1 Vikarius und 1 Hülfsgeistl.; 8) Lutten, 1 Pf. und 1 Cooperator; 9) Neuenkirchen, 1 Pf. und 1 Vikarius; 10) Oythe, 1 Pf. und 1 Primissarius curatus; 11) Steinfeld, 1 Pf., 1 Vikarius und 1 Cooperator; 12) Vechta, 1 Pf., 1 Kaplan und 2 Vikare; 13) Vestrup, 1 Pf. und 1 Cooperator; 14) Visbeck, 1 Pf., 2 Vikare und 1 Kaplan. — Zum Dekanat von Vechta gehören noch: in Jever 1 Pf., in Oldenburg 1 Pf., in Wildeshausen 1 Pf., also zusammen 17 Pfarrer ꝛc.

B. Kreis Cloppenburg; er steht ebenfalls unter einem Landdechanten; die Gemeinden sind: 1) Altenoythe, 1 Pf. und 1 Kaplan; 2) Barssel, 1 Pf. und 1 Vikar; 3) Cappel, 1 Pf. und 1 Kaplan; 4) Crapendorf, 1 Pf., 3 Kapläne und 4 Vikare; 5) Emsteck, 1 Pf., 1 Cooperator und 1 Vik.; 6) Essen, 1 Pf. und 1 Kaplan; 7) Friesoythe, 1 Pf. und 1 Cooperator; 8) Lastrup, 1 Pf., 1 Primissarius curatus und 1 Hülfsgeistl.; 9) Lindern, 1 Pf. und 1 Cooperator; 10) Löningen, 1 Pf., 2 Kapläne und Cooperator; 11) Markhausen, 1 Pf.; 12) Molbergen, 1 Pf., 1 Vikarius und 1 Hülfsgeistl.; 13) Ramsloh, 1 Pf.; 14) Scharrel, 1 Pf.; 15) Strücklingen 1 Pf.

Die Summe der Gemeinden ist also 31 mit 32 Pf., 19 Vikaren, 12 Kaplänen, 10 Cooperatoren, 2 Primissarii curati, 4 Hülfsgeistliche, zusammen 79.

Bei den neuesten kirchlichen Bewegungen haben die katholischen Deputirten auf dem Landtage die Zusicherung erlangt, daß die Mehrzahl der Mitglieder des katholischen Oberschulcollegiums nur im Einverständnisse mit dem bischöflichen Offizialat sollte ernannt werden dürfen.

Die Katholiken des Fürstenthums Birkenfeld gehören zu der Diözese des Bischofs von Trier. In Birkenfeld sorgt für die kathol. Angelegenheiten und die landesherrlichen Hoheitsrechte eine Commission, bestehend aus dem Präsidenten, 1 Obergerichtsrath, dem Dechanten und einem Sekretär. Die 7 kathol. Gemeinden stehen unter der Leitung des Dechanten zu Birkenfeld, die übrigen Gemeinden sind: 2) Bleiderdingen mit 1 Pf., 3) Bundenbach mit 1 Pf., 4) Kirnsulzbach, versehen von dem Pfarrer zu Oberstein, 5) Neukirchen mit 1 Pf., 6) Oberstein mit 1 Pf., 7) Wolfersweiler, versehen von dem Pfarrer zu Bleiderdingen; also 5 Pfarrer für 7 Gemeinden. Da die Kirchengüter für das Bedürfniß nicht genügen, so erhalten die Pfarrer ihren Gehalt aus der Staatskasse und Zuschüsse von den Gemeinden.

Vergl. Ant. v. Halem, Geschichte des Herzogthums Oldenburg. Bd. 1—3. Oldenburg 1794—96. — Runde, kurz gefaßte Oldenb. Chronika. 1824. — L. Kohli, Handbuch einer historisch-statistischen und geograph. Beschreibung des Herzogthums Oldenburg. Thl. 1. 2. Bremen 1824. — Oldenburger Staatskalender, 1853 und 1854. — Darmstädter Kirchenzeitung, 1851. 1852. 1855. — Evangelische Kirchenzeitung, 1852. 1855. — Allgemeines Kirchenblatt für das evangelische Deutschland, herausgegeben von Christ. Gottlob Moser. Jahrg. 1851—55. **Klose.**

Olevianus, Kaspar, einer der Väter der deutsch-reformirten Kirche, war geboren am 10. August 1536 zu Trier. Sein Vater war Gerhardt von der Olewig, so genannt von einem Dorfe bei Trier, aus dem seine Familie herstammte. Derselbe war ein angesehener Mann, seines Zeichens ein Bäcker, Meister seiner Zunft und als solcher Mitglied des Rathes der Stadt, welche sich den Erzbischöfen gegenüber einen ziemlichen, fast der Freiheit der Reichsstädte sich nähernden Grad von Unabhängigkeit errungen hatte. Die Mutter Olevian's hieß Anna Sinzig, eines reichen Metzgers und Zunftmeisters Tochter. Sein Vater, wie der Großvater mütterlicherseits, der sich unseres Kaspar besonders annahm, waren edle, gottesfürchtige Männer. Um sich der Stadt dankbar zu erweisen, hatte der Vater beschlossen, zwei Söhne studiren zu lassen, „damit er etliche nach sich lasse, durch welche er nicht undankbar erfunden würde", und stets ermahnte er seine Söhne zur Dankbarkeit und Liebe gegen ihre Vaterstadt. Die Theilnahme, welche die Mutter später für die Sache des Evangeliums in gefährlicher Zeit an den Tag legte, so wie die große Liebe, welche Kaspar ihr bewahrte, lassen schließen, daß auch bei ihm die Mutter es war, welche frühzeitig auf den lebhaften feurigen Kaspar einen geistlichen Einfluß übte. Rasch entwickelten sich die ausgezeichneten Fähigkeiten des Knaben; noch nicht 14 Jahre alt, hatte er schon die Schulen seiner Vaterstadt absolvirt, so daß er zum Studium der Rechte nach Paris abgehen konnte. Die Verdorbenheit des Klerus in Trier, die Sorgfalt, mit welcher derselbe die Stadt allem Einfluß der Reformation zu verschließen suchte, konnte ihrem Grunde nach dem jungen Kaspar um so weniger verborgen geblieben seyn, als er durch seine Mutter und durch einen alten frommen Pater, welcher von dem auf dem Versöhnungsopfer Christi ruhenden Bunde Gottes mit den Gläubigen im alten und neuen Testamente predigte, schon eine tiefere Erkenntniß der Heilswahrheit gewonnen hatte. Als er nun in Paris um derselben Erkenntniß willen, deren Anfänge er selbst besaß, viele treue Zeugen muthig den Flammentod erleiden sah, mußte er immer mehr zu ernstlichem Nachdenken sich getrieben fühlen. Trotz der drohenden Gefahr trat er mit den heimlichen Gemeinden der Verfolgten in Verbindung und hielt sich besonders in Orleans und Bourges, wo er seine Studien fortsetzte, eifrig zu denselben. Eine große Lebensgefahr, in die er gerieth, war in Gottes Hand das Mittel, in seinem inneren Leben eine entscheidende Wendung herbeizuführen.

Es verweilte nämlich damals zu Bourges der Freund Olevian's, Nikolaus Juder, Hofmeister des Prinzen Hermann Ludwig, Sohn Friedrich's III., damaligen Pfalzgrafen zu Simmern. Mit Beiden traf er eines Tages (1. Juli 1556) am Ufer des Oron zusammen, als sie auf einem Kahne überfahren wollten, in dem sich schon mehrere be-

trunkene Studenten befanden. Umsonst räth er von der gefährlichen Fahrt ab. Kaum hat das Fahrzeug die Mitte des Flusses erreicht, als es in Folge des Schaukelns der Betrunkenen umschlägt. Olevian stürzt sich sofort in den Fluß, um seine Freunde zu retten. Bald jedoch befindet er sich selbst in der äußersten Gefahr. In diesen Augenblicken, den Tod vor Augen, tritt ihm seine eigene Sündhaftigkeit mit den Schrecken des Gerichtes vor die Seele wie noch nie, und in seiner Herzensangst gelobt er, wenn Gott ihm das Leben schenken würde, hinfort ein neues Leben anzufangen und sich ganz dem Dienste des Evangeliums in seinem Vaterlande hinzugeben. Ein pfalzgräflicher Diener rettete ihn, während alle Anderen den Tod fanden. Von Stund an betrachtete er das Studium der heil. Schrift und die Bezeugung der Wahrheit mit Wort und Wandel als seine heiligste Lebensaufgabe. Ernstes Gebet und der Gebrauch der Schriften Calvin's waren die Mittel, mit welchen er sich in Erfüllung dieser Aufgabe stärkte und förderte.

Nachdem er noch in der ehrenvollsten Weise Doktor der Rechte geworden war, verließ er Bourges und kehrte im Herbste 1557 nach Trier zurück. Dort hatte sich während seiner fast 7jährigen Abwesenheit die evangelische Erkenntniß im Stillen Bahn gebrochen. In den Kreisen des Rathes, welchen er durch seinen Vater und Großvater nahe stand, fand Olevian nicht wenig heimliche Freunde der Reformation. Die Rathsherren Otto Seel und Peter Sirk, selbst ein Bürgermeister, Johann Steuß, und Andere gehörten zu denselben. Sie bedurften zu ihrer Förderung und Befestigung eines Mannes, der selbst im evangelischen Glauben begründet und erprobt war, und wünschten darum sehr, daß Olevian ihr geistlicher Führer werde. Nichts konnte diesem erwünschter seyn, als eine solche Gelegenheit, sein in Todesnoth dargebrachtes Gelübde zu erfüllen! Ueberdieß hatte er sich bald durch die Rechtspraxis in seinem Gewissen beengt gefühlt. Um nun aber seiner Aufgabe gewachsen zu seyn, entschloß er sich, dem Studium der Theologie sich ganz zu widmen. Die aus Frankreich mitgebrachte Liebe zu Calvin, dessen gewaltigen Einfluß auf die dortigen verfolgten Gemeinden er wohl oft genug zu beobachten Gelegenheit gehabt hatte, konnte ihm die Wahl des Ortes, wo er den theologischen Studien obliegen wollte, nicht zweifelhaft lassen; seine vollkommene Kenntniß der französischen Sprache wies ihn nur noch mehr darauf hin, zu Genf, bei Calvin unmittelbar sich zum Dienste am Worte vorzubereiten.

Anfangs 1558 begab er sich nach Genf, und wie er selbst von dem, was er hörte und sah, ganz hingenommen war, so gewann auch er hinwiederum Aller Herzen für sich. Besonders Calvin freute sich an dem feurigen jungen Manne, dessen bisheriges Leben mit seiner eigenen Jugend so manche Aehnlichkeit hatte, und dessen glühender Eifer für die Ausbreitung des Evangeliums in seinem Vaterlande den großen Reformator um so mehr anziehen mußte, als er ja selbst für das Werk des Herrn stets nach allen Seiten hin thätig war und jeden neuen Anknüpfungspunkt für diese Lieblingsarbeit begierig ergriff und benutzte. Calvin war bald Olevian's vertrautester Freund geworden und vernahm aus dessen Mittheilungen, wie trotz der Fürsorge des Erzbischofs doch auch zu Trier Strahlen des Lichtes Eingang gefunden und in Vieler Herzen die Sehnsucht nach seinem vollen Gnadenglanze geweckt hätten. Diese Mittheilung erregte sofort Calvin's lebhaftes Interesse, und er begnügte sich nicht damit, an die beiden Rathsherren Seel und Sirk Briefe zu senden, in welchen er sie mit kräftigen Worten zur Ausdauer und vollen Entschiedenheit ermahnte; er drang vielmehr nun auch in Olevian, so bald wie möglich nach Trier zurückzukehren und dort die Gründung einer Gemeinde zu versuchen. Er veranlaßte ihn, auf einige Zeit nach Zürich zu gehen, um eine allseitige Anschauung der verschieden organisirten Gemeinden der Schweiz sich zu verschaffen und mit den anderen Häuptern der schweizerischen Reformation persönliche Verbindung anzuknüpfen. Dort gewann Olevian die Freundschaft Bullinger's und ward Martyr's Tischgenosse. Von da reiste er nach Lausanne zu Beza und dann zurück nach Genf. Auf dieser Reise traf er mit dem greisen, fast 70jährigen Farel, diesem uner-

mündlichen Werber für das Reich Gottes zusammen. Farel's scharfes Auge erkannte, wie früher bei Calvin, nun auch bei Olevian sogleich, daß er in ihm einen Mann vor sich habe, der zu einem besonderen Rüstzeug Gottes geeignet sey, und er ließ ihn nicht von sich scheiden, ohne das feierliche Versprechen erhalten zu haben, daß er so bald wie möglich in Trier das Evangelium verkündigen, und wider das Pabstthum streiten wolle. Diesem Versprechen gemäß lehnte er im Frühjahr 1559 einen Ruf an die Gemeinde zu Metz ab, stärkte sich noch durch die mit der ganzen Gemeinde zu Genf begangene Abendmahlsfeier, um derentwillen er seine Abreise um einige Zeit verschoben hatte, und kehrte dann mit entschlossenem Muthe in seine Vaterstadt zurück.

Im Juni 1559 war er bereits zu Trier und bot dem Rathe seine Dienste an. Er wurde mit einem Gehalt von 100 Räderguldem als Lehrer an die hohe Schule berufen und erhielt die Aufgabe, neben anderen Schriften besonders Melanchthon's Dialektik zu erklären, welches Lehrbuch damals allgemein verbreitet und selbst in katholischen Schulen eingeführt war. Dieses Buch gab dem Olevian reichen Anlaß, seine Zuhörer mit dem Evangelium bekannt zu machen und die Irrthümer der römischen Kirche zu widerlegen. Da dieß aber zunächst in lateinischer Sprache geschehen mußte, so benutzte Olevian den Umstand, daß viele seiner Schüler in Folge des großen Verfalls der Schule der lateinischen Sprache nicht genügend mächtig waren, und fing an, in seinen Vorträgen sich auch der deutschen Sprache zu bedienen und so den Wünschen Vieler aus allen Ständen nachzukommen, welche verlangten, er solle ihnen Gottes Wort predigen. Wenige Wochen reichten hin, um die Zahl der evangelisch Gesinnten so zu vermehren, daß Olevian einen entscheidenden Schritt für nöthig fand und wagen konnte. Durch einen Anschlag am Rathhause machte er bekannt, daß er am Laurentiustage öffentlich von der Rechtfertigung allein durch den Glauben und von den Irrthümern der römischen Kirche predigen werde. Eine große Menge fand sich dieser Einladung gemäß im Schulgebäude zusammen, und Olevian feierte seinen 21. Geburtstag mit einer kühnen, hinreißenden Reformationspredigt. Die römischen Geistlichen mit ihrem Anhange verlangten schon am folgenden Tage, es solle dem Olevian als einem Aufrührer das Predigen verboten werden. Stürmische Verhandlungen folgten. Da aber ein großer Theil des Rathes der Reformation geneigt war und die Zünfte, an welche die Evangelischen appellirten, sich ebenfalls in überwiegender Mehrzahl für Olevian entschieden, so konnte die römische Partei nur durchsetzen, daß das Halten deutscher Vorträge in dem Schulgebäude verboten wurde, während ihm das Predigen an jedem anderen Orte unverwehrt blieb. Olevian hatte nun den Vortheil, daß er in einer geräumigen Kirche, der Jakobskirche, predigen durfte, und der Erfolg dieser Predigten war bald so groß, daß wohl die größere Hälfte der Bürgerschaft der Sache des Evangeliums geneigt war. Die Vertreter des Erzbischofs konnten natürlich nicht länger unthätig bleiben. Der Erzbischof wurde von den Vorgängen schleunig in Kenntniß gesetzt und sandte von Augsburg, wo er sich als Kurfürst befand, einige Beamte nach Trier, welche gegen Olevian eine Untersuchung einleiteten. Indeß berief sich derselbe auf sein göttliches Recht und die vom Rath ertheilte Erlaubniß. Der evangelische Theil des Rathes verlangte zugleich auf Grund des Augsburger Religionsfriedens ihre Anerkennung als Augsburgischer Confessionsverwandter und freie Ausübung ihres Bekenntnisses. Während die Verhandlungen hierüber geführt wurden, suchte ein kurfürstlicher Beamter den jungen Reformator einzuschüchtern, indem er ihm alles und jedes öffentliche Reden rundweg verbot. Dieser begab sich in seine Kirche, wo sich das um seinen Lehrer besorgte Volk in großer Zahl versammelt hatte. Von der Kanzel aus theilte er mit, daß ihm das Predigen streng verboten sey. Da ihn aber ein großer Theil der Bürgerschaft um Gottes willen gebeten habe, ihnen das Wort Gottes zu predigen, so sollten sie selbst jetzt entscheiden. „Wo euch diese Berufung gereut, so will ich euch hinfort nicht mehr predigen; so ihr aber die Berufung noch aufrecht erhalten und dieselbe mit eurem andächtigen Gebet noch bestätigen und bei der erkannten Wahrheit beständig bleiben wollt, so will ich meinen Leib und Blut noch

fürder in Gefahr setzen und euch das Wort Gottes predigen und Gott mehr gehorchen als den Menschen. Welche das von Herzen begehren, die mögen Amen sprechen.« Die ganze Versammlung war auf's Tiefste ergriffen, und unter vielen Thränen sprach das Volk einmüthig sein Amen. Olevian betrachtete sich von diesem Augenblick an als einen nach göttlichem Recht berufenen Prediger der Wahrheit, und gereichte ihm diese feierliche Berufung in der nun hereinbrechenden schweren Zeit zu großer Stärkung. Das Predigen wurde fortgesetzt.

Der Kurfürst verlangte nun die Verhaftung Olevian's; aber der Rath verweigerte dieselbe, und auch der katholische Theil der Räthe behauptete dem Erzbischof gegenüber die Freiheiten der Stadt, gemäß welcher die Bürger sich durchaus nicht als Unterthanen des Kurfürsten betrachteten und darum den Bestimmungen des Augsburger Religionsfriedens gemäß sich das Recht vorbehielten, unbehindert ihre Confession zu wählen. Es bildete sich indeß eine eigentliche Gemeinde, und diese bat die Behörden der benachbarten zweibrückenschen Lande, ihrem Olevian einen Prediger zu Hülfe zu schicken. Sowohl Kurfürst Friedrich III. als der Pfalzgraf Wolfgang von Zweibrücken freuten sich des zu Trier begonnenen Werkes, und schon am 23. September traf der zweibrücker Superintendent Kuneman Flinspach zu Trier ein, von dem Pfalzgrafen unter Zustimmung Friedrich's III. ausdrücklich gesendet, wie er später selbst dem Erzbischof schrieb. Beide, Olevian und Flinspach, förderten nun einträchtig und eifrig das Werk der Reformation unter großem Segen. Der Erzbischof seinerseits ergriff jedoch auch immer nachdrücklichere Mittel, um die Stadt, welcher er als einer nicht völlig reichsfreien das Reformationsrecht durchaus bestritt, zu unterjochen. Alles wurde versucht, um die Evangelischen einzuschüchtern und den katholischen Theil des Raths und der Bürger gegen sie aufzuhetzen. Priester schlichen sich in die Kirche der Evangelischen und erregten Tumult, um diese nachher des Aufruhrs beschuldigen zu können; einer derselben verdankte nur der Dazwischenkunft Olevian's sein Leben. Der Erzbischof selbst rückte mit einer Reiterschaar in die Stadt ein und steigerte die Aufregung auf's Höchste. Die Straßen mußten vom Rath mit Ketten gesperrt werden, und beide Parteien standen Tag und Nacht unter den Waffen, eben so wohl eine Gewaltthat wider die Evangelischen, als einen Eingriff des Erzbischofs in die Freiheiten der Stadt befürchtend. Eine öffentliche Disputation dagegen, auf welche man gehofft hatte, vermied der Erzbischof. Olevian predigte indeß mit Flinspach muthig fort und war fast Tag und Nacht mit Predigen, Trösten und was sonst seines Amtes war, beschäftigt, während seine eben so muthvolle Mutter für die Sicherheit des Hauses sorgte. So richtete der Erzbischof nichts zur Unterdrückung der Evangelischen aus, und da vollends unter seinen eigenen Leuten Streitigkeiten entstanden, indem sich ein Theil derselben, durch das Benehmen der Evangelischen gewonnen, günstig für diese aussprach, beschloß er, das äußerste Mittel zu ergreifen, um die bis dahin bewahrte politische Einheit der katholischen und evangelischen Bürger zu zerreißen und so Olevian und die Seinen zu verderben.

Zu dem Ende verließ er Trier, nahm $^3/_4$ Stunden von da zu Pfalzel eine feste Stellung und schloß mit Hülfe des gegen die angeblichen Ketzer und Rebellen fanatisirten Landvolkes die Stadt immer enger ein. Alle Zufuhr wurde abgeschnitten, die Besitzungen der Bürger ohne Unterschied verwüstet, diese selbst vielfach abgefangen und mißhandelt. Daneben wurden die katholischen Bürger fortwährend bearbeitet und besonders die niederen Volksklassen aufgehetzt, so daß der Gegensatz von Katholiken und Evangelischen in den von Beutelustigen und Besitzenden überzugehen anfing, zwischen denen eine dritte aus Katholiken bestehende Partei sich befand, welche die Rechte der Stadt vertrat gegen den Erzbischof, dafür aber Raub und Mord von den eigenen Confessionsangehörigen zu dulden hatte und in noch viel höherem Grade befürchten mußte. Nachdem die Quälereien des geistlichen Hirten bereits 14 Tage gedauert hatten, gab endlich jene dritte Partei den Ausschlag, da sie zu ihrer eigenen Rettung keinen anderen Ausweg mehr vor sich sah. Der katholische Theil des Rathes forderte Olevian sammt Stuph, Seel, Sirk und Anderen auf, sich der Haft des Rathes zu übergeben.

Am 11. Oktober begaben sich die Genannten, um Blutvergießen zu verhüten, freiwillig in's Gefängniß. Am 26. Oktober erreichte es der Erzbischof nach vielen Verhandlungen, daß der Rath ihm gegen das feierliche Versprechen, als Friedensfürst zu kommen und Niemand mit seinem Kriegsvolk beschwerlich fallen zu wollen, auch den Einzug in die Stadt erlaubte. Aber kaum war er mit seinen Jesuiten und Soldaten in der Stadt, als er seines Versprechens vergaß und die Evangelischen behandelte, wie rohes Kriegsvolk damals die Bewohner eroberter Städte zu behandeln pflegte. Gegen Olevian und seine Mitgefangenen wurde als gegen Rebellen sofort der Prozeß eröffnet. Olevian erwies sich aber jetzt nicht minder tapfer, denn vorher. Er behauptete seinen Richtern gegenüber, er sey göttlich berufen zur Verkündigung des Evangeliums und habe überdieß auch die Erlaubniß der zuständigen weltlichen Behörde dazu gehabt. „Es ist mir", erklärte er, „nur von Herzen leid, daß ich es nicht fleißiger gethan habe. Ich weiß auch, daß ich nichts gepredigt, das dem Worte Gottes und der Augsburger Confession zuwider sey". Der Erzbischof hatte nämlich mit seinen Jesuiten den Versuch gemacht, auch für den Fall der Anerkennung des Reformationsrechtes der Stadt Trier doch die Evangelischen der daraus fließenden Vortheile verlustig zu machen, indem er sie als Calvinisten bezeichnete, welche an den den Bekennern der Augustana gewährten Rechten keinen Theil hätten. Um so bestimmter berief sich Olevian auf die Augustana, unter welcher übrigens damals stets nur die Variata verstanden wurde, die in Folge vielfachen offiziellen Gebrauches vollkommene Rechtsgültigkeit faktisch bereits schon besaß, und dann zwei Jahre später den Verdächtigungen der Katholiken gegenüber, welche zuerst im Interesse der Ausführung des divide et impera auf den Unterschied der variata und invariata öffentlich aufmerksam gemacht hatten, auf dem Naumburger Tag von fast allen evangelischen Fürsten unter späterem Zutritt der Reichsstädte ausdrücklich anerkannt wurde. Da indeß im Verlauf des Prozesses immer deutlicher heraustrat, daß der Erzbischof neben Erpressung einer großen Summe für seine stets leere Kasse es auf die gänzliche Vertilgung der Evangelischen abgesehen habe, so war für Olevian und seine Leidensgenossen wenig Aussicht, wenn nicht von Außen her Hülfe gebracht wurde.

Diese Hülfe kam auch. Friedrich III., Pfalzgraf Wolfgang, Philipp von Hessen u. A. veranstalteten zu Worms einen Congreß, dessen Resultat die Absendung einer eigenen Gesandtschaft nach Trier war. Am 27. Novbr. schon traf diese Gesandtschaft zu Trier ein, und von dem Satze ausgehend, daß Trier in Ansehung seiner großen, rechtmäßig erworbenen Freiheiten einer reichsfreien Stadt gleich zu achten, also berechtigt sey, die Augsburger Confession anzunehmen, verlangten die Fürsten durch ihre Gesandten vom Erzbischof Freilassung der Gefangenen und freie Religionsübung und Einräumung einer Kirche für die Evangelischen. Nach vielen Verhandlungen mußte man jedoch froh seyn, daß Olevian mit den Anderen nicht als „Aufrührer, Brand- und Mordstifter" an Leib und Leben gestraft wurde, sondern nach geleisteter Urfehde und nach Zahlung einer Summe Geldes auswandern durfte (Ende 1559). Als die Urfehde geschworen wurde, erklärte Olevian vor einer großen Versammlung: „er wolle vor Gott und seinem himmlischen Vater und vor seinem Erlöser Jesus Christus, wie auch vor der ganzen Versammlung hiemit öffentlich bezeugt haben, daß er das heilige Evangelium und Wort Gottes rein und nach Inhalt der Augsb. Confession gepredigt, bei welchem Bekenntniß er noch stünde, auch ferner mit Hülfe göttlicher Gnade standhaft zu bestehen gedächte. Wo nun in der Urfehde etwas seyn sollte, das der christlichen Religion, der Augsburger Confession oder seinem Gewissen zuwider seyn, oder irgend als Widerruf seiner Lehre verstanden werden könnte, so wolle er das durch Beschwörung der Urfehde durchaus nicht zugegeben haben. Lediglich unter diesem Proteste werde er die Urfehde leisten". Mit Olevian verließen nach und nach alle Evangelischen die Stadt Trier, und die Jesuiten sorgten dafür, daß nie wieder eine ähnliche Bewegung in Trier aufkam*).

*) Die Geschichte dieser Trierer Reformation hat Sudhoff gegenüber von katholischen Verdrehungen zum erstenmale nach bisher unbenutzten Akten in der unten genannten Schrift mitgetheilt.

Im Januar 1560 kam Olevianus, der Einladung Friedrich's III. folgend, in Begleitung des Grafen Valentin von Erbach, des Gesandten Friedrich's zu Trier, nach Heidelberg, um an einer höheren Schule, dem Collegium Sapientiae, als Lehrer zu wirken. Hier sah er sich plötzlich in den Mittelpunkt einer Bewegung hineingestellt, welche damals die Aufmerksamkeit aller Protestanten im höchsten Grade in Anspruch nahm. Die pfälzischen Lande waren allmählich evangelische geworden ohne eine besondere unmittelbare Einwirkung Luther's. Die Reformation ward 1545 nach einem Gutachten Melanchthon's definitiv durchgeführt. Lutherisch waren diese Lande nur insofern, als man Alles lutherisch nennen konnte, was irgendwie mit dem Theil der Reformation, welcher an Luther seinen Mittelpunkt hatte, in Verbindung stand. Otto Heinrich, der das Reformationswerk fortsetzte, hatte sich stets an die Variata gehalten, und seine Kirchenordnungen wie seine Theilnahme am Frankfurter Rezeß, noch mehr der Umstand, daß er Theologen wie Martyr und W. Musculus für seine Universität zu gewinnen suchte und den Franzosen Boquin wirklich berief, zeigen, daß er nicht im Sinne hatte, der Pfalz rein lutherisches Gepräge zu geben. Auch den zu Goßlar und Rostock wegen Zänkereien abgesetzten Heßhusius berief er wohl nur auf Melanchthon's Empfehlung, in der Meinung, an ihm einen Mann zu erhalten, der in Melanchthon's Sinne wirken werde. Bald jedoch trat Heßhus, nachdem Zänkerei mit Klebitz vorangegangen war, als Vertreter des strengsten Lutherthums auf. So fand Friedrich III. die Verhältnisse vor. Sein erstes Regierungsjahr (1559) als Kurfürst war angefüllt von den ärgerlichen Streitigkeiten, die Heßhus mit Klebitz, Heramer und der theologischen Fakultät zu Heidelberg hatte, und er sah sich endlich, um Frieden zu bekommen, genöthigt, den Heßhus zu entlassen. Während dieser bewegten Zeit hatte sich der Kurfürst immer mehr eine selbständige Meinung über die Controverspunkte gebildet; eine Disputation des Boquinus und Erastus mit den sächsischen Theologen Mörlin und Stößel (Juni 1560) hatte seine Ueberzeugung so ziemlich zum Abschluß gebracht, und er entschloß sich, nach demselben Rechte, nach dem andere Fürsten die sächsische oder die württemberger Richtung als Norm annahmen, die schweizerische, näher die Richtung Calvin's in seinen Landen zur Geltung zu bringen. Ein vorbereitendes Gutachten Melanchthon's vom Oktober 1560 leitete dieses im Volke willkommen geheißene Werk der Fortbildung des kirchlichen Karakters der Pfalz ein.

Olevian, der sich um diese Zeit mit einer frommen Wittwe, Philippine von Metz, verheirathete, scheint dieß für die Pfalz entscheidende Jahr 1560 in ziemlicher Zurückgezogenheit verlebt zu haben. Daß er aber, wenn er auch noch nicht öffentlich handelnd auftrat, doch an der Aller Aufmerksamkeit in Anspruch nehmenden Sache sich auf das Lebhafteste betheiligte und ein sehr bestimmtes Ziel der Bewegung im Auge hatte, zeigt sein Brief vom 12. April 1560, in welchem er Calvin bittet, zu helfen, daß Boquin der Pfalz erhalten werde, und zugleich die Einführung einer presbyterialen Organisation der Gemeinden und dadurch ermöglichte Kirchenzucht in Aussicht stellt, worauf ihm Calvin im November schon die Grundzüge der Genfer Kirchenordnung sandte. Dadurch, daß er schon im folgenden Jahre zum Doktor der Theologie creirt und zur Thätigkeit an der Universität berufen wurde, sowie durch Uebertragung einer Predigerstelle an der St. Petrikirche wurde der Kreis seiner Wirksamkeit schon bedeutend erweitert. Bald ward er auch berufen, in entscheidender Weise sich an dem durchgreifenden Werke des großen Kurfürsten, der ihm ganz zugethan war, zu betheiligen, als er mit dem im Herbst 1561 nach Heidelberg berufenen Ursinus den Auftrag zur Abfassung eines Katechismus erhielt, in welchem die Lehre der Pfälzer Kirche fixirt und ihr Bekenntniß dargelegt werden sollte. Unter sorgfältigster Benutzung des in den reformirten Gemeinden bereits vorhandenen katechetischen Materials lösten beide ihre wichtige Aufgabe in einer Weise, in der wohl selten zwei Männer zusammengearbeitet haben, da der Katechismus in so vollendeter Einheit ausgeführt wurde, daß man ihn im eigentlichsten Sinne des Wortes als ein Werk aus einem Gusse bezeichnen kann. Die innere An-

lage desselben sowie die schöne Sprache mag wohl hauptsächlich Olevian's Werk seyn. Daß sein Inhalt ebenso fein wie Ursin's scharf ausgeprägtes Bekenntniß ist, versteht sich von selbst. Alles Andere, was Olevian später schrieb, steht zum großen Theil in Beziehung zu der im Heidelberger ausgesprochenen Lehre, indem es dieselbe weitläufiger auseinandersetzt, begründet und vertheidigt. Seit der Katechismus veröffentlicht war, fehlte es nicht an Anlaß zu solcher Arbeit, und während Ursinus vorzüglich die gelehrte Seite dieser Arbeit ausführte, that dieß Olevianus mehr in populär-praktischer Weise. Dahin gehören außer dem katechetischen Werke „Vester Grund, d. i. die Artikel des alten, wahren, ungezweifelten, christlichen Glaubens" *) — besonders seine „Neun Predigten vom heiligen Abendmahl des Herrn", welche eine unübertreffliche populäre Apologie der Abendmahlslehre Calvin's enthalten, wie sie der Heidelberger Katechismus gibt. Wie an dem Katechismus, so hat auch an der pfälzer Liturgie, wie sie im gleichen Jahre (1563) mit dem Katechismus veröffentlicht und eingeführt wurde, Olevian treulich mitgeholfen. Auch die Kirchenrathsordnung, welche 1564 ausgegeben wurde und der kirchlichen Organisation der Pfalz den Schlußstein gab, ist nicht ohne Olevian's Einfluß entstanden, der über alle diese Einrichtungen beständig mit Calvin correspondirte. Unter all diesen Arbeiten war er stets auf's Eifrigste bemüht, das in eine Art Seminar umgewandelte Collegium Sapientiae, für das er eine treffliche Schulordnung ausarbeitete, zu heben und zu einer Pflanzschule tüchtiger Theologen zu machen.

Wie Olevian da, wo es Organisation, inneren Ausbau und schriftliche Vertretung der pfälzer Kirche galt, mit großem Erfolge thätig war, so ließ er sich auch von seinem Fürsten zu öffentlichen Gesprächen gebrauchen. Am Maulbromer Gespräch nahm er (1564) den lebhaftesten Antheil und trieb den Andreä mit seiner Ubiquitätslehre stark in die Enge. In der Oberpfalz allein blieben Olevian's wie Friedrich's III. Bemühungen gänzlich ohne Erfolg. Der lutherische Kurprinz, welcher als Statthalter diesen Landestheil regierte, war der Richtung seines Vaters abgeneigt; die Stände waren schon aus politischen Gründen so conservativ wie möglich, um nicht durch eine Neuerung an ihrer Macht und ihrem Einfluß zu verlieren. Olevian disputirte 1564 mit den Amberger Pfarrern Ketzmann und Knauer, aber ohne allen Erfolg. Da der Kurfürst keinerlei Gewaltmaßregeln anwenden wollte, und das Volk dort mit großer Vorliebe an der Menge von Ceremonien hing, welche bei der Reformation beibehalten worden waren, so blieb die Oberpfalz gut lutherisch. Eigenthümlich ist es, wie schnell später die Jesuiten dieß Land romanisirten, ohne eines Blutbades, wie in Böhmen, zu bedürfen, während sie in der Rheinpfalz nichts erreichten! —

Je weniger in der Oberpfalz zu erreichen war, um so fleißiger wurde der Ausbau der Kirche in der Rheinpfalz betrieben. Nachdem 1565 durch Abschaffung der Altäre, Kruzifixe u. dgl. die Kirchen nach Weise der anderen reformirten Länder umgestaltet waren, suchte man nun ernstlich auch durch Einführung der Kirchenzucht den reformirten Karakter der pfälzer Kirche zu vollenden und zu sichern. Die Pest, welche auch Heidelberg 1566 verheerte und während welcher Olevian muthig auf seinem Posten als Lehrer und Seelsorger aushielt und seine „Erinnerung, weß sich ein Christ bei der Absterbung seiner Mitbürger trösten soll", schrieb, mag Alles etwas in's Stocken gebracht haben. Dagegen mag sie auch mit der gerade damals dem Kurfürsten von Seite lutherischer Fürsten um seines Bekenntnisses willen drohenden großen Gefahr zusammengewirkt haben, um den Fürsten immer ernster zu stimmen und der Forderung des Olevianus, der nun als Kirchenrath und Hofprediger zu seinen Vertrautesten gehörte, immer geneigter zu machen. Dieser verlangte aber immer dringender ein dem Bekenntniß entsprechendes Leben, wie es bei den in der Pfalz befindlichen, vom Kurfürsten hochgehaltenen Fremdengemeinden zu finden war, und zu diesem Behufe Einführung einer Kirchendisziplin, wie sie dem Keime nach schon im Katechismus und der Kirchenrathsordnung angedeutet

*) Neu herausgegeben von Sudhoff. Frankfurt 1857. 2te Aufl.

war, kraft welcher die „von der Kirche dazu Verordneten" (Frage 85) ermahnen und vom heiligen Abendmahl ausschließen können sollten. Die Disputation eines Engländers über Nothwendigkeit der Kirchenzucht ward indeß Anlaß zu einem ärgerlichen Streit (1568). Erastus, dessen Ideal die vollendetste Staatskirche war, trat mit den später auf so traurige Weise berühmt gewordenen Männern Neuser und Sylvanus dem Olevianus und seinen Bestrebungen entschieden entgegen und suchte denselben auch nach Außen vielfach zu verdächtigen. Dieser ließ sich jedoch nicht einschüchtern und benutzte, in seinem Eifer für die von ihm als höchst nothwendig und als allein dem Worte Gottes genügend erkannte Sache vielleicht weiter gehend als klug war, jede Gelegenheit, um über die Nothwendigkeit der Kirchenzucht sich auszusprechen; selbst in Gegenwart des Kurfürsten behandelte er dieß Thema auf der Kanzel und wollte auch den Fürsten der heiligen Ordnung untergeordnet wissen. Friedrich kannte auch seines Hofpredigers treue Meinung und Freiheit von allen herrschsüchtigen Absichten zu gut, als daß er den Gegnern Olevian's Gehör gegeben hätte, und als während des Speyerer Reichstags (1570) die sittliche Verdorbenheit Neuser's und Sylvan's an den Tag kam, ließ er sich nicht länger abhalten, entschieden in der Sache voranzugehen, so daß Erast in den Hintergrund treten mußte. Es wurden in allen Gemeinden eine Art Presbyterien eingeführt, welche trotzdem, daß die pfälzer Kirche als Territorialkirche für die Wirksamkeit derselben bei weitem nicht so günstig disponirt war, wie etwa die Gemeinden in Frankreich und die Fremdengemeinden in der Pfalz selbst, doch von großem Segen waren und eine christlichere Haltung des ganzen Lebens in Stadt und Land hervorbrachten.

Vielfach wurde und wird noch die Hinrichtung Sylvan's (1578), der eines freilich sehr unschädlichen Versuches der Landesverrätherei und des Arianismus überwiesen war, auch Olevian zur Last gelegt, dagegen Erastus als freisinniger Mann erhoben. Abgesehen aber davon, daß Erast selbst die höchste Strafwürdigkeit des Sylvan anerkannte, wie er denn auch früher die Todesstrafe der Hexen schriftlich vertheidigt hatte, so hat Olevian bei diesem Prozesse nirgends sich besonders betheiligt; derselbe lag ganz in den Händen der Juristen, und die Theologen hofften, besonders nachdem Sylvanus sich ernstlich bekehrt hatte, nach Erast's eigenem Berichte seine Befreiung.

Kaum hatte Olevian mit seinen treuen Mitarbeitern das Reformationswerk in der Pfalz zu einem gewissen Abschluß gebracht, als auch schon die Zeit schwerer Prüfung hereinbrach. Friedrich III. starb am 26. Oktober 1576, und mit ihm war die äußere Stütze der pfälzer Kirche weggenommen. Olevian durfte seinem fürstlichen Freunde nicht einmal die Leichenrede mehr halten. Der neue Regent, Ludwig VI., erschien bald nach seines Vaters Tode in Heidelberg und zeigte sofort, daß er gegen die reformirte Rheinpfalz ein ganz anderes Verfahren einzuschlagen gedenke, als es sein Vater gegen die lutherische Oberpfalz beobachtet hatte. Persönlich überhäufte er den Olevianus mit Vorwürfen und ließ es ihn hart entgelten, daß er nach seiner Meinung der Verführer seines Vaters und des Landes war. Olevian wurde sofort von allen Aemtern suspendirt, alles Predigen, selbst Versammlung der ihm näher stehenden Personen in seinem Hause wurde ihm untersagt und ihm verboten, die Stadt zu verlassen. Der Druck und Verkauf reformirter Schriften wurde streng verpönt und trotz den Bitten von Hoch und Nieder eine gewaltsame Reaktion durchgeführt. Olevian wurde aus seiner peinlichen Lage durch den Grafen Ludwig von Sayn-Wittgenstein-Berleburg, den abgedankten Oberhofmeister Friedrich's III. befreit, der von Ludwig VI. seine Entlassung bewirkte und ihn 1577 nach Berleburg kommen ließ. Gegen 600 Prediger und Lehrer mußten wie Olevian das Land mit ihren Familien verlassen. Dieser selbst war indeß durch diese schmerzliche Erfahrung keineswegs entmuthigt. Neben literarischen Arbeiten („Auslegung der Briefe an die Römer, Galater, Philipper und Kolosser") und den Vorträgen, welche er einer Schaar von edlen, um die Söhne seines Beschützers sich schaarenden Jünglingen hielt und dann unter dem Titel: „De substantia foederis gratuiti etc." herausgab, nahm Olevian's Thätigkeit hauptsächlich die gründliche Reformation des Gebietes seines

Beschützers und der Grafen von Nassau-Siegen, Hadamar und Dillenburg, von Solms und von Wied in Anspruch. Diese Herren standen schon länger mit den Hugenotten und Geusen in Verbindung und fanden die Abschaffung der noch beibehaltenen Ceremonien besonders darum nöthig, weil sie einerseits den jesuitischen Umtrieben bequeme Anhaltspunkte gaben, und andererseits bei vielen Evangelischen Anstoß erregten. Nachdem Olevian mehrere Jahre in verschiedenen Theilen dieser Länder selbst gepredigt, mit den Geistlichen und Gemeinden unmittelbar verhandelt hatte und durch Verbreitung der pfälzer theologischen Werke, sowie der Institution Calvin's, aus welcher Olevian einen Auszug besorgt hatte, tüchtig vorgearbeitet worden war, und einzelne Convente bereits den Heidelberger und die pfälzer Kirchenordnung angenommen hatten, durfte Olevian die Freude erleben, daß im Juni 1586 unter seinem Vorsitz von einer Synode der Nassauischen, Wittgensteinischen, Solms'schen und Wied'schen Kirchen zu Herborn (seit 1584 Olevian's Wohnort), die 1581 zu Middelburg festgestellte „streng presbyteriale niederländische" Kirchenordnung mit nur unwesentlichen Modifikationen angenommen und somit der spezifisch reformirte Karakter dieser Kirchen festgestellt wurde. Schon vorher war ihm die Freude geworden, nach dem Tode Ludwig's VI. (12. Okt. 1583) zu sehen, daß seine Arbeit in der Pfalz nicht vergeblich gewesen sey und daß die reformirte Lehre und Ordnung dort allzu tiefe Wurzeln geschlagen habe, als daß sie Ludwig's Reaktion hätte gänzlich ausrotten können.

Seit dem Antritt seines 40. Lebensjahres begann Olevian in Folge der vielen Anstrengungen, welche er durchgemacht hatte, sehr zu kränkeln; es bildete sich eine Wassersucht aus, und im Frühjahr 1587 mußte er seiner gewohnten Thätigkeit entsagen, welche in den letzten Jahren durch Gründung der Herborner hohen Schule und einer Druckerei — welche beide Anstalten für die Kirche von großem Nutzen gewesen sind — noch ganz besonders in Anspruch genommen worden war. Am 11. März verfaßte er sein Testament, in welchem er Gott dankt, daß er ihn erwählt habe zur Kindschaft in Christo aus Gnaden, und dann seine Familienangelegenheiten ordnet; am folgenden Tage schrieb er an seinen in der Ferne krank liegenden Sohn Paulus und rieth ihm, nicht vor gänzlicher Genesung heimzukehren, denn „kraft des Gnadenbundes Gottes würden sie sich im ewigen Leben ja doch wiedersehen". Unter den Tröstungen Piscator's, Altstedt's und Textor's sah er dem Tode freudig entgegen. Auf die Frage Altstedt's: „Lieber Bruder, Ihr seyd ohne Zweifel Eurer Seligkeit in Christo gewiß, gleichwie Ihr die Anderen gelehrt habt?" antwortete er, die Hand auf's Herz legend, mit fester Stimme: „Certissimus". Bald darauf verschied er (15. März 1587).

Alles, was „Piscator's kurzer Bericht vom Leben und Sterben Herren Dr. Gasparis Oleviani", wie er dem „Gnadenbunde" vorgedruckt ist, sowie die anderen bekannten älteren, die pfälzer Kirchengeschichte behandelnden Schriften von Alting, Struve, Salig u. A. über Olevian enthalten, hat Sudhoff zusammengefaßt und mit den Resultaten eigener gründlicher Forschung, sowie mit Auszügen aus Olevian's Schriften, veröffentlicht in dem ausgezeichneten Werke: „C. Olevianus und Z. Ursinus' Leben und ausgewählte Schriften", Elberfeld 1857; vgl. auch Göbel, Gesch. des christl. Lebens, I; Ebrard, Dogma vom heil. Abendmahl II, und die Encyklopädie von Ersch und Gruber.

F. Birkner.

Olier, Johann Jakob, der Gründer des Seminars von Saint-Sulpice zu Paris, das der katholischen Kirche Frankreichs bedeutende Dienste geleistet hat, wurde geboren zu Paris den 20. September 1608. Noch sehr jung erhielt er zwei einträgliche Pfründen, studirte Theologie an der Sorbonne und wohnte den Conferenzen bei, die Vincenz von Paula über die Pflichten des geistlichen Standes zu Saint-Lazare hielt. Der Umgang mit Vincenz entschied die Richtung seines Lebens und entwickelte in ihm den mystischen Zug, der sich in einzelnen seiner Schriften ausspricht. Nachdem er eine höhere kirchliche Stellung, die ihm von Ludwig XIII. angeboten ward, ausgeschlagen, beschloß er, sich der Erziehung junger Geistlicher zu widmen; er begann dieß Werk

bereits 1641 zu Vaugirard. Das Jahr darauf ward er Pfarrer zu St. Sulpice, erlangte die Erbauung der schönen Kirche dieses Namens, sowie die eines Seminars, das königliche Bestätigung erhielt. Seine Thätigkeit als Seelsorger wird von den Zeitgenossen allgemein gerühmt; er stiftete Vereine für Versorgung der Armen, der Kranken, der Waisen. 1652 entsagte er dem Pfarramte, um nur dem Seminarium zu leben, dessen Zöglingen er gründliche wissenschaftliche Bildung, mit Frömmigkeit und Menschenliebe gepaart, mitzutheilen sich bemühte. Bald konnte er in verschiedenen Städten des Landes, ja selbst zu Montréal in Kanada, ähnliche Anstalten in's Leben rufen; er gründete die Congregation von St. Sulpice und war noch Zeuge von deren erstem Gedeihen, als er den 2. April 1657 starb. Von seinen wenigen, meist erbaulichen und erst nach seinem Tod erschienenen Schriften nennen wir bloß seinen Catéchisme chrétien pour la vie intérieure, Löwen 1686 und öfter. Später wurde das Seminar von St. Sulpice von der Kirche dieses Namens völlig getrennt; es besteht auch jetzt noch und hat zu verschiedenen Zeiten ausgezeichnete Direktoren gehabt und einzelne, von einem bessern Geiste beseelte Priester gebildet, als die meisten übrigen geistlichen Lehranstalten Frankreichs. Fenelon hatte fünf Jahre in diesem Seminar zugebracht. **C. Schmidt.**

Olivétan, Peter Robert, der Bearbeiter der ersten französischen protestantischen Bibelübersetzung, wurde geboren zu Noyon, der Vaterstadt Calvin's, mit dem er auch verwandt war. Von seinen Lebensumständen ist wenig bekannt. 1533 trifft man ihn zu Genf, als Hauslehrer in der Familie eines reichen Bürgers und als eifrigen Verbreiter der reformatorischen Grundsätze. Von dem Magistrate verbannt, ging er nach Neufchâtel, wo er sich, auf Verlangen der piemontesischen Waldenser, mit der Uebersetzung der Bibel befaßte. Nach Beendigung dieser Arbeit, für deren Herausgabe die Waldenser die nöthigen Gelder sammelten, bereiste Olivétan die waldensischen Thäler, worauf er nach Ferrara ging; hier starb er 1538. Da er nur mittelmäßige Kenntniß der alten Sprachen besaß, benützte er für seine Bibelübersetzung die, welche kurz vorher Lefèvre d'Etaple zu Antwerpen herausgegeben hatte*); vielleicht half auch Calvin bei der Arbeit; wenigstens hat er sie mit einer an die christlichen Fürsten und Völker gerichteten Epistel begleitet. Die erste Ausgabe erschien 1535 zu Neufchâtel bei Pierre de Vingle in Folio unter dem Titel: La Bible, qui est toute la Saincte escripture en laquelle sont contenus le vieil Testament et le nouveau translatez en françois, le vieil de lebrieu, et le nouveau du grec. Auf der letzten Seite findet sich ein zehnzeiliges Gedicht an den Leser; die Anfangsbuchstaben sämmtlicher Worte desselben geben folgende Verse:

Les Vaudois, peuple évangélique,
Ont mis ce thrésor en publique.

Später von Calvin verbessert, wurde diese ursprünglich für die Waldenser bestimmte Bibel auch von den französischen Protestanten angenommen; sie ist die Grundlage aller folgenden Ausgaben. **C. Schmidt.**

Olivi, Peter Johann, dessen bereits in dem Artikel über die Fratricellen gedacht ist, war geboren um die Mitte des dreizehnten Jahrhunderts zu Sérignan im Languedoc. Zu Béziers trat er in den Franziskanerorden und wurde zu Paris Baccalaureus der Theologie. Er war ein gelehrter Mann, von strenger Sittlichkeit, aber zur Schwärmerei geneigt. Frühe erklärte er sich für die absoluteste Befolgung der Ordensregel des heil. Franz, die von vielen Brüdern vernachlässigt wurde; besonders sprach er sich gegen jegliche Art von Güterbesitz aus. Mehrmals wurde er deßhalb in Untersuchung gezogen; seine Vertheidigung gegen die erste Anklage, 1283, findet sich bei d'Argentré, Collectio judiciorum de novis erroribus, 1, 226; er lehnt darin mehrere ihm vorgeworfene Irrthümer ab. 1293 wurde er zum letzten Mal wegen seiner Ansicht über

---

*) Den Nachweis davon gab Graf in der Abhandlung über Faber Stapulensis in Niedner's Zeitschrift für histor. Theologie. 1852. Heft 1. 2. Anm. d. Red.

die Armuth angeschuldigt; er hinterließ seine Grundsätze in einer, auf seinem Todesbette (er starb 1297 zu Narbonne) verfaßten Professio (bei Wadding, Annales Minorum, ad ann. 1297, nr. 33). Diese Grundsätze, verbunden mit den apokalyptischen Hoffnungen und Träumen, die er in seiner Postilla super Apocalypsi aussprach, fanden zahlreiche Anhänger unter den in Südfrankreich und Italien verbreiteten Spiritualen. Olivi behauptete Sätze, welche denen des Abtes Joachim nicht unähnlich waren; er theilte die Geschichte der Christenheit in sieben Status oder Zeitalter, deren sechstes mit dem heil. Franz angefangen; durch den heftigen Tadel, den er dabei gegen die Päbste und das Verderben der römischen Kirche aussprach, regte er mächtigen Widerstand gegen sich auf. Während seiner Lebzeiten scheint indessen seine Postilla nur unter seinen vertrautern Schülern bekannt gewesen zu seyn; erst 1326 wurden 60 Sätze daraus von Johann XXII. verdammt. (Sie finden sich, nebst einem von acht Doktoren der Theologie dem Pabste übergebenen Gutachten in Baluzii Miscellanea, 1, 213.) Olivi's Gebeine wurden ausgegraben und verbrannt. Von seinen zahlreichen philosophischen und theologischen (meist ascetischen und mystischen) Schriften sind mehrere verloren; die andern sind nur handschriftlich vorhanden (ein Verzeichniß derselben bei Wadding, Scriptores Ord. Minorum, 284). Sein Schüler, Ubertino de Casali, pflanzte seine Meinungen weiter fort; schon um 1297 schrieb er eine Apologie für Olivi, wegen deren er 1317 zur Verantwortung gezogen wurde (ein Auszug daraus bei Wadding, Annales Minorum, ad ann. 1297, nr. 36 u. f.). C. Schmidt.

Olshausen, Hermann, ein frommer und in den Bewegungen seiner Zeit vielfach wirksamer Theologe, der sich besonders um die Exegese des neuen Testaments große Verdienste erworben hat, war der Sohn eines angesehenen und strebsamen gelehrten Kirchenbeamten Detlef Joh. Wilh. Olshausen, welcher am 30. März 1766 zu Nordheim im Hannover'schen geboren, als Prediger in Oldesloe, Hohenfelde, Glückstadt im Herzogthum Holstein, zuletzt als Consistorialrath und Superintendent des Herzogthums Lübeck zu Eutin, in großem Ansehen stand, auch durch viele Druckschriften und kleinere Aufsätze, besonders durch ein homiletisches Handbuch, Predigten über die Sittenlehre und eine Uebersetzung der philosophischen Werke des Seneca auch in weiteren Kreisen bekannt geworden war und am 14. Januar 1823 starb. (Vgl. Dr. Heinrich Döring, die gelehrten Theologen Deutschlands im 18. und 19. Jahrh. 1833. III, S. 136—41. Berend Kordes, Lexikon der schlesw.-holst.-eutin. Schriftsteller. S. 257 ff. Dr. L. Lübker und H. Schröder, Lexikon derselben von 1796—1828. II. Altona 1830. S. 411—13.) Als ältester Sohn dieses mit Friedrich Münter in Kopenhagen, Generalsuperintendent Adler und andern Gelehrten eng verbundenen, gelehrten und tüchtigen Mannes war Hermann Olshausen zu Oldesloe am 21. August 1796 geboren. Den ersten Unterricht erhielt er mit seinen später geborenen Brüdern bei dem Vater, dann auf der in Glückstadt blühenden Gelehrtenschule. 1814 bezog er die Kieler Universität, wo Twesten damals eben seine bedeutende und segensreiche Wirksamkeit begann, indem er dem herrschenden Rationalismus gegenüber in Schleiermacher's Geiste die Selbständigkeit des Christenthums und das alleinige Heil des Menschen in Christo lehrte. Dadurch ward der Blick der Jüngeren nach Berlin gelenkt, wohin sich H. O. auch nach zwei Jahren begab. Für die Geschichte seiner Bildung ist sein dortiger Aufenthalt vorzüglich wichtig, hauptsächlich, „neben nicht zu verkennenden Schleiermacher'schen Einflüssen, durch Neander's sehr tief einwirkende öffentliche Thätigkeit und anregenden persönlichen Umgang", wie er sich denn damals viel mit Kirchengeschichte beschäftigte, wofür seine Historiae eccles. veteris monumenta (Berol. 1820 u. 22) zeugen. Aber schon früher hatte er bei der Feier des Reformationsjubiläums 1817 den auf die beste Bearbeitung des zum Leben Phil. Melanchthon's in dessen Briefwechsel enthaltenen Stoffes gesetzten Preis gewonnen (Mel. Karakteristik aus seinen Briefen dargestellt. Berlin 1818), wodurch er die Aufmerksamkeit des preußischen Unterrichtsministeriums in dem Maße auf sich zog, daß er, nachdem er 1818 als Licentiat der Theologie die venia

docendi erworben hatte, sofort Repetent der Theologie an der Berliner Universität ward, wie 1820 Privatdocent, in welcher Stellung er blieb, bis er im Herbst 1821 zum außerordentlichen Professor an der Universität zu Königsberg ernannt ward. Nun begann für ihn eine, wenn auch nicht lange, doch sehr segensreiche Zeit wissenschaftlicher und religiöser Wirksamkeit; denn in dem Kreise junger Freunde, der in Berlin, besonders um Neander, sich gebildet hatte, war ihm der lebendige Glaube an Christus in seiner vollen Kraft aufgegangen. „Er drang durch Buße zum Glauben, und sein ganzes Bestreben ging von der Zeit an dahin, ein treuer Diener der Kirche seines Herrn und Heilandes zu werden.“ Das religiöse Leben in Königsberg hatte zu der Zeit, da O. dorthin kam, manches Besondere, vornehmlich durch die Einwirkung, welche der Theosoph J. H. Schönherr (s. den Art.) dort in einem weiten Kreise, namentlich auch unter Vornehmeren, gewonnen hatte. S. hatte Herz und Phantasie Vieler bestochen, und seine Anhänger bildeten eine im Dunkeln schleichende Sekte, welche, seinem Sinne entgegen, den Sinnenreiz benutzten, um den Sieg des Geistes über das Fleisch zu vollenden und zu dokumentiren, woraus die Verirrungen der sogenannten Mucker hervorgingen. Der geistreiche Schimmer, mit welchem sich diese Richtung, deren bedenkliche Seiten damals noch nicht offen zu Tage traten, in der Stadt Kant's, Hippel's und Hamann's umgab, zog auch O. im Anfange an. „Doch sah sein klarer, nur auf das Eine Nothwendige gerichteter Blick bald die vielen Unrichtigkeiten darin ein, und es lag ihm von der Zeit an, wo er dieß erkannte, sehr am Herzen, die Seelen von allen löcherichten, von Menschenhänden gegrabenen Brunnen hinweg zu dem ewigen Quell des Heils, aufgethan in Jesus Christus, dem Sohne Gottes, zu führen.“ Dazu hatte er eine besondere Gabe, so daß sein persönliches Wirken sehr bedeutend wurde (vgl. Leben und Lehre des Theosophen J. H. Schönherr. Königsb. 1834). — Er war inzwischen 1827 ordentlicher Professor geworden und hatte sich mit Agnes von Prittwitz-Gaffron verheirathet, einer ausgezeichneten, tief im Christenthume gegründeten Frau, mit der er eine sehr glückliche, wenn gleich kinderlose Ehe in inniger, christlicher Gemeinschaft führte. Leider ward sein Glück durch fortgesetzte Kränklichkeit getrübt, die eine Folge zu angestrengter Studien bei nicht sehr kräftiger Leibesbeschaffenheit war. Daher folgte er, weil er von einer Luftveränderung günstige Einwirkung auf seine Gesundheit erwartete, 1834 einem Rufe nach Erlangen, wo er wieder in Segen wirkte, aber schon am 4. Septbr. 1839 einer Lungenkrankheit erlag. Wie er im Glauben an seinen Heiland gelebt und gewirkt hatte, so besiegelte er denselben auch durch einen christlichen Tod.

Er hinterließ nicht nur das Andenken seines christlichen Wirkens, sondern auch Schriften, welche ihm einen ehrenvollen Namen und eine dauernde Einwirkung sichern. Sein Hauptfeld war die Bibelauslegung, namentlich die neutestamentliche. Er hatte sich hier den Boden bereitet durch die Schrift: Die Aechtheit der vier kanonischen Evangelien, aus der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte erwiesen (Königsberg 1823), eine Bahn, auf welcher seitdem große Fortschritte sind gemacht worden, die er aus tiefstem Herzensbedürfnisse, die heil. Schrift zu rechtfertigen, betrat (Vorr. S. VII.). — Darauf entwickelte er in einer anregenden Schrift seine Auslegungsgrundsätze entgegen der herrschenden durchaus hausbackenen und unproduktiven Art, wie die Exegese von rationalistischer nicht nur, sondern auch von supranaturalistischer Seite damals meistens behandelt zu werden pflegte, in den Schriften: Ein Wort über tieferen Schriftsinn (Königsb. 1824) und: „Die bibl. Schriftauslegung; noch ein Wort über tieferen Schriftsinn“ (Hamburg 1825). Hier tritt er zwar als Vertheidiger der allegorischen und typischen Interpretation auf, aber ohne doch ein Gegner der grammatisch-historischen zu seyn, die er vielmehr als Grundlage für die Worterklärung festhält; auch redete er nicht einer dogmatischen Interpretation aus einem bestimmten kirchlichen oder sonst festen System das Wort. „Er wollte vielmehr die Idee des Christenthums als göttlicher Offenbarung, deren unmittelbares Zeugniß die Schrift ist, von den Fesseln beider Methoden, sofern sie als Maßstab der Entscheidung gelten,

befreien, und in ihrer absoluten Geltung, als das die Form wie den Inhalt schaffende Prinzip erfassen." Diese „spirituelle oder christlich gnostische" Methode wollte dasselbe, was J. T. Beck in Tübingen nachher durchgebildeter als die pneumatische Interpretation hinstellte, welche am besten einfach als theologische Auslegung bezeichnet wird (s. den Art. Hermeneutik). Das Ganze der Weissagungen im alten Testament, wozu auch die vorbildliche Geschichte gehört, ist O. „ein wunderbares Bild der Entwickelungsgeschichte der Menschheit, in dessen Mitte Jesus, seine Thaten, seine Leiden, sein Sterben prophetisch strahlt, als die funkelnde Sonne; aber innig eins mit den Menschen, seinen Brüdern, so daß von ihm aus das Licht über uns durchströmt durch alle Stadien bis in die fernsten Punkte des Umkreises. Alles, was seine Heiligen gethan haben je und je, das that Er in ihnen, aber auch sie in ihm." Man habe nicht nach Tiefen in der Schrift zu suchen, sondern vor Allem die grammatisch-historische Interpretation mit Treue und Consequenz zu üben, im Uebrigen nur göttlich zu leben und Christo nachzufolgen: dann würde sich der tiefere Schriftsinn schon aufschließen (Joh. 7, 16. 17). „Wahres religiöses Leben ist die Bedingung des Verständnisses einer religiösen Schrift und namentlich der Bibel nach ihrem eigenthümlichen religiösen Gehalte"; O. nennt diese Auslegungsweise die biblische, weil die biblischen Schriftsteller sie selbst anwenden und „wir nur aus ihnen selbst sie können verstehen lernen", vermöge des lebendigen Glaubens, „der nicht aus der Vernunft schöpferisch geboren, aber in ihr als einem köstlichen Organ empfangen, geoffenbart und vernünftig, göttlich und menschlich zugleich sey". — Diese großartigen Grundzüge einer wahren biblischen Auslegung regten die Zeitgenossen mächtig an, obwohl mehr zum Gegensatze als zur Beistimmung; aber sie wurden in conzentrirte Anwendung gebracht in dem geistvollen Schriftchen: Christus der einzige Meister (Königsb. 1826) und thatsächlich dargelegt in seinem Commentar über sämmtliche Schriften des neuen Testaments (Königsb., von 1830 an in mehreren Auflagen, leider unvollendet geblieben — nur Bd. 1 bis 4 — aber durch geschickte Bearbeiter noch jetzt seiner Vollendung entgegengehend), worin er oft tiefsinnig den inneren Zusammenhang der göttlichen Offenbarung entwickelte, ohne doch den Wortsinn zu vernachlässigen. Er ließ mehrere kleinere Schriften ausgehen, unter welchen ihn die bereits in Erlangen (1835) erschienene: Was ist von den neuesten kirchlichen Ereignissen in Schlesien (den durch die exclusiven Lutheraner hervorgerufenen Bewegungen) zu halten? in Streitigkeiten mit der lutherischen Partei verwickelte, seine unparteiische Ruhe aber beurkundete gegen Scheibel, Kellner u. Wehrhan, wie hart er auch von diesen angelassen wurde (Erwiederung u. s. w. 1836).

Olshausen's „Beifall als akademischer Lehrer war groß, sagt eine Stimme aus Erlangen, kein Theologie Studirender überging ihn, um so beachtenswerther, als das Urtheil über seine Theologie, besonders seine Exegese, niemals sich fixiren wollte." Indessen zeigte sich die Anerkennung, die er auch in weiterem Kreise immer mehr fand, in Rufen, die er kurz vor seinem Lebensende nach Gießen und nach Kiel, in seine nächste Heimath erhielt, auch in seiner Ernennung zum Geheimen Kirchenrathe und anderen Zeichen ehrender Anerkennung. Sein Andenken wird in Ehren bleiben als das eines christlichen Forschers, und die Saat, die er ausgestreut hat, nicht verloren gehen für das Reich Gottes. Zu solchen Samenkörnern dürfte unter seinen kleineren Schriften noch gehören: Ein Wort der Verständigung über die Stellung des Evangeliums zu unserer Zeit. Königsb. 1833.

Ueber sein Leben sind besonders zu vergleichen Dr. Lübker u. s. w., Lexikon der schleswig.-holstein. u. s. w. Schriftsteller von 1796—1828. 2te Abth. S. 413 f. Ein Nekrolog von seiner Gattin in Rheinwald's allg. Repertor. f. theol. Literatur u. kirchl. Statistik. 1840. 7tes Heft. S. 91—94 und ein Schreiben aus Erlangen in der berl. Allg. Kirchenzeitung. 1839. Nr. 76. L. Pelt.

Omnibonus, Kanonist, s. Glossen u. Glossatoren des Röm. Rechts.

Omophorium, s. Kleider, geistliche, in der christlichen Kirche.

Omri, עָמְרִי, LXX Ἀμβρί, Josephus (Antt. 8, 12. 5.) Ἀμαρῖνος; nach 1 Kön.

16, 16—28. (die Chronica schweigen über die Zeit von Baesa bis Ahab völlig) das Haupt der vierten Dynastie im Reiche Israel und der Gründer der Stadt Samaria. Die Ermordung des Königs Ela durch seinen Obersten Simri und dessen Anmaßung der Königskrone führte zu einer Gegenrevolution im Heer, welches, da Ela's ganzes Haus zugleich mit ihm erwürgt worden war, seinen Feldhauptmann Omri zum Könige ausrief und ihm nach Thirza folgte, wo Simri eingeschlossen und verzweifelnd sich mit dem Palast verbrannte. Da indessen ein Theil des Volkes mit der Wahl des Heeres nicht zufrieden war, ward in Thibni ein Gegenkönig aufgestellt, welcher vier bis fünf Jahre, obwohl schwach, sich zu halten vermochte, mit seinem baldigen Tod aber der Alleinherrschaft Omri's Platz machte.

Der Widerspruch der Zeitangaben in diesem einen und demselben Abschnitt erledigt sich handgreiflich dadurch, daß das eine Mal auf die ganze Regierungszeit Omri's, das andere Mal nur auf die Zeit seiner Alleinherrschaft reflektirt wird; sein Tod fällt unzweifelhaft in das 38ste Jahr der Regierung Assa's in Juda, d. h. 918 v. Chr. Geburt. Omri ward in Samaria beerdigt; die erste Hälfte seiner Regierungszeit war Thirza noch die Residenz. Omri war ein gottloser König und legte (nach Mich. 6, 16.) bereits den Grund zu „allen Werken des Hauses Ahab". Nach 1 Kön. 20, 34. ward Omri von den Syrern so abhängig, daß der König von Damaskus dasselbe Recht zu eigenen Gassen in Samaria hatte, welches später Benhadad zu seiner Auslösung dem Ahab in Damaskus anbieten mußte; ob dieses Recht eine strategische oder nur merkantile Bedeutung hatte, ist nicht genau zu ersehen. Pfarrer Pressel.

On, אוֹן oder אֹן (einmal, nämlich Ez. 30, 17. um des Wortspiels willen אָוֶן) nach 1 Mos. 41, 45. 50. und 46, 20. die Stadt in Aegypten, in welcher Josephs Schwiegervater Priester war und zwar, wie der Name פּוֹטִי פֶרַע anzeigt, Priester der Sonne*). Dieser Gottesdienst war ohne Zweifel der geistigste unter allem ägyptischen Gottesdienst; diese Priesterschaft ohne Zweifel nicht nur die einflußreichste im Staate, sondern auch die fähigste, einen Jehovadiener in ihren Kreis aufzunehmen. Zwar wurde zu On auch der Gott Mnevis in Gestalt eines Stieres verehrt, gleich dem Apis zu Memphis, jedoch nicht im Sonnentempel, sondern in einer besonderen Kapelle (Strabo 17. 803. 805. Joseph. Apion. 2, 2.). Während aber ohne Zweifel Joseph seinem Schwiegervater und den Seinigen ein Führer wurde vom Geschöpf (Osch - Iri die Sonne als „Ordner der Zeit") zum Schöpfer, sank Israel allmählich selbst unter den Sonnendienst zum gemeinen Mnevisdienst herab, wovon das „goldene Kalb" in der Wüste und noch der Kälberdienst Jerobeams herstammte. In Aegypten selbst waren zur Zeit Strabo's die Priester zu Heliopolis von jener höheren Stufe längst herabgesunken, von der Wissenschaft der Astronomie und Philosophie, um deren willen Plato und Eratosthenes zu On ihre Studien gemacht hatten, nur der gemeine Götzendienst übrig geblieben, um dessen willen eben Ezechiel jenes Wortspiel**) gebraucht. Da On die Stadt des Sonnentempels war und On (Oein) im Koptischen und Altägyptischen Sonne, Licht bedeutet (s. Jablonsky in den oben genannten Werken und Champollion, II, p. 41), so schreiben die LXX in den betreffenden Stellen Ἡλιούπολις, Tacitus (Annall. 6, 28.) Heliopolis, Plinius (5, 11.) oppidum solis und selbst Jeremias (43, 13.) בֵּית-שֶׁמֶשׁ.

*) Ohne Zweifel ist der Name des Herrn, welcher Joseph gekauft hatte, trotz der kleinen Verschiedenheit in der Schreibart (פּוֹטִיפַר) ein und derselbe; die LXX schreiben beide gleich *Πετεφρῆ* oder *Πεντεφρῆ*, einige Manuskripte haben *Πεντεφρής*, daher die beiden Ableitungen (Jablonsky, Panth. II, p. 139 und Opuscc. I, 203. II, 219. *Π—hONT—ΦPH* = Priester der Sonne; dagegen Rosellini, Monum. storichi. I, 117. *ΠETEΦPH* = der Sonne angehörig) ihre Berechtigung haben.

**) Man hat in anderer Weise einen poetischen Namen für On erblicken wollen in der Bezeichnung עִיר הַחֶרֶס = Stadt der Rettung Jes. 19, 18., wiewohl ohne Grund, und für die Lesart עִיר הַהֶרֶס = Stadt der Zerstörung sprechen nicht genügende Zeugnisse.

Unter den Priestercollegien zu Aegypten waren, wie es scheint (s. Bähr zu Herod. 2, 3.), die zu Memphis, Theben und Heliopolis, später wohl auch das zu Sais, die angesehensten, doch nahm nach Strabo (I, 17. 1158.) unter diesen wiederum Heliopolis den ersten Rang ein, und da die Oberpriester dieser Collegien nach Pharao die ersten Personen auch des Staates waren, erbliche Fürsten mit dem Titel Piromis (nach Herod. 2, 143. = καλὸς κ' αγαθός), so wollte (Hengstenb., die Bücher Moses u. Aegypten. Berl. 1841. pag. 30 f.) Pharao durch die Verheirathung Josephs mit Asnath offenbar zugleich der an ihn ertheilten Macht eine feste Basis geben.

Die erste Entstehung verdankte der Sonnentempel und mit ihm dann die Stadt wohl dem Ain Schäms (عَيْن شَمْس = Sonnenquelle, s. Schultens Index zu der Vita Saladini unter Misr und Abulf. Descript. Aeg. p. 34.), einem noch heutzutage erhaltenen berühmten Brunnen, welcher das süßeste Quellwasser von ganz Aegypten gewährt und welchem man besondere Heilkräfte zuschreibt (s. Schubert, Reise in das Morgenland. 1839. II, p. 161 ff.). Zerstört wurde die Stadt zuletzt durch Kambyses (Strabo, 17. 805.); vorher schon war aber wohl nach der Weissagung durch Jeremias (43, 13.) eine Verheerung durch Nebukadnezar vorausgegangen. Heliopolis muß bei jener Stellung seiner Priester trotz seiner Nähe bei Memphis (6 Stunden, und nach dem Itiner. Antonini, p. 169, 12 römische Meilen von Babylon) eine der ersten Städte gewesen seyn; sie war die Hauptstadt der gegen Arabien hin gelegenen (so sagt Strabo 17, 807.) Provinz, welche (nach Plin. 5, 9. Ptolem. 4, 5. 54.) von Heliopolis den Namen führte (also nur ein Theil von Gosen war, oder das Ganze, aber mit zweierlei Namen); sie gab auch dem Kanal, an welchem sie lag, dem ersten, welcher vom Damiettearm des Nil aus das Wasser nach diesen östlichen Gegenden leitete (Ritter, Erdkunde. 1stes Buch Afrika, 2te Ausg. 1822. pag. 822 f.), den Namen, und ihre heute noch im Schutt erkennbaren Verhältnisse zeugen davon, denn Schubert (s. das Obige) maß 1500 Schritt Länge und beinahe 1150 Schritt Breite. Strabo fand noch so Vieles erhalten, daß man ihm zeigen konnte, wo einst Plato und Eratosthenes gewohnt hatten und daß er uns eine Beschreibung von Stadt und Tempel überliefern konnte. Beide waren um der Nilüberschwemmungen willen auf einem Damm erbaut, auf der Nordseite stand die Stadt, auf der Südseite der Tempel; zu seinem nordwestlichen Thor führte von der Stadt aus eine Allee von kolossalen Sphinxen, den Eingang zum Tempel bildeten mehrere größere und kleinere Obelisken; der Tempel war reich geschmückt mit Wandskulpturen, welche Strabo den ältesten etruskischen und griechischen sehr ähnlich fand. Zum älteren Obeliskenpaar habe Pheron, der Sohn des Sesostris, zwei andere gesellt, welche gegen 150 Fuß hoch ragten. Die beiden älteren waren also die kleineren, von welchen jetzt noch einer, „das einzige stehende große Monument in jenem Sumpfboden des Landes Gosen" (s. Ritter) uns erhalten geblieben ist und auf welchem (nach Wilkinson, Topogr. of Thebes and general view of Egypt. pag. 316. 509.) nun der Name des Pharao Osirtesen entdeckt worden ist, welcher Joseph zu seinem Minister ernannt hat (Osirtesen I. zwischen 1740 bis 1696 v. Chr., Joseph's Ankunft 1706, so daß Joseph noch unter seinen beiden Nachfolgern oder gar Söhnen lebte, Amumgari I. 1696 — 1686 und Amumgari II. 1686 — 1651, in welchem Jahr Osirtesen II. den Thron bestieg). Die Arbeit dieser Obelisken aus rothem ägyptischen Granit zeugt von hoher Kunst; der uns erhaltene, nur 58 Fuß hoch, stand bereits innerhalb des Tempels; er ist mit Hieroglyphen bedeckt. Der eine der größeren Obelisken ist seit 1160 umgestürzt; dessen Kameraden hatte schon Kaiser Augustus nach Rom bringen lassen, wie denn überhaupt Augustus Rom und Constantin M. Constantinopel mit Prachtstücken aus Heliopolis ausgeschmückt haben. Abd-Allatif fand im Jahr 1200 noch viele kolossale Sphinxe, ferner die Pforte des Tempels mit Inschriften bedeckt und zwei große Obelisken, welche gewaltige Kupfermassen trugen (200 Ctr. schwer nach Makrizi), von unzähligen, meist umgestürzten kleineren, nur halb oder Drittel so hohen Obelisken um-

geben. Heutzutage ist außer jenem Obelisken nichts Antikes mehr vorhanden, als große Dämme und Hügel voll kleiner Stücke Marmor, Granit und Scherben und einige Ueberbleibsel von einem Sphinx. Das Wasser des Nil überfluthet bei hohem Stand nun die ganze Grundlage des alten Tempels und steigt an dem Obelisken 5 Fuß 8 Zoll hoch. Unter den ehemaligen Thoren, welche die Lücken in den Dämmen erkennen lassen, ist gerade das nordwestliche noch am Besten zu erkennen und mit Trümmern von Sphinxen umgeben (Schubert).

Nahe bei diesen Ueberresten des alten On liegt das Dorf Matarieh, dessen Name (= frisches Wasser) wohl ebenfalls von dem noch erhaltenen benachbarten Ain Schäms herrührt. An diesem Brunnen unter einem Sykomorenbaum soll auf dem Wege gen Fostat (= Alt Cairo) die heilige Familie auf der Flucht ausgeruht und sich erquickt haben; die weitere Sage behauptet sogar, der Baum habe sich geöffnet und die Familie verborgen, bis die Verfolger vorüber waren; daher der Baum hoch verehrt wird. Auf dem hinter dem benachbarten Abusabel gelegenen Hügel finden sich die ansehnlichen Trümmer von Tel el Yehud, der Judenstadt, welche wahrscheinlich zu den Zeiten der Ptolemäer und noch der Römerherrschaft ein Wohnort der ägyptischen Juden war, das jüngere On, welches (s. den Art. Onias) Onias erbaute. On hieß nach 4 Mos. 16, 1. auch einer der Anführer der Rotte Korah, ein Enkel Rubens. **Pfarrer Pressel.**

Onesimus, s. Paulus.

Onias, *'Ονίας*, heißen drei Hohepriester in der Zeit Alexanders M. und seiner Nachfolger.

Der älteste wird erwähnt Sir. 50, 1., als Vater eines Hohenpriesters Simon, welcher eine bedeutende Erweiterung und Befestigung des Tempels zu Jerusalem bewerkstelligte. Da die Geschichte mehrere Hohepriester Simon kennt ohne weitere Angabe dieser Tempelreparaturen, so schwankte man (s. Winer, Realwörterbuch Art. Onias), ob in Sir. 50, 1. Onias I. gemeint sey, der Sohn und Nachfolger des Jaddus zur Zeit Alexander's M. (Joseph., Antt. 11, 8. 7.) oder Onias II., der Sohn Simon's des Gerechten, unter Antiochus M. von Syrien (Joseph., Antt. 12, 4. 10.). Vergleichen wir indessen damit die Geschichte des Onias in Aegypten unter Ptolemäus Philometor, so können wir nicht mehr schwanken, sondern dürfen zuversichtlich annehmen, daß Sir. 50, 1. Onias I., Vater Simon's I., zu verstehen ist und daß dagegen

Onias II., welcher von Joseph. (Antt. 12, 4. 1. u. 10.) wegen seiner Habsucht übelberichtet wird, der Stifter des ägyptischen Tempels ist. Es war dieß die Zeit, da Juden gegen Juden standen unter dreierlei einander feindseligen Heeren, unter den Syrern, unter den eigenen Hohepriestern und unter den Aegyptern. Da nun Onias II., von Jonathan mit Hülfe der Syrer verdrängt, nach Aegypten geflohen war, wußte er bei Ptolemäus Philometor durch Einreichung eines Gutachtens sich also in Gunst zu setzen, daß seine Vorschläge, die bisher von den ägyptischen Juden nach Jerusalem entrichteten Weihegelder zurückzuhalten und zu einem, die vielen Synagogen ersetzenden, großen Tempel zu verwenden, wodurch auch die politische Anhänglichkeit der ägyptischen Juden an die ptolemäische Dynastie gestärkt würde, vom König bereitwilligst angenommen und namentlich um seiner Berufung willen auf Jes. 19, 18. 19. auch von seinen ägyptischen Volks- und Glaubensgenossen approbirt wurden; wohl mit Rücksicht auf den Namen עִיר הַחֶרֶס ward ein in der Provinz Heliopolis unweit Leontopolis (man las nun הַהֶרֶס und erklärte nach dem arabischen هرس = Zerreißer es als Stadt des Löwen) gelegener Tempel dem Onias zur Baustelle überlassen und der Bau sogleich begonnen. Auf 60 Fuß hohem Fundament glich der Tempel indessen mehr einem Thurm als dem jerusalemischen Tempel; der Altar war nach Größe und Gestalt wie der jerusalemische; statt des Leuchters war eine hängende goldene Krone. Philometor schenkte noch eine große Strecke Landes dazu, zur Unterhaltung der Opfer und der Tempeldiener; Priester und Leviten meldeten sich trotz der Schmähungen und dem Kirchenbann von Jerusalem

aus, denn ihre Stellung war vortheilhaft. Es gab nun drei jüdische Tempel: zu Jerusalem, zu Samaria und zu Heliopolis. Philometor gestattete auch, dabei eine Stadt anzulegen und mit Juden zu bevölkern, Onion oder das jüngere On genannt. Onias und ein anderer Jude, Dositheus, waren Obergenerale des ägyptischen Heeres geworden, und auch die Söhne des Onias als Oberste blieben noch unter Kleopatra in der Gunst der Regierung. Da Onias II. unter Antiochus M. Hoherpriester in Jerusalem war, da der ägyptische Onias vorher Hoherpriester gewesen war und Ptolemäus Philometor um sieben Jahre nach Antiochus Tod zur Regierung kam, so kann wohl kein Zweifel an der Identität obwalten.

Ein dritter Onias wird als Hoherpriester genannt 2 Makk. Kap. 3. u. 4. Er war der Sohn Simon's II. und ein frommer und patriotischer Mann; nachdem der Verrath des Tempelschatzes von Seiten des Tempelhauptmanns Simon durch den Schrecken, welchen die Erscheinung über Heliodor gebracht, vereitelt worden war, wußte jener Simon den Onias bei Seleukus Philopator also zu verläumden, daß Onias seiner Würde verlustig und dieselbe dem gottlosen Bruder des Onias, Jason, übertragen wurde; nach dessen Verjagung ward Onias auf Anstiften des Menelaus vom syrischen Statthalter Andronikus, welchen Antiochus dafür hinrichten ließ, zu Daphne bei Antiochia meuchlings ermordet. Josephus (12, 5. 1.) erzählt es etwas anders; wiederum stimmt die Angabe des Chron. paschale, wonach Onias 24 Jahre Hoherpriester gewesen seyn soll, nicht mit Josephus, da des Onias Amtsantritt dann doch in die ägyptische Oberherrlichkeitsperiode (570 U. C. nach diesem Paschale) hinaufreichte. **Pfarrer Preßel.**

Onkelos ist der Name eines der vorzüglichsten Thargumisten oder Dollmetscher (תַּרְגֵּם chald. = dollmetschen) des hebräischen Bibeltextes in die chaldäische Volkssprache. Da die Juden im babylonischen Exil allmählich die chaldäische Sprache angenommen und die rein hebräische verlernt hatten, wie wir an dem Buch Daniel und den andern in dieser Sprache geschriebenen Büchern des alten Testaments sehen, so mußte schon der Vorlesung des Gesetzes nach Neh. 8, 8. eine stete Erläuterung (שׂוֹם שֶׂכֶל und מְפֹרָשׁ) zur Seite gehen. Diese Erläuterung des Hebräischen durch chaldäische Ausdrücke geschah längere Zeit nur mündlich gleich der Halacha des Gesetzes (Tradition). In die Länge jedoch ging das nicht und so kam es, daß, wie in Aegypten dem Bedürfniß der griechisch-redenden Juden durch die LXX und etliche andere griechische Uebersetzungen entsprochen wurde, so endlich, wiewohl erst zur Zeit Jesu und der Apostel, auch chaldäische Uebersetzungen geschrieben und dem Privatgebrauch wie dem Synagogengebrauch (cf. Elias Levita, praef. in Methurgeman) zugänglich wurden. Jonathan, der Sohn Uziel's und Onkelos waren die ersten, welche diese Arbeit ausführten, und ihre Arbeiten sind auch die werthvollsten unter allen Thargumim. Jonathan war bedeutend älter denn Onkelos, dennoch verfaßte Onkelos sein Thargum vor Jonathan und hat Jonathan das des Onkelos benützt; Jonathan war noch ein Schüler Hillel's, welcher im Jahre 12 n. Chr. Geb. starb, Onkelos war ein Schüler Gamaliel's, welchem er, als er im Jahr 53 n. Chr. starb, eine prachtvolle Leichenfeier veranstaltete, und ein Mitschüler des Apostels Paulus zu Gamaliel's Füßen, wie dieß Alles im Thalmud (Megilla fol. 3. col. 1. Baba Bathra fol. 134. col. 1. Succa fol. 28. col. 1.) berichtet wird. Sämmtliche Thargumim (und man zählt deren sechs, während das fünfte eigentlich aus zwei verschiedenen besteht; auch hat man Spuren, daß ein und das andere Thargum verloren gegangen ist) erstrecken sich auf alle alttestamentlichen Schriften, mit Ausnahme von Daniel, Esra und Nehemia, welche einer Uebersetzung in's Chaldäische an sich nicht bedurften; keines umfaßt für sich allein das ganze alte Testament. Von mehreren alttestamentlichen Schriften existiren so verschiedene Thargumim. Sämmtliche Thargumim haben das Eigenthümliche, daß sie nicht nur wörtlich übersetzen, sondern auch paraphrasiren oder gar Erzählungen von Beispielen einmischen, und zwar geschieht dieß nicht etwa neben der wörtlichen Uebersetzung, sondern großentheils statt der wörtlichen Uebersetzung, wodurch der Werth dieser Uebersetzungen für die Kenntniß des Textes sehr ver-

ringert wird, zumal sie das Paraphrasiren gerade an den schwierigeren Stellen in Uebung haben und das wörtliche Uebersetzen bei den leichteren Partien des Textes. Gerade hierin aber zeichnen sich Onkelos und Jonathan vor den übrigen noch am Vortheilhaftesten aus, denn sie halten sich genau an die hebräischen Worte und weichen davon nur dann ab, wenn das Original in Bildern oder andern Worten dunkel ist, namentlich, wenn es von Gott anthropopathisch redet; sie lösen alsdann die Bilder auf und vertauschen die Anthropomorphismen mit andern, nach ihrer Meinung, Gott angemessenern Ausdrücken. Onkelos übertrifft endlich den Jonathan noch durch sein reines Chaldäisch; doch hält sich auch Jonathan, wie er, von ausländischen Wörtern frei. Der hebräische Text, welchen Beide vor sich hatten, war im Ganzen derselbe, wie ihn nachher die Masorethen fixirten (vergl. Gesenius, Comm. über Jesaj. I, S. 65 ff.). Onkelos Arbeit begreift den Pentateuch, Jonathan's die Bücher Josua, Richter, Samuel, Könige, Jesaja, Jeremia, Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten. Sämmtliche Thargumim sind gedruckt und größtentheils beisammen in den rabbinischen Bibeln von Bomberg und Buxtorf und in den Polyglotten, am vollständigsten in der londoner; auch einzeln sind sie häufig herausgegeben worden, worüber Lelong, Biblioth. s. ed. Masch. P. II, vol. 1, p. 31 ff. zu vergleichen ist. Ueber den ganzen Artikel ist vorzugsweise zu verweisen auf Othonis hist. doct. misnic. und Zunz, gottesdienstl. Vorträge der Juden. Berlin 1832.

Pfarrer Pressel.

Opfercultus des Alten Testaments. Das Wesen des Opfers im Allgemeinen ist die Hingabe des Menschen an Gott, vollzogen in einer äußeren Handlung. Der Mensch fühlt sich gedrungen, theils seine Abhängigkeit von Gott im Allgemeinen, vermöge welcher er in seinem Daseyn und seinem Besitz, in seinem Wirken und seinem Leiden sich durch Gott bedingt weiß, theils die besonderen Beziehungen, in die er sich zu Gott gestellt findet, in Handlungen auszuprägen, denen er eine ausschließliche Richtung auf Gott gibt. Zwar findet der innere Drang, der den Menschen Gott gegenüber zum Loben, Danken und Bitten treibt, seinen Ausdruck bereits im Worte der Anbetung; aber jenem Drang geschieht doch erst dadurch volles Genüge, daß dieses Wort sich verkörpert, gleichsam objektiven Bestand gewinnt in einer ihm entsprechenden Handlung, in welcher der Mensch durch Entäußerung und Verläugnung sich's etwas kosten läßt und so faktisch den Ernst seiner Hingabe an Gott bezeugt. Auf die Klasse der Opfer, die man im Allgemeinen mit Wuttke (Geschichte des Heidenthums I, S. 132) als die der Enthaltung bezeichnen kann, Handlungen, die von den milderen Formen der Ascese, Ablobung gewisser Genüsse u. dgl. bis zu der grausamsten Selbstpeinigung und Selbstverstümmelung sich steigern können, ist hier nicht weiter einzugehen (vergl. das unter dem Art. Gelübde bei den Hebräern, Bd. IV, S. 187 Bemerkte; desgl. die Artikel Fasten, Nasiräat; auch die levitischen Reinigungen fallen unter diese Kategorie). Wir haben hier nur bei derjenigen Klasse von Handlungen zu verweilen, für welche das Wort Opfer, entsprechend seiner Ableitung von offerre, vorzugsweise gebraucht wird, die nämlich in der Darbringung einer Gabe bestehen, und deßhalb im Alten Testament durch מִנְחָה (in der allgemeineren Bedeutung, in der das Wort 1 Mos. 4, 3. ff., niemals aber in den Opfergesetzen steht), מַתְּנוֹת קֹדֶשׁ (2 Mos. 28, 38.), gewöhnlich aber durch קָרְבָּן, d. h. Darbringung (Mark. 7, 11. *Κορβᾶν ὅ ἐστι δῶρον*), bezeichnet werden. Die Darbringung selbst kann so erfolgen, daß der dargebrachte Gegenstand zunächst bleibt, nur hinfort zur ausschließlichen Disposition der Gottheit gestellt ist (hieher gehören die Weihgeschenke, für welche 4 Mos. 7, 3. ff. 31, 50. ebenfalls das Wort קָרְבָּן gebraucht wird, die zum Dienst am Heiligthum gelobten Personen u. s. w.), oder so, daß das Dargebrachte sofort zur Ehre der Gottheit in irgend einer Weise verwendet wird. In letzterer Hinsicht vollendet sich die Hingabe namentlich in der Verzehrung der Gabe oder doch eines Theils derselben durch das Feuer auf besonders hiezu geheiligter Stätte, dem Altar מִזְבֵּחַ. Dieß ist das Opfer im engeren Sinn, als dessen Bezeichnung deßhalb im Alten Testament אִשֶּׁה, d. h.

Feuerung, steht, ein Ausdruck der von allen Opfern gebraucht wurde, die auf den Altar kamen, mochten sie ganz oder theilweise verbrannt werden (3 Mos. 1, 9. 17. 2, 3. 3, 3. 9. 4, 35. 5, 12. u. s. w.)*). — Ein wesentliches Moment beim Opfer ist die Stellvertretung, die in zweifacher Hinsicht stattfinden kann, erstens als Vertretung des opfernden Subjekts durch die dargebrachte Gabe, zweitens als Vertretung unter den darzubringenden Gegenständen selbst. Was die erstere betrifft, so findet sie allerdings am vollkommensten da Statt, wo an der Stelle des Lebens des Opfernden ein anderes Leben dargebracht wird; aber die Idee dieser Vertretung greift doch viel weiter, sofern in jedem wahren Opfer eine Selbstentäußerung stattfindet, der Opfernde in seine Gabe gleichsam etwas von seinem Selbst legt, sey es, daß Liebe und Dankbarkeit ihn treibt, oder die Furcht, in der er sich oder ihm Angehöriges dem rächenden Gotte verfallen weiß. Hiemit hängt zusammen, daß kein wahres Opfer von fremdem Besitz dargebracht werden kann (vgl. 2 Sam. 24, 24.), sondern nur von solchem, was Eigenthum schon ist, oder doch (wie bei der Kriegsbeute) als solches festgehalten werden könnte, und daß eben in der Willigkeit, an dem eigenen Besitz das höhere Eigenthumsrecht Gottes anzuerkennen, ja ihm auch das Liebste hinzugeben, der ächte Opfersinn sich bewährt. Die zweite Art der Stellvertretung kann bei Opfern in zweifacher Weise vorkommen, einmal so, daß der dargebrachte Gegenstand die Gattung repräsentirt, zu der er selbst gehört (so bei den Erstgeburten und den Erstlingen der Ernte), dann so, daß für das dem Opfer verfallene, aber aus irgend welchem Grunde nicht opferfähige Individuum, das einer verwandten opferfähigen Gattung (vgl. 2 Mos. 13, 13. 34, 20.) oder ein sonstiges Surrogat eintritt (vergl. die interessanten Notizen bei Hartung, Religion der Römer I, 160 f.).

Diese allgemeinen Sätze finden ihre Bestätigung und weitere Erläuterung bereits in denjenigen Opfern, welche das Alte Testament aus vormosaischer Zeit anführt. Die hierauf sich beziehenden Angaben verdienen um so mehr eine genauere Erörterung, als hier das Opfer wie einerseits noch in seiner einfachen Ursprünglichkeit, so andererseits auch noch frei von der Depravation der Opferidee in heidnischen Culten sich darstellt. — Bis in die Urzeit führt die Genesis K. 4. die Opfer zurück, indem sie die Söhne des ersten Menschenpaares einen Theil von dem Ertrag ihrer Lebensbeschäftigung, Kain von den Früchten des von ihm bebauten Bodens, Abel von den Erstlingen seiner Heerde und zwar von den Fettstücken derselben (nicht von Wolle und Milch, wie nach Grotius' Vorgang noch O. v. Gerlach zu erklären geneigt ist) Jehova als Gabe darbringen läßt. Abel's Gabe wird wohlgefällig, Kain's Gabe mißfällig von Jehova aufgenommen. Das göttliche Schauen mit Hofmann (Schriftbeweis II, 1. 140.) von dem Feuerblick Jehova's zu verstehen, mit dem er die Gabe verzehrend an sich nahm, stimmt nicht gut zu den Worten: „Jehova schaute auf Abel und seine Gabe", denn man wird doch nicht Abel selbst von dem göttlichen Feuerblick getroffen denken wollen. Seiner Bedeutung nach ist dieses erste Opfer augenscheinlich zunächst ein Dankopfer, durch welches die Darbringer thatsächlich bekennen, daß sie ihren Erwerb als Geschenk und Segen Gottes betrachten. Daß Abel's Opfer Gott gefällt, Kain's Opfer ihm mißfällt, kann nicht darin seinen Grund haben, daß das erstere ein blutiges, das letztere ein unblutiges ist, denn deutlich ist diese Verschiedenheit der beiderseitigen Darbringungen durch die Verschiedenheit des Lebensberufs motivirt; vollends unzutreffend ist die Erklärung des Josephus (Arch. I, 2. 1.), Gott wolle lieber durch das geehrt seyn, was von selbst und naturgemäß sich erzeugt, als durch in Folge menschlichen Sinnens gewaltsam Hervorgebrachtes. Der Grund der verschiedenen Wirkung beider Opfer kann nur gesucht werden in der verschiedenen Gesinnung der Opfernden, und diese

*) Von Nichtzuverbrennendem kann אִשֶּׁה nicht stehen. Daß der kalt auf die Schaubrode gelegte Weihrauch 3 Mos. 24, 7. so heißt, erklärt sich daraus, daß derselbe (s. Jos. Arch. 3, 10. 7.) wenn die Schaubrode abgenommen waren, wirklich verbrannt wurde.

wird dadurch angedeutet, daß nach V. 3 Kain seine Gabe promiscue von den Früchten des Bodens, Abel dagegen von dem Besten und Köstlichsten darbringt, daß also Kain opfert, damit eben geopfert ist, wogegen Abel durch sorgfältige Auswahl seine Dankbarkeit bezeugt. Hiernach ist bereits an die Spitze des Alten Testaments das Zeugniß gestellt, daß das Opfer, sofern man Gott mit demselben äußerlich abfinden zu können meint, verwerflich sey, daß nur die fromme Gesinnung, vermöge welcher der Opfernde gleichsam sein Herz in die Gabe legt, das Opfer Gott wohlgefällig mache. Doch ist hiemit die Bedeutung des ersten Opfers schwerlich erschöpft. Das freilich, was noch Delitzsch im Comm. z. d. St. annimmt, daß das Opfer Abel's zugleich sühnende Bedeutung habe, daß durch die Tödtung des Thieres das Bekenntniß der Todeswürdigkeit des Opfernden und sein Verlangen nach Sündenvergebung ausgesprochen werden solle, ist im Text nirgends angedeutet. Vollends unrichtig ist, wenn Lasaulx (die Sühnopfer der Griechen und Römer S. 1) von der Voraussetzung aus, daß das Wesen aller Opfer in der Sühne bestehe, Opfer und Gebet geradezu in Gegensatz zu einander stellt: „vielleicht darf man sagen, das erste Wort des ursprünglichen Menschen sey ein Gebet, die erste Handlung des gefallenen ein Opfer gewesen"; woraus folgen würde, daß, wenn der Mensch sich mit Gott versöhnt weiß, alles Opfern ein Ende hätte, da doch gerade hier in der dankbaren Selbsthingabe des Menschen (Röm. 12, 1.) die Opferidee fortwährend sich verwirklicht. Nichtsdestoweniger kann die Stellung, welche das Alte Testament dem ersten Opfer gibt, nicht als zufällig betrachtet werden. Es ist wirklich zugleich das Gefühl des von Gott Getrenntseyns, das Gefühl, daß der Mensch die göttliche Huld erst zu gewinnen, der göttlichen Gnade neu sich zu versichern habe, was ursprünglich zum Opfer treibt. Dieses Bedürfniß hat selbst Kain; daher sein Ingrimm, da er sein Opfer verschmäht sieht. Das erste Opfer ist also nicht bloß Dank-, sondern auch Bittopfer, ja propitiatorisch im weiteren Sinne des Worts. — Das zweite Opfer, das die Genesis 8, 20. erwähnt, ist das von Noah nach der Fluth gebrachte, genommen von allem reinen Vieh und allen reinen Vögeln, also von den zur Nahrung des Menschen bestimmten Thieren, als Brandopfer dargebracht auf einem Altare, von wo aus der Duft zu dem im Himmel thronenden Gotte, ihn erfreuend (V. 21), aufwärts steigt. Auch dieses Opfer hat zunächst sein Motiv in dem Danke für die erfahrene Rettung; von einer Sühne für Vergangenes ist hier keine Rede, nachdem das Gericht, unter dem Noah gerecht vor Gott ersehen worden ist, seinen Gang genommen hat. Und doch ist auch hier, wie V. 21 zeigt, kein bloßes Dankopfer. Zugleich Gnade suchend für die Zukunft naht der Mensch Gott im Opfer, nachdem er den Ernst der göttlichen Strafgerechtigkeit geschaut hat (vergl. die Deutung der Stelle bei Jos. Arch. I, 3. 7.). Und Gott nimmt dieß gnädig auf; er will den Menschen, der durch seine Sündhaftigkeit immer neue Vertilgungsgerichte herbeiziehen würde, um solches Gnadesuchens willen verschonen. Insoweit ist es richtig, daß hier in dem ersten sinnbildlichen Anfange die Nothwendigkeit einer Versöhnung Gottes ausgesprochen sey (O. v. Gerlach z. d. St.). — Nach den beiden erörterten Stellen kann kein Zweifel darüber bestehen, welche Antwort das Alte Testament auf die alte Streitfrage gibt, die besonders an die erstere derselben sich geknüpft hat, ob nämlich der Ursprung der Opfer auf ein positives göttliches Gebot, oder auf menschliche Erfindung und Willkür zurückzuführen sey (vergl. über diese Controverse besonders Deyling, de sacrificiis Habelis atque Caini in den observ. sacrae ed. III, Bd. 2, S. 53 ff.; Carpzov, app. ant. S. 699 ff.: Outram, de sacrificiis I, 1., wo die verschiedenen Ansichten ausführlich zusammengestellt sind). Hiebei wurde freilich die Alternative von vorn herein ungenau gestellt. Denn wenn die erste Ansicht unhaltbar ist, da nicht nur im Zusammenhang beider Stellen von einem göttlichen Befehl zu opfern keine Spur sich findet, sondern auch die ganze Haltung beider Erzählungen auf ein Thun hinweist, das nur vermöge seiner Freiwilligkeit Werth hatte (vgl. Nägelsbach, der Gottmensch, I. 335 ff., wo auch die Argumente Deyling's näher beleuchtet werden), so lassen auf der anderen Seite beide

Stellen dieses freie Thun als ein dem göttlichen Willen durchaus entsprechendes erkennen und ist in ihnen keine Spur von einer bloßen göttlichen Condescendenz, woraus bekanntlich Spencer (de leg. hebr. rit. L. III, diss. II) das alttestamentliche Opfer erklären wollte. Der Mensch opfert ursprünglich nicht vermöge der Rohheit seiner Natur, welcher Gott etwas zu gute halten muß, damit nichts Schlimmeres herauskomme (vergl. Spencer, nach der Pfaff'schen Ausg. S. 754), er opfert nicht vermöge natürlicher Schlechtigkeit, wie man nach der deistischen Auffassung des Opfers sagen müßte, die allerdings beziehungsweise eine richtige Erklärung der Deteriorirung des Opfers gibt*), sondern er opfert vermöge seiner unveräußerlichen göttlichen Ebenbildlichkeit, nach der er es nicht lassen kann, die Gemeinschaft mit Gott, zu der er geschaffen ist, auch durch solche thätige Selbsthingabe, wie sie im Opfer stattfindet, zu suchen. Die Opfer sind also, wie Neumann (in der Abh. „Die Opfer des Alten Bundes", deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft 1852, S. 238) gut sagt: „freie Aeußerungen der göttlich bestimmten Natur des Menschen", sie sind ebenso wenig willkürlich erfunden als das Gebet, ebenso wie dieses einer inneren Nöthigung, der der Mensch in Freiheit sich hingibt, entsprungen. Auf den engen Zusammenhang des Opferdienstes mit dem Gebet, der Anrufung Gottes, deuten auch die Stellen der Genesis, die von den Opferstätten der Patriarchen handeln, 12, 8. 13, 4. 26, 25, 33, 20. — Kürzer kann nun von den übrigen Opfern, welche die Genesis aus der patriarchalischen Zeit berichtet, gehandelt werden. Ein Bundesopfer wird gewöhnlich in K. 15 gefunden. Doch kann der dort beschriebene Vorgang, wie die Jer. 34, 18. erwähnte Ceremonie, nur uneigentlich als ein Opferakt bezeichnet werden, da keine förmliche Darbringung stattfindet. Es handelt sich nämlich um die Aufrichtung und Bekräftigung des Bundes von Seiten Gottes. Für Jehova nimmt (V. 9. 10.) Abraham drei Thiere von seinem Heerdenvieh sammt einer Turtel und einer jungen Taube, und Jehova ist es, der zwischen den Hälften der Thiere, welche die beiden contrahirenden Parteien bezeichnen, in der Flamme hindurchgehend, in solcher gnädigen Herablassung zur Vollziehung und Aufrechterhaltung der Einigung sich verpflichtet. Dagegen ist von Wichtigkeit für die Entwickelung der alttestamentlichen Opferidee die Erzählung K. 22. Indem hier Elohim, um Abraham's Glaubensgehorsam zu prüfen und zu vollenden, die Opferung des eigenen Sohnes von ihm fordert, aber als Jehova den Vollzug dieses Opfers hindert und das Opferthier substituirt, so liegt hierin für's Erste eine göttliche Sanktion des Opfers im Allgemeinen als der Bethätigung der gläubigen Hingabe des Menschen an Gott, für's Zweite die Erklärung, daß solche Hingabe in der Willigkeit, auch des Theuersten aus Gehorsam gegen Gott sich zu entäußern, sich zu bewähren habe, für's Dritte aber werden die Menschenopfer aus dem Gebiete der Offenbarungsreligion verbannt, wogegen viertens die Vertretung des Menschen durch das Opferthier angeordnet wird. (Im Uebrigen s. den Art. Abraham). Von einer Sühne, zu deren Behuf Isaak sterben soll, ist in der ganzen Erzählung überall nicht die Rede; ebendarum kann auch das Opfer des Widders nicht die Bedeutung einer stellvertretenden Sühne haben. Daß mit dem Brandopfer ein propitiatorisches Moment, nämlich im Sinn der Begütigung, Gewinnung Gottes mittelst des רֵיחַ נִיחֹחַ, d. h. des Duftes der Beruhigung, sich verknüpfen konnte, erhellt theils aus dem oben Bemerkten, theils

---

*) Nach Blount opfern die bösartigen Menschen, weil sie, die sich unter einander keinen Gefallen umsonst erzeigen mögen, hiernach auch die Gottheit beurtheilen, nach Tindal, weil sie sich einbilden, der grausame Gott weide sich an der Schlachtung unschuldiger Geschöpfe, ein Wahn, der dann von der selbstsüchtigen Priesterkaste zur Einführung der von ihr erfundenen Cultusordnungen benutzt worden sey. S. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 119, 338. u. a. Dagegen wurde von Shukford (Harmonie der heiligen und Profanscribenten, übers. von Arnold, Bd. I, S. 27. 57.) die von den Deisten behauptete Unvernünftigkeit der Opfer bestens acceptirt, um darauf den Beweis zu gründen, daß eben darum der alttestamentliche Opferdienst nicht erfunden, sondern nur geoffenbart seyn könne.

aus dem die Sitte des patriarchalischen Zeitalters treu vorführenden B. Hiob 1, 5. 42, 5. (Man beachte übrigens, wie auch an den letzteren Stellen der Ausdruck כִּפֶּר vermieden und dafür das allgemeinere קִדֵּשׁ gesetzt wird). Aber von eigentlichen Sühnopfern ist im Alten Testament vor der Einführung der mosaischen Opferordnung keine Spur*). Die patriarchalische Zeit fügt zu dem ältesten Opfer, dem Brandopfer, als neue Gattung nur das Schlachtopfer (זֶבַח) mit der Opfermahlzeit (vgl. Ikon, dissert. II, 1. S. 6 ff.), zuerst erwähnt 1 Mos. 31, 54., wo es zur Sanktion des zwischen Jakob und Laban geschlossenen Bündnisses dient und darum in ein Friedensmahl ausläuft, ferner 46, 1., vgl. 2 Mos. 10, 25. 18, 12. Auch noch 2 Mos. 20, 24. 24, 5. werden bloß Brandopfer und Schelamim erwähnt. Das Sühnopfer hat nämlich zur Voraussetzung die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit im Gesetze und den Eintritt des Volkes in das Bundesverhältniß zu dem heiligen Gotte. Der letztere erfolgt durch das Bundesopfer 2 Mos. 24., das durch die Bedeutung, in der hier zum erstenmal das Opferblut auftritt, den Uebergang bildet von dem patriarchalischen Opfercultus zu dem mosaischen, und auch in anderer Beziehung eine nähere Erörterung fordert. Moses errichtet einen Altar, der die Gegenwart Jehova's darstellt, und (wahrscheinlich rings um denselben) zwölf Säulen als Malzeichen für die zwölf Stämme; schon diese Zubereitung der Opferstätte weist hin auf die jetzt herzustellende Gemeinschaft Jehova's mit seinem Volke, vermöge welcher Er in der Mitte des letzteren seine Wohnung haben will. Hierauf läßt Moses durch Jünglinge Brandopfer und Schelamim darbringen. Diese Jünglinge repräsentiren nicht etwa, wie Kurtz (Geschichte des A. B., II. Bd., 2te Aufl., S. 304) die Sache gefaßt hat, „das opferbringende Volk in seiner dermaligen Jugendlichkeit als ein Volk, das wie ein Jüngling seine Laufbahn zu beginnen bereit ist", denn (vgl. Hofmann, Schriftbeweis II, 1., S. 151) nicht das Volk ist es, welches hier ein Opfer für sich darbringt; es soll ja die Gemeinschaft mit Gott, vermöge welcher es Ihm im Opfer nahen darf, erst hergestellt werden; auch hat das Volk nach B. 1 und 9 seine Vertreter in den 70 Aeltesten. Vielmehr Moses ist es, der nach B. 2 derzeit noch allein Gott nahen darf und deßhalb zum Mittler bestellt ist, um in priesterlicher Eigenschaft das Bundesopfer zu bringen; die Jünglinge aber funktioniren lediglich als seine Diener. Von dem Opferblute nimmt nun Moses die Hälfte in ein Becken, während die andere Hälfte an den Altar gesprengt wird. Sodann verliest er das Bundesbuch, und nachdem das Volk zum Gehorsam gegen die hier ihm vorgelegten göttlichen Ordnungen sich verpflichtet hat, besprengt er dasselbe mit dem Blut aus dem Becken, sprechend: „siehe da das Blut des Bundes, welchen Jehova mit euch schließt über diesen Worten". Die Halbirung des Blutes bezieht sich allerdings auf die zwei Bundeshälften, die jetzt zu einer Lebenseinheit sich zusammenschließen, nicht aber in dem Sinn, wie bei den von Knobel z. d. St. angeführten heidnischen Bräuchen zwei Paciscenten ihr eigenes Blut vermischen. Denn das Blut der dargebrachten Opfer gehört ganz Jehova, und die Besprengung des Volkes mit einem Theil desselben bedeutet vielmehr eine Zueignung von Seiten Gottes an das Volk und eine Versetzung des letzteren in das gottgeweihte reine Lebenselement, vermöge welcher es allein in der Bundesgemeinschaft mit dem heiligen Gott bestehen kann. Nach der weiter unten näher zu erörternden Bedeutung nämlich, welche das Blut von nun an im Opferdienst haben sollte — einer Bedeutung, für deren Verständniß das Volk bereits durch die Blutmanipulation bei der ersten Passahfeier 2 Mos. 12, 22. vorbereitet war — wird der vor-

*) Vergl. was Nägelsbach, homer. Theologie S. 304 über das Opfer der homerischen Zeit bemerkt: „Die Bereitwilligkeit des Menschen, den Gott mit solchem Genusse (dem Fettdampf) zu ehren, diese macht letzterem das Opfer angenehm, und es ist in dieser Beziehung zwischen dem Sühn- und einem anderen Opfer kein Unterschied. Daß es überhaupt bei der Sühnung nur darauf ankomme, daß der Gottheit Ehre erwiesen, daß ihre Macht anerkannt und das Abhängigkeitsgefühl des Menschen durch eine Handlung ausgesprochen werde, geht schon daraus hervor, daß die Gottheit zu sühnen, auch andere Leistungen hinreichen".

liegende Opferakt so zu verstehen seyn. Zuerst bringt der Bundesmittler in dem Blute Gott ein reines Leben dar, welches zwischen Gott und dem Volke, das letztere sühnend, in's Mittel tritt, wobei die Besprengung des Altars nicht bloß die Acceptation des Blutes von Seiten Gottes bedeutet, sondern zugleich zur Weihe der Stätte dient, an der Jehova mit seinem Volke in Verkehr tritt. Indem aber weiter dem Volke selbst von dem von Gott angenommenen Blute ein Theil durch die Besprengung zugewendet wird, will das sagen, daß dem Volk an jenem reinen Leben, welches für es dahingegeben ihm den Zugang zu Gott vermittelt, selbst auch Antheil gegeben werden soll. Der Weiheakt wird so „zu einem Akte der Lebenserneuerung, zu einer Versetzung Israels in das Reich Gottes, in welchem es mit Kräften des göttlichen Gnadengeistes erfüllt und zu einem Königreiche von Priestern, zu einem heiligen Volk geheiligt wird" (Keil, biblische Archäologie I, S. 260). So scheidet das Bundesblut gleich jenem Blutzeichen 2 Mos. 12, 22. das erwählte Volk von der Welt, daher die unterpfändliche Bedeutung desselben Sach. 9, 11. Den Schluß der ganzen Feier bildet das Opfermahl, bei dem jetzt die Aeltesten Israels, die vor dem Opfer nach V. 2 Jehova nicht hatten nahen dürfen, zur Anschauung Gottes gelangen und vor Ihm essen und trinken, zum unterpfändlichen Zeugniß dafür, wie in der Bundesgemeinschaft die Nähe Jehova's sich zu erfahren, der Reichthum seiner Güter sich zu genießen gibt. — In dieser ersten mosaischen Opferhandlung ist bereits der Karakter der Cultusordnung ausgeprägt, welche auf dem Grunde des geschlossenen Bundes erstehen soll als fortgehende thatsächliche Vollziehung des Gedankens, daß Israel dem Gott, der es erwählt und in seine Gemeinschaft eingeführt hat („ich habe euch zu mir gebracht" 2 Mos. 19, 4.), selbst sich fortwährend heiligt, um immer auf's Neue Gnade und Segen von ihm zu empfangen. Gemäß dem Worte nämlich 2 Mos. 20, 24., „an welchem Orte ich meines Namens gedenken lasse, da will ich zu dir kommen und dich segnen", sind es drei Stücke, die den mosaischen Cultus constituiren. — Das erste ist, daß Gott sich eine Stätte erwählt, seinen Namen daselbst wohnen zu lassen (5 Mos. 12, 5. 11. 14, 23.), daß er also an einem von ihm bestimmten Orte seinem Volke sich selbst darstellt, sein Angesicht dort suchen heißt, seine persönliche Gegenwart daselbst zu erfahren gibt (vergl. den Art. Name Gottes). Wenn schon in der patriarchalischen Zeit der Cultus besonders an solchen Orten ausgeübt wurde, welche durch Gotteserscheinungen geweiht waren (vgl. 1 Mos. 12, 7. 26, 24. f. 35, 1. f.), so ist er von jetzt an gebunden an die von Gott gestiftete Cultusstätte, in der Er, indem er sie mit seiner Herrlichkeit erfüllt, Wohnung macht inmitten der Gemeinde (2 Mos, 40, 34.)*). Voluit enim dominus, sagt Luther zu Ps. 18, 10., et ab initio semper id curavit, ut esset aliquod monumentum et signum memoriale externum, quo alligaret fidem credentium in se, ne abducerentur variis et peregrinis fervoribus in spontaneas religiones seu potius idololatrias. Ebenso beruhen auch die Cultuszeiten auf göttlicher Wahl und Stiftung, und ist auch in dieser Hinsicht jeder ἐθελοθρησκεία gewehrt (s. den Art. Feste der alten Hebräer, Bd. IV, S. 385). Das zweite Stück ist, daß an der von Gott zur Wohnung seines Namens erwählten Stätte die Gemeinde dieses Namens gedenkt, indem sie Gott anbetend naht und zwar nicht mit leeren Händen (2 Mos. 23, 15. 5 Mos. 16, 16. f.), sondern im Opfer sich mit Allem, was sie hat, Ihm heiligt. Denn עֲלֵי זָבַח (Ps. 50, 5), d. h. auf der Grundlage und unter der Bedingung darzubringender Opfer ist der Bund geschlossen; in der Opferhandlung vollzieht sich vorzugsweise die Anbetung, wogegen das Wort im mosaischen Cultus noch zurücktritt und, wo es erscheint, meistens an eine Handlung gebunden ist (vgl. 3 Mos. 5, 5. 4 Mos. 5, 7. 5 Mos. 26, 3. ff. u. a.). Um nun aber dem Volke das Nahen zur göttlichen

*) Andere Opferstätten sind später als solche legitimirt theils durch die Anwesenheit der Bundeslade als des Vehikels der göttlichen Gnadengegenwart (vergl. z. B. 1 Sam. 6, 15. 2 Sam. 6, 17. f.), theils durch vorangegangene thatsächliche göttliche Selbstbezeugung (vgl. Richt. 6, 24. ff., 13, 18. f., besonders aber 1 Chron. 21, 26—30.).

Wohnung möglich zu machen und um den Bestand des durch die Verschuldungen und Verunreinigungen der Gemeinde fortwährend gefährdeten Bundes zu sichern, stiftet Gott eine priesterliche Mittlerschaft und eine durch dieselbe fortwährend zu vollziehende Versöhnungsordnung, welcher vorzugsweise besondere expiatorische Handlungen dienen, die aber auch durch den ganzen übrigen Cultus sich hindurchzieht, indem überall, besonders durch die Verwendung, welche von nun an das Blut auch bei dem Brand- und Heilsopfer findet, der Gedanke ausgeprägt wird, daß der Mensch niemals ohne vorangegangene Sühne Gott nahen dürfe, daß diese vollzogen seyn müsse, ehe er für seine Gabe auf eine wohlgefällige Annahme von Seiten Gottes rechnen darf. Dagegen ist es nicht richtig, die Sühne in dem Sinn als den Hauptbegriff des mosaischen Opfers zu bezeichnen, als ob unter ihn alle Opferung zu subsumiren wäre. Auf das Opfer folgt endlich das dritte Stück, die göttliche Gnadenmittheilung, vermittelt durch den priesterlichen Segen, in welchem Gott seinen Namen segnend auf sein Volk legen läßt (3 Mos. 9, 22. 4 Mos. 6, 27.). So findet im mosaischen Cultus ein fortwährender lebendiger Verkehr zwischen Gott und der Gemeinde Statt, ein Verhältniß gegenseitiger Hingabe und Mittheilung, bezeichnet als das Zusammenkommen (נוֹעַד) Gottes und des Volkes (2 Mos. 29, 42. f.). Denn eben um die Pflege der wechselseitigen persönlichen Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen handelt es sich; für die Ansicht, welche im Cultus eben nur eine Thätigkeit zur Erweckung und Belebung des frommen Bewußtseyns, ein kunstmäßiges Darstellen zur Selbstbefriedigung des Subjekts sieht, ist das volle Verständniß des alttestamentlichen Cultus, wie freilich jedes anderen von vorn herein verschlossen (vergl. die Bemerkungen in Gaupp's praktischer Theologie I. S. 83 ff.). Weil der Cultus der Ausdruck der zwischen Gott und dem Volk bestehenden Bundesgemeinschaft ist, so fällt er unter den Gesichtspunkt des Symbols. Die Institutionen desselben dürfen daher nicht in roher Aeußerlichkeit gefaßt, sondern müssen auf die theokratische Bundesidee bezogen und aus derselben und den von ihr vorausgesetzten religiösen Ideen gedeutet werden (vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus I, S. 8 ff.). Freilich ist der mosaische Cultus nicht symbolisch in dem Sinn, als ob die Institutionen desselben bloße Zeichen simultaner, neben dem äußeren Akt einhergehender geistiger Vorgänge wären. Denn wenn auch die Symbolik des mosaischen Cultus für keinen frommen Israeliten eine schlechthin unbewußte bleiben konnte, da von der Gotteserkenntniß aus, welche durch die Offenbarung in Israel gepflanzt war, nothwendig ein gewisses Verständniß der Bedeutung der Cultusformen sich erzeugen mußte, um so mehr da das Ceremonialgesetz selbst durch die Hülle seiner äußeren Ordnungen überall die innerlichen Forderungen durchleuchten läßt, so bleibt doch auf dem Standpunkt des Gesetzes der äußere Cultusakt als solcher das nothwendige Vehikel für die Vollziehung der Gemeinschaft zwischen Gott und der Gemeinde. Das Opfer ist also auf diesem Standpunkte nicht etwa nur eine relativ nothwendige Ergänzung des Gebetes, es versinnlicht nicht eine unabhängig von dem äußeren Akt stattfindende Hingabe des Subjekts an Jehova, sondern eben mittelst des Opfers wird die Hingabe vollzogen, an dasselbe ist die Erlangung der göttlichen Vergebung und des göttlichen Segens gebunden, worüber bei unbefangener Betrachtung der betreffenden Stellen gar kein Zweifel bestehen kann.

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns zu den näheren Bestimmungen der mosaischen Opfer, nämlich der Opfer im engeren Sinn, welche auf den Altar kommend Jehova unmittelbar hingegeben wurden, wogegen die übrigen Arten des Korban, welche bloß mittelbar, nämlich durch Entrichtung an die Priester, beziehungsweise an die Leviten, Jehova dargebracht wurden (Erstlinge und Zehnten, auch die Schaubrode können hieher gerechnet werden) besonderen Artikeln zugewiesen sind. In der Darstellung der Opferordnung handeln wir 1) von dem Material des Opfers und den von diesem Gesichtspunkt aus sich ergebenden Opferklassen, 2) von den Handlungen, aus denen die Opferakte sich zusammensetzen, oder von dem Opferritual, 3) von den Gattungen und

Arten, in welche die Opfer nach ihrer Bestimmung zerfallen. — Auf die zur Ergänzung und Erläuterung der mosaischen Ordnung dienenden späteren Opfersatzungen soll nebenher in der Kürze Rücksicht genommen werden.

I. Nach ihrem Material sind die Opfer theils blutige oder Thieropfer, theils unblutige oder vegetabilische. Der technische Ausdruck für das vegetabilische trockene Opfer ist מִנְחָה (Luther, Speisopfer); das der Mincha beigefügte aus Wein bestehende Trankopfer heißt נֶסֶךְ. Ein die blutigen Opfer im Allgemeinen bezeichnender Name findet sich in den Opfergesetzen des Pentateuchs nicht; 3 Mos. 1, 2. sagt umschreibend קָרְבָּן מִן־הַבְּהֵמָה. Das Wort זֶבַח, das allerdings im späteren Sprachgebrauch die blutigen Opfer überhaupt bezeichnen kann, steht im Pentateuch nur von den Heilsopfern, worüber unter III.) näher gehandelt werden wird. — Die Thieropfer sind hauptsächlich um der Bedeutung willen, welche dem Blute zukommt, die wichtigeren. Die Speisopfer erscheinen allerdings auch als selbständige Gaben, nämlich 3 Mos. 5, 11. (dort freilich nur als Surrogat für das Thiersündopfer), 6, 12. ff. (als priesterliches Weihungsopfer), 4 Mos. 5, 15. ff. (als Eiferopfer). Ferner kann man die Erstlingsgarbe am ersten Passahtage, die Pfingst- und die Schaubrode als besondere Arten der Mincha betrachten (vergl. Maimonides, praef. zu Menachoth in Mischna ed. Surenhus. vol. V, p. 63). Endlich ist wahrscheinlich, daß, wie die jüdische Tradition (vgl. Maimonides a. a. O. S. 64), Winer (Reallex. II, S. 494) und Thalhofer (die unblutigen Opfer des mos. Cultus, S. 51 ff.) annehmen, die 3 Mos. 2. beschriebenen Speisopfer als freiwillige Gaben auch selbständig dargebracht werden konnten. Meistens jedoch sind die Speisopfer sammt den zu ihnen gehörigen Trankopfern mit Thieropfern in Verbindung gesetzt. Sie bilden in diesem Falle allerdings keine bloße Zugabe zu den letzteren, sind vielmehr demjenigen, was von den Thieren als Gabe auf den Altar kommt, coordinirt. Da sie aber die beim Thieropfer durch die Blutsprengung vollzogene Sühne ebenfalls zur Voraussetzung haben, so sind sie in der That doch vom Thieropfer abhängig. Diese Abhängigkeit tritt dann weiter auch darin hervor, daß die Quantität der Speis- und Trankopfer nach den verschiedenen Thiergattungen, mit denen sie verknüpft waren, bemessen werden mußte (4 Mos. 15, 1—12. 28, 1—12. 29, 2. f.).

A. Die blutigen Opfer sind, wie gesagt, ausschließlich Thieropfer. Daß Menschenopfer, welche die tollgewordene Kritik eines Ghillany (die Menschenopfer der alten Hebräer, 1842) und Anderer sogar als dem mosaischen Cultus wesentlich hinzustellen versucht hat, von der legitimen Verehrung Jehova's ausgeschlossen waren, ergibt sich nach dem oben Bemerkten schon aus 1 Mos. 22, 11. ff., womit das über die Lösung der menschlichen Erstgeburt 2 Mos. 13, 13. fin. 34, 20. Verordnete zusammenzustellen ist. Kinderopfer, wie sie dem Moloch dargebracht wurden (3 Mos. 18, 21. 20, 2. ff.) und überhaupt bei den semitischen Völkern in Uebung waren (s. Lasaulx a. a. O. S. 11), sind als ein Greuel unbedingt verboten (5 Mos. 12, 31.). Daß allerdings unter dem Volke schon während des Zuges durch die Wüste solche Opfer vorkamen, lassen die oben angeführten Stellen des Leviticus errathen; ja aus der freilich mehrdeutigen Stelle Ezech. 20, 25. f. scheint hervorzugehen, daß das Volk solche Opfer in mißverständlicher Anwendung des Erstgeburtsgesetzes 2 Mos. 12, 2. 12. f. 22, 28. darbrachte (vgl. Umbreit z. d. St.), ein Mißverständniß, wie es bei jenem Mich. 6, 7. gezeichneten Opfereifer leicht sich erzeugen konnte, ganz abgesehen davon, daß in dem abgöttischen Sinn des Volkes die Vorstellung des Heiligen Israels, dessen Eifer ein verzehrendes Feuer ist, häufig mit der des Feuergottes Moloch zusammengeflossen seyn mag. Das mosaische Gesetz dagegen gibt dem Menschen über das Menschenleben keine andere Macht, als die des Vollzugs der Strafe an dem, der entweder zur Deckung einer contrahirten Blutschuld sein eigenes Blut hingeben muß (1 Mos. 9, 6. 4 Mos. 35, 33.), oder vermöge anderen Frevels an der theokratischen Ordnung der Austilgung verfallen ist (s. die Art. Blutrache, Bann u. a.). Das חֵרֶם, die Fluchweihe oder

Verbannung, zur Verherrlichung der göttlichen Strafgerechtigkeit vollbracht, kann beziehungsweise unter den Gesichtspunkt des Opfers im weiteren Sinn gestellt werden, wie es 3 Mos. 27, 28. inmitten einer Aufzählung von Weihungen erscheint (vergl. auch Jes. 34, 5. f. und Jer. 46, 10.). Aber dem Opfer im engeren Sinn, der auf dem Altar dargebrachten Gabe steht das Cherem als die **Wegräumung vor Jehova** (vgl. z. B. 1 Sam. 15, 33.) geradezu entgegen, wie dieß a. a. O. V. 21 recht deutlich hervortritt. Hiernach ist auch jener von David geduldete Racheakt der Gibeoniten 2 Sam. 21, 9., in welchem eine über die Forderung des Gesetzes hinausgehende Blutrache vollzogen wurde, nicht als ein eigentliches Menschenopfer zu betrachten. — Zu den Thieropfern wurden verwendet für's Erste die den ordentlichen Viehstand bildenden Thiere, insoweit sie rein waren, also Rindvieh, Schafe und Ziegen; und zwar sind von diesen beide Geschlechter opferfähig, doch so, daß für eine Anzahl von Opfern höheren Ranges das männliche Geschlecht als das vollkommenere bestimmt vorgeschrieben ist. (Nach Mischna Themura II, 1, mußte das Opfer für die Gemeinde immer männlich seyn, was allerdings — s. **Bartenora** z. d. St. — mit den Verordnungen des Gesetzes übereinstimmt). Der Esel war als unrein ausgeschlossen (vgl. 2 Mos. 13, 13. 34, 20.), aus dem gleichen Grunde (3 Mos. 11, 4.) das Kameel. Zweitens vom Geflügel wurden Turteltauben und junge Tauben geopfert. Die letzteren werden im Alten Testament als Haus- (Jes. 60, 8.) und als Feldtauben (Ez. 7, 16. Jer. 48, 28.) erwähnt; die ersteren sind in Palästina als Zugvögel so häufig anzutreffen, daß eine besondere Zucht derselben nicht nöthig war; sie bildeten besonders die Fleischnahrung der Armen, und dieß erklärt ihre Verwendung im Opfer. Tauben und Turteltauben durften nämlich mit Ausnahme einiger Reinigungsopfer nur als Surrogat für die größeren Opferthiere von den Armen dargebracht werden (3 Mos. 5, 7. 12, 8.). Andere Vögel wurden nicht geopfert; die Ceremonie bei der Reinigung des Aussätzigen, zu der nach 3 Mos. 14, 4. ff. צִפֳּרִים verwendet wurden (worunter übrigens schwerlich mit Vulg. und Rabbinen speziell Sperlinge zu verstehen sind), war kein Opferakt; bei dem nachfolgenden Reinigungsopfer sind nach V. 30 wieder nur Turteln und junge Tauben gestattet. Warum Sumpfvögel, namentlich Gänse, welche im ägyptischen Cultus sehr beliebte Opfer waren (s. **Movers**, das Opferwesen der Karthager, S. 55), ausgeschlossen waren, läßt sich leicht errathen. Mehr kann die Ausschließung des Huhns auffallen; doch wird Hühnerzucht im Alten Testament überhaupt nirgends erwähnt. Mischna Baba kama VII, 7. behauptet, freilich im entschiedenen Widerspruch mit dem Neuen Testament, daß Hähne in Jerusalem gar nicht, im Land Israel wenigstens nicht von Priestern gehalten werden durften; der Grund hievon soll seyn (s. **Surenhus** z. d. St.), daß diese Thiere beim Scharren in einem Misthaufen leicht an einem Reptil sich verunreinigen (vgl. 3 Mos. 11, 31.). Vom Ertrag der Jagd und des Fischfangs wird im mosaischen Cultus nichts geopfert, wogegen in den vorderasiatischen heidnischen Religionen gerade ein Wild-, namentlich Hirschopfer gewöhnlich war (s. **Movers** a. a. O. S. 53). — Hinsichtlich der **Beschaffenheit** der Opferthiere wird vor Allem gefordert, daß sie fehllos (תָּמִים), frei von körperlichen Gebrechen seyn sollen (כָּל־מוּם לֹא יִהְיֶה בּוֹ); s. besonders 3 Mos. 22, 20—24.*), nur bei den נְדָבוֹת ist V. 23 eine Ausnahme zugestanden; vergl. auch Mal. 1, 13. f. In Bezug auf das **Alter** der Opferthiere bestimmte das Gesetz, daß sie mindestens achttägig seyn sollen (3 Mos. 22, 27. vgl. 2 Mos. 22, 29.), denn in den ersten acht Tagen galt jedes Neugeborene für unrein; doch fehlt bei den Tauben diese Vorschrift. Auf der anderen Seite sollten die dargebrachten Thiere auch noch jugendlich kräftig seyn, wie dieß bei den Rindern namentlich durch den Beisatz בֶּן־בָּקָר ausgedrückt wird (s. **Knobel** zu 3 Mos. 1, 5.). Genauer wird das Alter nur in einigen Fällen bestimmt; beim Rind-

*) In Betreff der einzelnen Leibesgebrechen, deren Zahl die jüdische Satzung auf 73 steigerte, s. **Bähr**, Symb. des mos. Cultus II, S. 297 ff.

vieh 3 Mos. 9, 3., wo ein einjähriges עֵגֶל gefordert wird, häufiger beim Kleinvieh, nämlich 9, 3. 12, 6. vgl. 4 Mos. 28, 3. 9. 11., wo ein einjähriges männliches Schaf (כֶּבֶשׂ oder כֶּשֶׂב), 3 Mos. 14, 10., wo ein einjähriges weibliches Schaf (כַּבְשָׂה), 4 Mos. 15, 27., wo eine einjährige Ziege vorgeschrieben ist. Die älteren Thiere vom Rindvieh werden durch פַּר und פָּרָה (wogegen שׁוֹר ohne Rücksicht auf den Altersunterschied steht), der Widder oder Schafbock durch אַיִל, der Ziegenbock durch עַתּוּד oder שָׂעִיר (vollständiger שְׂעִיר עִזִּים) bezeichnet. Die beiden letztgenannten Ausdrücke werden bestimmt unterschieden (vgl. 4 Mos. 7, 16. und 17, 22. und 23. u. s. w.); wahrscheinlich bedeutet שָׂעִיר den älteren, עַתּוּד den jüngeren Ziegenbock; s. hierüber Bochart, Hierozoicon II, 53., Knobel zu 3 Mos. 4, 23. (die umgekehrte Ansicht hat Kimchi). Daß, wie die Rabbinen angeben, die Opferthiere in der Regel nicht über drei Jahre alt genommen wurden, beruht zwar nicht auf einer ausdrücklichen Bestimmung des Gesetzes und ist vielleicht nur aus 1 Mos. 15, 9.*) erschlossen, erscheint aber ganz angemessen, da in diesem Alter die Opferthiere ausgewachsen sind und in ihrer vollen Kraft stehen.

B. Die Bestandtheile des vegetabilischen Opfers und zwar der Mincha, des Speisopfers waren: 1) Aehren am Feuer geröstet, Geschrotenes vom Fruchtfeld (כַּרְמֶל; doch wird dieser Ausdruck vielleicht richtiger durch die rabbinische Tradition von der frischen, saftigen Aehre gedeutet) 3 Mos. 2, 14.; 2) Weißmehl סֹלֶת 2, 1., wahrscheinlich das feinste Weizenmehl (Gerstenmehl erscheint nur beim Eiferopfer, 4 Mos. 5, 15.). Zu Beidem kam als Zugabe Olivenöl und Weihrauch; der letztere wurde nicht auf das Mehl oder Schrot gestreut, sondern kam als Ganzes hinzu, um mit dem von jenem abgenommenen Handvoll verbrannt zu werden (vergl. Bartenora zu Mischna Menachoth I, 2.). 3) Ungesäuerte Brode oder Kuchen aus סֹלֶת bereitet, von dreierlei Art (2, 4. ff.), nämlich a) Gebackenes im Ofen (תַּנּוּר), entweder חַלּוֹת, durchstochene Kuchen mit Oel geknetet, oder רְקִיקִים, dünne Fladen mit Oel bestrichen; b) auf der Platte oder flachen Pfanne (מַחֲבַת) bereitetes, ein mit Oel geknetetes Gebäck, das hart und rösch ausfiel (s. Raschi z. d. St.), dann in Stücke zerbrochen wurde, über die man nochmals Oel goß; c) im Tiegel מַרְחֶשֶׁת, nach den Rabbinen ein tiefes Gefäß) mit Oel bereitetes Weißmehl, nämlich (s. Raschi z. d. St.) per ebullitionem, also in Oel gesottene Kuchen. Das Speisopfer wurde demnach durch solches gebildet, was zum gewöhnlichen Unterhalt des Menschen diente und zugleich durch menschliche Arbeit gewonnen war. Baumfrüchte, wie Mandeln und Granaten, die entweder keine oder doch nur geringe menschliche Pflege bedürfen, sind ausgeschlossen, woneben vielleicht auch die Rücksicht in Betracht kommt, daß die Opfer keine Leckerbissen seyn sollten (im Gegensatz zu den Traubenkuchen des Götzendienstes Hos. 3, 1.). In Bezug auf jedes Speisopfer galt als strenges Gebot (3 Mos. 2, 11.), daß es nicht gesäuert bereitet, also (vgl. V. 4 f.) nur als מַצָּה dargebracht werden durfte. Dieses Erforderniß der vegetabilischen Opfer scheint der Fehllosigkeit der Thieropfer zu entsprechen. Und zwar ist eine zweifache Säuerung (חָמֵץ) verboten, erstens durch Sauerteig, zweitens durch Honig. Der erstere wurde allerdings zu den Erstlingsbroden (2, 12. 23, 17.), weil diese die gewöhnliche Nahrung repräsentirten, ebenso zu den Brodkuchen bei den Dankopfern (7, 12.) verwendet; aber diese alle wurden nicht auf dem Altar geopfert, die ersteren fielen den Priestern zu, die letzteren dienten zur Opfermahlzeit. (Ebenso werden 2 Chron. 31, 5. Erstlingsgaben von Honig erwähnt). Was den Honig betrifft, so ist nicht deutlich, ob darunter (nach den Rabbinen, denen Bähr folgt) Trauben- und Dattelhonig und Früchtesyrup überhaupt, oder ob (nach Philo de vict. offer.

*) Die zu dieser Stelle von Hofmann und Delitzsch angenommene Beziehung der Dreijährigkeit der Opferthiere auf die V. 16 geweissagte Dauer des ägyptischen Aufenthalts kann sich darauf berufen, daß allerdings Richt. 6, 25. der siebenjährige Ochs mit Rücksicht auf die siebenjährige midianitische Knechtschaft gewählt zu seyn scheint; sie will aber doch nicht recht zu V. 13 stimmen, wornach die Vierzahl der Generationen für die Zeit der Dienstbarkeit voll zu nehmen ist.

§. 6., wo das Verbot von der Unreinheit der Biene abgeleitet ist, und den meisten Neueren) Bienenhonig zu verstehen ist. Mag auch zunächst der letztere gemeint seyn, so war doch ohne Zweifel Beides ausgeschlossen. Der Grund davon, daß der Sauerteig, obwohl er nicht unrein war, doch profanirend wirkte (wie derselbe auch bei den Griechen und Römern von den Opferkuchen ausgeschlossen, bei den letzteren dem flamen Dialis verboten war), ist vermuthlich darin zu suchen, daß man den durch den Sauerteig bewirkten Gährungsprozeß als der Fäulniß verwandt betrachtete (vgl. Plut. quaest. rom. 109.), weßhalb der Sauerteig Bild des Unreinen, sittlich Corrumpirenden ist (Luk. 12, 1. 1 Kor. 5, 6—8.). Die Wirkung des Honigs ist der des Sauerteigs verwandt, da er leicht in Säuerung übergeht (Plin. h. n. XI, 15. [45.]), weßhalb im rabbinischen Sprachgebrauch הִדְבִּישׁ geradezu die Bedeutung von fermentescere und dann von corrumpi hat. Andere (Baur in der Tübinger Zeitschr. 1832, I, S. 68 f. und zuletzt noch Neumann in der deutschen Zeitschr. f. chr. W. 1853, S. 334) beziehen das Verbot des Sauerteigs darauf, daß derselbe dem Brod einen gewissen Sinnenreiz mittheile, der vom Opfer fern gehalten werden mußte; aus ähnlichem Grunde, nämlich als Symbol der Weltlust, wäre der Honig verboten. Wieder Andere wollten in dem Sauerteig, weil er das Brod in die Höhe treibt, ein Symbol des Hochmuths sehen u. dgl. — Wesentlich für jedes Speisopfer, nach LXX. zu 3 Mos. 24, 7. auch für die Schaubrode, war nach 3 Mos. 2, 13. das Salz. Ob dasselbe an der angef. St. als Zuthat auch für die Thieropfer vorgeschrieben ist, läßt sich nicht sicher bestimmen, da das קָרְבָּנְךָ nach dem Zusammenhang auf die Mincha beschränkt werden kann. Jedenfalls aber hat die spätere Praxis das Salz auch bei Thieropfern verwendet (Mark. 9, 49. *πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται*); beim Brandopfer wird es Ezech. 43, 24. Jos. Arch. III, 9. 1. ausdrücklich erwähnt, in Mischna Sebachim VI, 5. nur bei dem Geflügelbrandopfer und zwar (§. 6) mit der Bemerkung, daß, auch wenn das Reiben mit Salz unterbleibe, das Opfer doch gültig sey. Zu den Naturallieferungen, welche in späterer Zeit dem Tempel zu Theil wurden, gehörte daher namentlich auch die von Salz Esr. 6, 9. 7, 22., das, wie aus Jos. Arch. XII, 3. 3. erhellt, in großer Quantität verbraucht wurde, unter Anderem auch zum Einsalzen der Felle der Opferthiere; s. Mischna Middoth V, 2., an welcher Stelle eine besondere Salzkammer, die sich im Vorhof des Tempels befand, erwähnt wird. Ueber das nach dem Talmud zu den Opfern zu verwendende מלח סדומית s. Carpzov, app. ant. p. 718. Es ist darunter ohne Zweifel nicht, wie Lightfoot meinte, Asphalt zu verstehen, sondern Salz, das aus dem todten Meere oder dem Steinsalzberg Usdum (vgl. Ritter, Erdkunde XIV, 1056; XV, 765 ff.) gewonnen wurde. — Der Gesichtspunkt, unter den die Verwendung des Salzes beim Opfer zu stellen ist, ist zunächst nicht der, daß es das Opfer schmackhaft machen sollte. Vermöge seiner würzenden, der Fäulniß wehrenden Kraft ist das Salz Symbol der Reinigung und Läuterung, sowie der Dauerhaftigkeit. Die letztere Beziehung wird 3 Mos. 2, 13. angedeutet durch den Ausdruck: „Salz des Bundes deines Gottes“, was eben auf die unzerstörliche Dauer des Bundes hinweist, weßhalb auch eine für immer gültige göttliche Ordnung ein Salzbund heißt 4 Mos. 18, 19. 2 Chr. 13, 5. Dagegen deutet auf die erstere Beziehung das Wort Christi Mark. 9, 49.: „Jeder wird mit Feuer gesalzen und jedes Opfer wird mit Salz gesalzen“, indem hier das Opfersalz in Parallele mit dem Läuterungsfeuer der Selbstverläugnung und der Prüfungen gestellt wird. — Zu dem mit dem Speisopfer verbundenen Trankopfer wurde bloß Wein verwendet. (Die Wasserlibation 1 Sam. 7, 6. ist wahrscheinlich als Reinigungsceremonie zu deuten, s. O. v. Gerlach z. d. St., anders Thenius. Ueber die Wasserlibation am Laubhüttenfeste s. den betr. Art.). In Betreff des Weines bestimmt das Gesetz außer dem zu verwendenden Quantum nichts Näheres, wogegen Mischna Menachoth VIII, 6. 7. genaue Verordnungen enthält über die zu wählenden Sorten, über das beim Bau der betreffenden Weinberge zu Beobachtende, über das Alter und die Aufbewahrung des Opferweins.

Welches ist nun das Prinzip, das der Bestimmung des Opfermaterials zu Grunde liegt? Keine Berücksichtigung verdienen die von Surenhus in der praef. zu Mischna Sebachim zusammengestellten rabbinischen Ansichten über die Opferthiere, z. B. die von Maimonides, daß das Gesetz zu Opfern die nach Beschaffenheit und Futter vortrefflichsten, ferner die am leichtesten aufzutreibenden Thiere bestimmt habe; wozu noch mystische Deutungen kamen, wie Abrabanel meinte, daß das Rind als Symbol Abraham's wegen 1 Mos. 18, 7., das Schaf als Symbol Isaak's wegen 22, 13., die Ziege als Symbol Jakob's mit Rücksicht auf 27, 9. gewählt sey u. dgl. Es kann sich nur um folgende Ansichten handeln: 1) Nach Bähr (Symbolik des mos. Cultus II, 317) ist das Prinzip bei der Festsetzung des Opfermaterials das des Volkseigenthums. „Der Gesammtkreis alles dessen, was in Israel geopfert wurde, sollte der Gesammtkreis von dem seyn, was Israel eigen, was sein Existenzmittel ist". Und in der That, wie bereits in den einleitenden Bemerkungen angedeutet wurde, wenn zum Wesen des Opfers die Selbstentäußerung gehört, kann ein wahres Opfer eben nur vom Eigenthum dargebracht werden; fremdes Eigenthum als Opfer darbringen ist, wie Bähr richtig bemerkt, eine contradictio in adjecto. Dagegen beweist nichts, daß das Volk z. B. in seiner dürftigen Lage nach dem Exil seinem Gotte darbringt, was der persische König gespendet (Esr. 6, 9. vergl. 7, 17. 22.). Zeigt doch die Verordnung des Nehemia (Neh. 10, 33. f.), daß man sich der Verpflichtung des Volks, selbst für den Cultusaufwand einzustehen, wohl bewußt war. Wohl aber reicht der Gesichtspunkt des Volkseigenthums viel zu weit, um das Material des eigentlichen Opfers zu erklären, wie denn Bähr selbst diesen Gesichtspunkt einschränkt, indem er die Beziehung der beiden Hauptbestandtheile der Opfer auf die zwei materiellen Grundlagen des israelitischen Staats, Viehzucht und Agricultur, hervorhebt, eine Beziehung, deren Bedeutung unten erhellen wird. — Der zweite Gesichtspunkt ist der der Nahrung. Die Opfer heißen häufig das Brod Gottes, und zwar die Opfer überhaupt 3 Mos. 21, 6. 8, 17. 4 Mos. 28, 2. 24. vergl. Ezech. 44, 7. Mal. 1, 7., dann die Brand- und Heilsopfer zusammen 3 Mos. 22, 25., die Heilsopfer allein 3 Mos. 3, 11, 16.; niemals aber erscheint der Ausdruck von den Sünd- und Schuldopfern im Besonderen. Man darf, wie Neumann (a. a. O. S. 332) mit Recht erinnert, dieses Prinzip nicht aus Scheu vor anthropopathischem Mißbrauch verwerfen; kann es sich doch nach der mosaischen Gottesidee um eine Gott zur Nahrung dargebotene Speise gar nicht handeln, sondern nur um eine Hingabe der Nahrung des Volkes an Gott. Allein auch dieser Gesichtspunkt reicht, in unbeschränkter Allgemeinheit gefaßt, zu weit, insofern nicht alle reinen und vermöge ihrer Reinheit zum Genuß gestatteten Thiere und weit nicht alle genießbaren Erzeugnisse des Pflanzenreichs als Opfermaterial dienen dürfen. Indem vielmehr, wie bereits bemerkt worden ist, eben nur die den ordentlichen Viehstand bildenden und darum durch Zucht und Pflege gewonnenen reinen Thiere, ferner die zum gewöhnlichen Unterhalt des Menschen dienenden, durch der Hände Arbeit im Acker und Weinberg gewonnenen Produkte das Opfer bilden, erhellt, daß es beim Opfermaterial nur um die von dem Volke vermöge seines Lebensberufs erarbeitete ordentliche Nahrung sich handelt; und zwar weisen, wie Bähr richtig gesehen hat, die zwei Opferklassen auf die zwei Arten der Berufsthätigkeit hin, an welche Israels äußere Existenz geknüpft ist. Indem das Volk, wenn es vor seinem Gotte erscheint, nicht mit leeren Händen kommt (2 Mos. 23, 15.), sondern Ihm von der Nahrung, die es in seinem ordentlichen Berufe erwirkt hat, Gaben darbringt, legt es nicht nur thatsächlich das Bekenntniß ab, daß all sein Erwerb, alle Frucht seiner Arbeit göttlicher Segen sey (5 Mos. 16, 17.), sondern es weiht auch zugleich seine Berufsthätigkeit und eben damit sein Leben mit allen Kräften dem Herrn, der es zum Eigenthum angenommen hat (s. Keil, Handbuch der bibl. Archäologie I, S. 198 ff.). Bei dieser Auffassung kommt nun drittens auch der Gesichtspunkt zum Rechte, den Kurtz (das mosaische Opfer S. 60) mit gutem Grunde geltend gemacht hat und nur nicht als das eigentliche Wahlprinzip für die Thieropfer

hätte hinstellen sollen, der übrigens auch bei den Opfern der anderen Klasse in Betracht kommt, nämlich der psychisch-biotische Rapport, in welchem der Opfernde zu der dargebrachten Gabe steht. Wenn, worauf bereits in den einleitenden Bemerkungen hingewiesen worden ist, zum wahren Opfer wesentlich gehört, daß in ihm, indem das Herz des Opfernden gleichsam mit der Gabe verwachsen ist, eine Selbstentäußerung stattfindet, so trifft dieser Gesichtspunkt vorzugsweise eben bei solchen Gaben zu, die von dem durch Berufsarbeit Erwirkten, zumal von dem Besten und Köstlichsten desselben genommen sind; er trifft namentlich zu bei den Erstlingen des Heerden- und Feldertrags, an denen das Herz besonders zu hängen pflegt. Aber auch die Bedeutung derjenigen Rücksicht, die schon Philo de vict. §. 1. geltend gemacht hat, daß die zahmsten, dem Menschen am meisten an die Hand gewöhnten, wenn man will, die unschuldigsten, am willigsten der Schlachtung sich hingebenden Thiere dem Opfer geweiht sind, wird Niemand verkennen, der die mit dem Opfer verknüpfte Stellvertretungsidee schärfer in's Auge faßt. Man erwäge das Wort Jes. 53, 7. — Nach dem Bisherigen bedürfen die Bestimmungen über das Opfermaterial in Bezug auf das, was sie ein- und was sie ausschließen, keiner weiteren Erläuterung, mit Ausnahme zweier noch zu erörternder Bestandtheile des Speisopfers, nämlich des Oels und des Weihrauchs. Vor Allem fragt sich, ob das Oel als integrirender Bestandtheil des Speisopfers, welcher die eigentliche Opfergabe mitconstituirt, oder ob es als bloße Zuthat zu betrachten ist. Im ersteren Fall wäre es dem Getreide und dem Wein coordinirt, würde also ein durch Arbeit gewonnenes Subsistenzmittel des Volkes repräsentiren, wie ja das Oel häufig im Alten Testament neben Getreide und Wein unter den Hauptprodukten Palästina's aufgeführt wird (s. Bähr S. 302. 316). Im zweiten Fall würde das Oel, wie der Weihrauch und das Salz, dazu dienen, der Opfergabe einen besonderen Karakter zu verleihen; es soll, nach der gewöhnlichen Annahme, da das Oel im Alten Testament Symbol des heiligen Geistes sey, auf die Heiligung der Berufswerke durch den göttlichen Geist hinweisen (so Kurtz S. 101 u. A.). Obwohl nun für die letztere Ansicht die Coordination des Oels mit dem Weihrauch in 3 Mos. 2, 1. 15., so wie der Umstand zu sprechen scheint, daß beim Sünd- und Eiferspeisopfer (3 Mos. 5, 11. 4 Mos. 5, 15) mit dem Weihrauch auch das Oel weggelassen werden mußte, so hat sie doch wenig Wahrscheinlichkeit. Das Oel nämlich, das in der heiligen Schrift als Symbol der Geistesmittheilung erscheint, ist nur das der Salbung, nicht das des Genusses. Könnte man auch im Nothfall in 3 Mos. 2, 1. ff. die Verwendung des Oels unter den Gesichtspunkt einer Salbungsweihe des Speisopfers stellen, so erhellt dagegen aus dem Gesetz 4 Mos. 15., wie besonders die dortigen Maßbestimmungen zeigen, ganz unzweideutig, daß das Oel des Speisopfers dem Wein des Trankopfers coordinirt ist. Das Fehlen des die Speisen schmackhaft machenden Oels beim Sünd- und Eiferopfer wird denselben Grund haben, aus dem mit diesen Opfern auch keine Weinspende verbunden werden durfte und beim Eiferopfer die geringere Mehlsorte angewendet wurde, nämlich diesen Opfern durch solche Verkürzung einen düsteren Karakter zu geben. Dagegen ist die von Bähr angenommene Parallelisirung des Oels der Speisopfer mit dem Fette der Thieropfer von Kurtz S. 94 mit Recht zurückgewiesen worden. — Was endlich den Weihrauch betrifft, so kann dieser beim Speisopfer keine andere Bedeutung haben, als das auf dem inneren Altar dargebrachte Räucherwerk. Wenn es sich nun bei diesem nicht bloß um Erzeugung eines Wohlgeruchs handelte, sondern der aufsteigende Duft Symbol des zu Gott aufsteigenden, ihm wohlgefälligen Gebetes seyn sollte, so wird der Weihrauch auch der Mincha bestimmter den Karakter eines Gebetsvehikels aufprägen (vgl. Ps. 141, 2.).

II. Das Opferritual. Die wesentlichen Bestandtheile der Opferakte und zwar A. bei den Thieropfern sind: 1) die Darstellung des Opferthiers vor dem Altare, 2) die Handauflegung, 3) die Schlachtung, 4) die Blutmanipulation, 5) die Verbrennung auf dem Altar. Diejenigen Akte, welche nur bei einzelnen Opferarten vorkommen, werden um

passendsten erst bei der Erörterung dieser zur Sprache gebracht. — 1. Der Opfernde hat, nachdem er sich zuvor geheiligt (1 Sam. 16, 5. vgl. Philo de vict. off. §. 1), in eigener Person das Thier herbeizubringen, nämlich zum Eingang der Stiftshütte (3 Mos. 1, 3. 4, 4), wo (2 Mos. 40, 6) der Brandopferaltar stand, also in den Vorhof: dort soll nach 3 Mos. 17, 1 ff. die einzige Opferstätte für Israel seyn. Für diese Präsentation der Hostie steht 4, 4. u. a. der Ausdruck הֵבִיא, der hiernach von dem die Darbringung des Opfers im Allgemeinen bezeichnenden הִקְרִיב unterschieden wird; vgl. 17, 4. 5. 9. Bei dieser Präsentation erfolgte ohne Zweifel die Untersuchung des Opferthiers durch den Priester, ob seine Beschaffenheit den Opfervorschriften entspreche. Hierauf legte 2) der Darbringer (waren es mehrere, vgl. z. B. 2 Mos. 29, 10., einer nach dem anderen), seine Hand auf den Kopf des Opferthiers (3 Mos. 1, 4. 3, 2. 4, 4 u. a.), nach Mischna Menachoth IX. 8. beide Hände, wofür sich die Rabbinen auf 3 Mos. 16, 20. berufen. Der hiefür gebrauchte Ausdruck סָמַךְ יָדוֹ bezeichnet eigentlich Aufstützung, Aufstemmung der Hand; auch soll die Handauflegung nach den Rabbinen mit allen Leibeskräften (בכל כחו Maimonides) vollzogen werden. Nach der jüdischen Tradition (s. Outram, de sacrificiis, S. 152) fand die Handauflegung bei allen Privatopfern Statt mit Ausnahme der Erstlinge, der Zehnten und des Passahlammes; doch wird sie bei den Opfervögeln für unnöthig erklärt. Wenn das Gesetz 3 Mos. 7. bei den Schuldopfern die Handauflegung unerwähnt läßt, so ist dieß wohl nur aus der Abkürzung der Darstellung zu erklären, indem V. 7. auf die Sündopfer zurückverwiesen wird. Von den für die Gemeinde dargebrachten Opfern wird die Handauflegung nur bei den Sündopfern 3 Mos. 4, 15, wornach sie durch die Aeltesten zu vollziehen war, außerdem 16, 21. erwähnt, womit 2 Chron. 29, 23. zu vergleichen ist; nach der Tradition (vgl. Menachoth IX, 7) hätte sie sich wirklich auf diese beschränkt. Die Bestimmung des Gesetzes, nach welcher den Akt der Handauflegung der Opfernde selbst und nicht der Priester, außer wenn dieser der Opfernde war, vorzunehmen hatte, wird von der jüdischen Tradition mit Recht nachdrücklich urgirt. Niemand dürfe sich hiebei durch seinen Knecht oder sein Weib oder sonst Jemand vertreten lassen; nur bei den von einem Verstorbenen gelobten Opfern dürfe der Erbe eintreten (Outram S. 153). Als nicht befähigt zur Handauflegung werden Menachoth IX. 8. Weiber, Kinder, Blinde, Taube und Wahnsinnige bezeichnet, eine Bestimmung, welche ebenfalls zeigt, daß es sich hiebei um einen vom Geiste durchdrungenen Akt handelte. Die Bedeutung der Ceremonie ist nämlich die, daß der Opfernde, nachdem er durch Präsentation des Thiers seine Bereitwilligkeit, dasselbe Gott als Gabe darzubringen, ausgesprochen hat, nun durch Auflegung der Hand die Intention, in welcher er die Gabe darbringt, auf das Thier überträgt und es so zu dem seine Person in der intendirten Richtung vertretenden Opfer weiht. Es handelt sich nicht bloß im Allgemeinen um Entlassung des Opferthiers aus der Gewalt und dem Besitz des Opfernden und Abtretung desselben an Gott (s. Knobel zu 3 Mos. 1, 4). Wie überhaupt (vgl. Hofmann, Schriftbeweis II, 1. S. 155) die Ceremonie der Handauflegung, die Senkung der zugewandten Hand auf das Haupt eines Anderen, das ausdrücken will, daß einer einem Anderen vermöge der ihm zustehenden Machtvollkommenheit etwas zudenke und zuwende, so delegirt der Opfernde durch Auflegung seiner Hand das Thier dazu, ihm Mittel und Vehikel für das zu seyn, womit er jetzt vor Gott treten will, für Sühne, Dank, Bitte, je nach dem besonderen Zweck des dermaligen Opfers; denn nichts berechtigt, die Handauflegung auf Sündenimputation und sühnende Stellvertretung zu beschränken. Wenn Ewald (Alterthümer des V. Isr. S. 45) die Handauflegung, dieses Weihungszeichen „höchster Kraft und Anstrengung“ beim Opfer den heiligen Augenblick bezeichnen läßt, wo der Opfernde, „im Begriff, die heilige Handlung selbst zu beginnen, alle die Gefühle, die ihn nun in voller Gluth überströmen müssen, auf das Haupt des Wesens niederlegte, dessen Blut für ihn sofort fallen und wie vor Gott treten sollte“, so hat er hiermit den alten Opfersinn gewiß richtig getroffen. Mit der Handauflegung war wahrscheinlich das Aussprechen irgend eine

die Bestimmung des Opfers ausdrückenden Erklärung (Bitte, Bekenntniß, Dank u. s. w.) verbunden; die von den Rabbinen überlieferten Formeln (vgl. Outram S. 156 ff.) sind jedoch ohne Zweifel späteren Ursprungs. — Auf die Handauflegung folgte unmittelbar 3) die Schlachtung des Opferthiers (שחט; niemals wird der Ausdruck „tödten“ gebraucht), und zwar bei den Privatopfern nach der mosaischen Ordnung durch den Opfernden selbst. Freilich lag es in der Natur der Sache, daß bei diesem Akte auch die Hülfe eines Anderen in Anspruch genommen werden mußte; aber auf keinen Fall war, wie häufig angenommen worden ist (schon von Philo de vict. §. 5.), das Schlachten der Privatopfer ein spezifisch priesterliches Geschäft. Der Grund der bei dem Taubenopfer stattfindenden Ausnahme wird unten erwähnt werden. Dagegen war bei denjenigen Opfern, welche den stehenden Gottesdienst bildeten, bei dem Reinigungsopfer des Aussätzigen (3 Mos. 14, 13. 25), so wie bei den für das ganze Volk dargebrachten Opfern (vgl. 2 Chron. 29, 22. 24.), die Schlachtung Sache der Priester, welche hiebei vermuthlich von den Leviten unterstützt wurden (vergl. a. a. O. V. 34.). (Ueber diesen Punkt s. besonders Lund, jüdische Heiligthümer, S. 579 f.). Der Ort der Schlachtung war bei dem Brand-, Sünd- und Schuldopfer (3 Mos. 1, 11. 4, 24. 29. 33. 6, 18. 14, 13) die Nordseite des Altars. (Die jüdischen Ansichten über den Umfang dieser Region s. bei Ugolino, altare exterius, im thes. vol. X. 518). Daß beim Heilsopfer diese Bestimmung fehlt, scheint darauf hinzuweisen, daß dieses auch an anderen Plätzen des Vorhofs geschlachtet werden durfte, was auch Mischna Sebachim V, 6 ff. in Bezug auf Privatheilsopfer (denn die Heilsopfer für die Gemeinde waren nach §. 5. in dieser Hinsicht den anderen gleichgestellt), wie in Bezug auf Erstlinge, Zehnten und Passahlämmer ausdrücklich angegeben und aus dem niederen Rang dieser sämmtlichen Opfer, die als קדשים קלים den קדשי קדשים gegenüber stehen, abgeleitet wird. Ewald (Alterth. S. 46) will in der Wahl der Nordseite ein Ueberbleibsel des alten Glaubens sehen, daß die Gottheit entweder im Osten oder im Norden wohne und von dort komme, eine Ansicht, deren Unrichtigkeit schon daraus erhellt, daß ja die Schlachtung des Opfers gar nicht die Bedeutung einer Präsentation desselben vor Gott hatte. Eher dürfte man mit Tholuck (das Alte Testam. im Neuen. 3. Aufl. S. 91) sagen, die Nordseite sey als die dunkle und darum freudlose für die Tödtung der Opfer gewählt worden. Ueber das Schlachtungsverfahren gibt das Gesetz keine Bestimmungen; desto genauere enthält die Tradition, die vorzugsweise auf möglichst schnelle und vollständige Gewinnung des Blutes berechnet sind (Outram S. 162). Aus derselben Rücksicht erklärt sich, wie Bähr S. 343 richtig erkannt hat, das für die Taubenopfer 3 Mos. 1, 15. vorgeschriebene Verfahren, daß nämlich hier der Priester selbst, um auf der Stelle das Blut ausdrücken zu können, dem Vogel den Kopf abzukneipen hatte (מָלַק; s. über dieses Wort Knobel z. d. St.; nach Mischna Sebachim VI, 4. sollte beim Taubensündopfer der Kopf nicht vom Körper getrennt werden, was dagegen §. 5. für das Taubenbrandopfer vorgeschrieben ist). — Die Schlachtung der Opfer hat im mosaischen Ritual augenscheinlich nur die Bedeutung eines Uebergangsaktes; sie dient nur als Mittel für die Gewinnung des Blutes. Darüber, daß in der Schlachtung an dem Opferthier dasjenige vollzogen werde, was der Opfernde als Sünder verdient hat, daß also das Opferthier durch sein Sterben der göttlichen Strafgerechtigkeit genugthue, ist in der ganzen Opferordnung lediglich nichts angedeutet. So viel Schönes sich über die Verknüpfung der Idee einer poena vicaria mit dem Opfer sagen läßt (vgl. z. B. Kurtz S. 79), so mißlich steht es mit der Begründung desselben. Durchaus müßte der Schlachtungsakt, wenn er die vom Opfernden verdiente Todesstrafe darstellen sollte und wenn somit das Vergießen des Blutes unter dem Opfermesser der eigentliche Sühnungsakt wäre, nachdrücklicher hervorgehoben seyn, und müßte namentlich die Verrichtung der Schlachtung nicht dem Darbringer des Opfers, sondern unbedingt dem Priester, als Vertreter des strafenden Gottes, obliegen. Oder soll Gott als ein Richter erscheinen, der dem Missethäter sich selbst mit dem Schwerte

hinzurichten befiehlt? (Vgl. die treffenden Bemerkungen Keil's, luth. Zeitschr. 1857 S. 57.). Auch würde wohl die Schlachtung, wenn sie der eigentliche Sühnakt wäre, auf dem Altar selbst, nicht auf der Seite desselben erfolgen. Der Sühnakt beim Opfer, mit dem nun die spezifisch priesterlichen Funktionen beginnen, tritt ein nicht mit dem Vergießen des Blutes, sondern 4) mit der Verwendung des vergossenen Blutes. Das dem geschlachteten Thier entströmende Blut mußte sofort von einem Priester (von einem Andern vollzogen, war die Handlung ungültig, Mischna Sebachim II, 1.) in einem Becken aufgehoben und — s. Sheringam zu Joma IV, 3. — fleißig gerührt werden, um das Gerinnen zu verhüten; die Satzung verordnete, daß das Becken unten zugespitzt seyn solle, damit es der Priester nicht irgendwo niedersetzen könne. (Von einer Mischung des Opferbluts mit Wasser, wie sie Hebr. 9, 9. für den Bundesopferakt voraussetzt, wird sonst nirgends etwas erwähnt; s. Delitzsch z. d. St.). Die nun folgende Blutmanipulation war nach den verschiedenen Opferarten, nämlich je nach dem Grade, in welchem mit dem Opfer das Moment der Sühne verknüpft war, verschieden. Der niederste Grad (beim Brand-, Schuld- und Heilsopfer 3 Mos. 1, 5. 7, 2. 3, 12 u. a.) bestand darin, daß das Blut an den Altar ringsum (עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב), indem (Philo de vict. §. 5.) der Priester denselben umging, gesprengt oder vielmehr geschwenkt wurde. (זָרַק ist nämlich von הִזָּה verschieden; nur das letztere geschah mit dem Finger, die זריקה dagegen erfolgte unmittelbar aus dem Becken.) Die jüdische Satzung fordert hiebei nur zwei Blutgaben (מתנות), die für vier gelten sollen, weil je von einer Sprengung zwei Seiten des Altars getroffen werden (s. Sebachim V, 4 ff. und Raschi zu 3 Mos. 1, 5. sammt Breithaupt's Erläuterung). Ueber die jüdische Unterscheidung der oberen, beim Brandopfer von Vögeln anzuwendenden, und der unteren Sprengung, für welche das den Brandopferaltar umgebende Netzwerk, am Brandopferaltar des herodianischen Tempels ein in der Mitte desselben umlaufender rother Faden die Grenze bildete, s. Ugolino a. a. O. S. 617 ff., Lund S. 580 f. Das Gesetz scheint zu fordern, daß bei der זריקה der Blutvorrath vollständig verwendet werde; die spätere Satzung verordnete, daß, was von dem Blute übrig blieb, am Boden des Altars in eine der zwei an der Südwestecke desselben befindlichen Röhren gegossen werden solle, durch die es dann in den Kidron ablief. — Dagegen fanden bei den Sündopfern Blutmanipulationen höheren Grades Statt, darin bestehend, daß das Blut an besonders geheiligte Stätten gebracht wurde, indem je nach der Dignität des Sündopfers auf erster Stufe von dem Blut an die Hörner des Brandopferaltars gethan (נָתַן 3 Mos. 4, 30. 34!), auf zweiter das Blut in das Heilige gebracht, von demselben siebenmal gegen den inneren Vorhang gesprengt oder gespritzt (הִזָּה 4, 6. 17) und an die Hörner des Räucheraltars gethan, in beiden Fällen die übrige Masse des Blutes an den Grund des Brandopferaltars gegossen (שָׁפַךְ) werden mußte, auf höchster Stufe aber das Blut bis in's Allerheiligste zur Besprengung der Bundeslade zu bringen war. (Das Nähere hierüber s. unten.) — Die Deutung dieser Blutmanipulation hat auszugehen von 3 Mos. 17, 11., wo das Verbot des Blutgenusses durch folgende Erklärung motivirt wird: „denn die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch gegeben auf den Altar, zu sühnen (eigentlich: zuzudecken) eure Seelen (לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם); denn das Blut sühnt durch die Seele (בַּנֶּפֶשׁ)“, d. h. mittelst, vermöge dessen, daß Seele in ihm ist (so steht כִּפֶּר mit dem ב instr. 7, 7. 2 Mos. 29, 33. 4 Mos. 5,8. 2 Sam. 21, 3). Man könnte auch, was dem Sinne nach auf dasselbe hinauskommt, das ב essentiae annehmend, erklären: „in der Eigenschaft der Seele“; doch wäre in diesem Falle בְּנֶפֶשׁ (ohne Artikel) zu lesen. Dagegen ist die Erklärung „das Blut sühnt die Seele“ oder „ist Versöhnung für die Seele“ (LXX ἀντὶ ψυχῆς ἐξιλάσεται, eben so Luther) zu verwerfen; denn, um von der Tautologie, welche dadurch in die Stelle käme, abzusehen, wird ja mit כִּפֶּר das Objekt, für welches die Sühne geleistet wird, immer durch עַל oder בְּעַד, zuweilen auch im Accus., nie durch ב verbunden. (In בַּקֹּדֶשׁ 6, 23. 16, 27. ist ב lokal zu nehmen.) Das Ineinanderseyn von Seele und Blut wird dann V. 14.

so ausgedrückt: „Seele alles Fleisches ist דָּמוֹ בְנַפְשׁוֹ“, d. h. sein Blut, sofern es innerlich mit seiner נֶפֶשׁ verbunden ist, sein beseeltes Blut. Es wird nämlich בְּנַפְשׁוֹ wie 1 Mos. 9, 4. zu fassen seyn. Knobel bemerkt wohl richtig: „Der Beisatz בְּנַפְשׁוֹ dient zur genaueren Bestimmung des דָּם, damit man nicht die Blutmaterie an sich für das Leben halte, z. B. nicht auch geronnenes und vertrocknetes Blut, aus welchem der נֶפֶשׁ geschwunden ist.“ Wenn Hofmann (Schriftbeweis II, 1. S. 152) bemerkt, das dem Thier entströmte Blut sey nicht mehr seine Seele, sondern es sey seine Seele gewesen; was das Leben des Thiers gewesen, diene zur Besprengung der heiligen Stätte, so bleibt völlig unbegreiflich, wie ein gewesenes Leben die werthvolle Gabe seyn soll, durch welche die die Sünde gutmachende Zahlung geleistet wird (vgl. die treffenden Gegenbemerkungen von Ebrard, die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung S. 47). Man erinnere sich, wie im alten Testament von lebendigem Wasser, von lebendem Fleisch (im Gegensatz gegen das gekochte 1 Sam. 2, 15) geredet wird; kann es befremden, wenn das frische, noch im Flusse begriffene dampfende Blut als Blut, das noch Leben, Seele in sich hat, betrachtet wird? Die Stelle will sagen, daß in dem noch frischen Opferblut, das auf den Altar kommt, die Thierseele dargebracht werde für die Menschenseele zur Sühne, genauer zur Deckung für die letztere. Dem Gebrauch des כִּפֶּר, כֹּפֶר, כִּפֻּרִים liegt nämlich die Vorstellung zu Grunde, daß durch die Sühne dasjenige, wofür sie geleistet wird, der Anschauung dessen, der zu gewinnen, zu versöhnen ist, entzogen werden soll; und zwar erscheint diese Ausdrucksweise in zweifacher Wendung: für's Erste so, daß das Angesicht des zu Gewinnenden durch die Gabe zugedeckt wird (so in der Redensart כִּפֶּר פְּנֵי פ׳ 1 Mos. 32, 21.; vgl. zur Erläuterung besonders 1 Sam. 12, 3., nach welcher Stelle der Richter כֹּפֶר nimmt von dem Angeklagten, um seine Augen zu verhüllen seinethalben; verwandte Ausdrücke s. bei Knobel zu 1 Mos. 20, 16); für's Zweite — und diese Auffassung liegt der Opferterminologie zu Grunde — so, daß die Schuld zugedeckt, demnach für die göttliche Anschauung nicht mehr vorhanden, weggewischt ist (Jer. 18, 23), wie auch die Sündenvergebung durch כִּפֶּה עָוֹן ausgedrückt und wie sie Mich. 7, 19. als ein Werfen der Sünde in die Tiefen des Meeres bezeichnet wird. Die nächste Folge ist, daß vermöge solcher Deckung der sündige Mensch geschützt ist vor dem strafenden Richter, nunmehr ohne Gefahr dem heiligen Gotte nahen darf, vgl. 2 Mos. 30, 12., wornach das כֹּפֶר dazu dient, die göttliche Plage abzuhalten, 4 Mos. 8, 19. u. s. w. So geht כֹּפֶר über in die Bedeutung von λύτρον, einer den Schuldigen loskaufenden Zahlung 2 Mos. 21, 30. (wo ihm פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ entspricht), 4 Mos. 35, 31; wie es auch Spr. 13, 18. heißt, dem Reichen sey sein Reichthum כֹּפֶר נַפְשׁוֹ, Deckung für seine Seele, weil er sich mit Hülfe desselben aus Gefahren loszukaufen vermag (vgl. 6, 35). Auch ist es in einem Falle, nämlich bei der Musterung des Volks (2 Mos. 30, 12.) geradezu eine Geldsumme, durch welche der Israelit sich decken muß, damit ihm nicht, wenn er vor dem heiligen Gott sich präsentirt, eine Plage widerfahre. In einem anderen Falle, 4 Mos. 17, 11., ist es die die priesterliche Fürbitte symbolisirende Räucherung, welche zwischen dem göttlichen Zorn (קֶצֶף) und dem Volk sich einschiebt, und, das letztere deckend, den Fortgang der Plage hemmt. Gegen die Strafe bildet das כֹּפֶר einen Gegensatz, aber nach Umständen nur einen relativen. Es kann die leichtere Strafe, die einen trifft, Deckung seyn wider die schwerere, so die Geldbuße 2 Mos. 21, 30; hierher gehört auch Jes. 27, 9., in welcher Stelle aber zugleich der Gedanke liegt, daß die leichtere Strafe, indem sie als läuternde Zucht sich bewährt, zur Deckung, Sühnung diene im Gegensatz gegen das austilgende Gericht. (Vergl. auch das כֹּפֶר in Hiob 33, 24). Weiter kann Einem die Strafe, die einen Anderen trifft, als כֹּפֶר zu gute kommen, und dieß in verschiedener Weise. Die Todesstrafe, welche an einem Todtschläger vollzogen wird, schafft Deckung dem durch die Blutschuld entweihten Lande 4 Mos. 34, 33., das an einem Schuldigen vollzogene Strafexempel Deckung dem in den Zusammenhang dieser Schuld verflochtenen und darunter leidenden Volke 25, 13 (vergl. zur Sache

Jos. 7.). Beziehungsweise gehört auch Spr. 21, 18. hierher: „der Frevler wird כֹּפֶר für den Gerechten", was sagen will, daß, indem das göttliche Gericht an dem Frevler sich gleichsam erschöpft, der göttlichen Strafgerechtigkeit an ihm Genüge geschieht, der Gerechte aber frei ausgeht. Doch auch der Gedanke, daß wohl ein Gerechter durch Uebernahme der Strafe dem sündigen Volke Vergebung zu erwirken vermöchte, ist dem Pentateuch nicht fremd, 2 Mos. 32, 32., nur daß freilich Jehova V. 33. ein solches Sühnopfer zurückweist. In welchem Sinne nun soll im Opfer die Thierseele zur Deckung der Menschenseele dienen? Die juridische Auffassung, welche die Opfersühne im Sinne des „Seele um Seele", 2 Mos. 21, 23., deutet, also annimmt, daß das Opferthier zur Abtragung der von dem Opfernden verdienten Strafe an seiner Stelle das Leben hingeben müsse, statuirt, wie aus dem eben Gesagten hervorgeht, keineswegs etwas dem alttestamentlichen Lehrzusammenhange schlechthin Fremdes, und darf sich auch auf die Ceremonie 5 Mos. 21, 1—9 berufen, der augenscheinlich der Gedanke der poena vicaria zu Grunde liegt (s. Delitzsch, Comm. zum Hebräerbrief S. 742 f.). Auch die Schwierigkeit, wie denn die mit dem Fluch beladene Seele des Opferthiers auf dem Altar, auf den doch nur Reines und Gott Wohlgefälliges kommen darf, dargebracht werden könne, ließe sich vielleicht mit Kurtz (S. 83) durch die Bemerkung beseitigen, daß, nachdem die Sündenschuld durch den Tod getilgt ist, eine restitutio in integrum erfolge, und demnach das durch den Tod, der Sünde Sold, hindurchgegangene Blut als schuldfrei und rein zu betrachten sey. Wenigstens dürfte das, was Keil, bibl. Archäologie I. S. 211., hiegegen einwendet, schwerlich als entscheidend betrachtet werden. Aber wie soll das zu dem Opferritual stimmen, daß nun weiter nach der Kurtz'schen Theorie die Blutsprengung nur den zweifachen Zweck haben soll, einerseits die objektive Acceptation der geleisteten Zahlung von Seiten Jehova's, andererseits die subjektive Aneignung der Schuldentilgung von Seiten des Menschen darzustellen? Die letztere ist, da sie sich von selbst versteht, im Opferritual gar nicht besonders ausgedrückt; sollte sie ausgedrückt werden, so könnte dieß jedenfalls nicht durch die Besprengung des Altars, sondern nur durch die Besprengung des Opfernden geschehen. Was aber den ersten Punkt betrifft, so bleibt bei ihm ganz unerklärlich, warum denn das Opferritual als den eigentlichen Akt der Zahlung oder Deckung nicht den Akt der Schlachtung, sondern eben den der Darbringung des Bluts auf dem Altare erscheinen läßt. (Vgl. das bereits oben Bemerkte.) Das Gesetz läßt, indem es den ganzen Sühnakt in der Blutsprengung conzentrirt, die Frage offen, warum die zur Deckung der Sünde auf dem Altar dargebrachte Thierseele gerade durch den Tod mußte hindurchgegangen seyn. Hieran konnten sich Reflexionen knüpfen, wie die, daß alle Hingabe an Gott die Aufopferung des natürlichen Lebens voraussetze (wie Bähr S. 211 und Andere den Tod des Opferthieres gedeutet haben). Noch leichter ließe sich mit dem Opferakt die Idee der poena vicaria in Verbindung setzen, wie dieß schon Jes. 53. angedeutet ist, und bestimmt in dem späteren jüdischen Ritual (vergl. Outram S. 159) hervortritt; ist doch, wie Delitzsch (a. a. O. S. 738) mit Recht sagt, diese juridische Ansicht die einfachste und faßbarste und dem neutestamentlichen Gegenbilde gemäßeste. Aber im mosaischen Opferritual handelt es sich eben um etwas Anderes. Der im Cultus zu vollziehende gnaden- und segensvolle Verkehr Gottes mit seinem Volk soll möglich gemacht werden. Dieß kann allerdings nur in einer Weise geschehen, welche dem Volk die für den sündigen, unreinen Menschen unnahbare göttliche Heiligkeit zum Bewußtseyn bringt. Aber im Cultus heiligt sich Gott nicht durch Strafjustizakte; das Haus, in dem sein Name wohnt, der Altar, an dem er mit der Gemeinde zusammenkommt, ist keine Richtstätte. Wer an dem Bundesgott und seinen Ordnungen böswillig gefrevelt hat, der verfällt ohne Gnade der strafenden göttlichen Gerechtigkeit, für den gibt es aber eben deßwegen auch kein Opfer mehr, für den ist überhaupt der Cultus nicht geordnet. Dieser ist eine göttliche Gnadenordnung für die zwar in Schwachheit sündigende, aber das göttliche Angesicht suchende Gemeinde. Darum sind die mittleri-

schen Institutionen, von denen er durchzogen ist, alle darauf berechnet, zur Deckung für die Gott nahende Gemeinde solches darzustellen, was ihm, dem Heiligen לְרָצוֹן ist, worauf sein Blick mit Wohlgefallen ruhen kann. So ist das Werk der Stiftshütte selbst, zu welchem das von dem Volk bei der Musterung bezahlte כֹּפֶר verwendet wird, nach 2 Mos. 30, 16. ein das Volk deckendes זִכָּרוֹן; so tritt das Priesterthum mit seinen Ordnungen heiligend zwischen das Volk und Jehova; beide freilich, Cultusstätte und Cultuspersonal, selbst wieder fortwährend Reinigung und Sühne erfordernd, wie denn überhaupt das den mosaischen Cultusinstitutionen eigenthümlich ist, daß sie in ihrer Häufung doch, indem jede sich wieder als ergänzungsbedürftig herausstellt, auf die Unzulänglichkeit des Ganzen hinweisen und das Bedürfniß einer vollen, wahrhaftigen Versöhnung zum Bewußtseyn bringen (vgl. das unter dem Art. Hoherpriester, Bd. VI. S. 199 Bemerkte). Das eigentlich Deckende, Sühnende für die Seelen des Volkes nun kann nur Seele seyn. Seinen Dank, seine Bitte kann der Mensch in eine Gabe legen, aber diese ist als Gabe einer unreinen, sündigen Person selbst unrein; sie kann Gott nur gefallen, sofern sie die Selbsthingabe des Darbringers zur Voraussetzung hat. Darum hat Gott im Cultus etwas geordnet, was diese Selbsthingabe vertritt; er hat der unreinen, sündigen Seele des Darbringers die Seele des reinen, schuldlosen Thiers substituirt. Im Opferblute dargebracht, tritt diese Seele zwischen den Opfernden und den heiligen Gott; der letztere bekommt nun an seinem Altare ein reines Leben zu schauen, durch welches das unreine Leben der ihm Nahenden zugedeckt wird; und eben so dient dieses reine Lebenselement zur Deckung und Tilgung der an dem Heiligthum haftenden Verunreinigungen. Die Bedeutung des Bluts im Opfer ist demnach eine ganz spezifische; es ist nicht etwa unter den Gesichtspunkt der edelsten, Gott geweihten Gabe zu stellen, sondern es ist dasjenige, was die Acceptation aller Gaben von Seiten Gottes erst möglich macht, indem in ihm stellvertretend die Selbsthingabe des Opfernden sich vollzieht, in ihm die sündige Seele des Opfernden in die Gnadengemeinschaft Gottes versetzt wird. Weil bei jedem Opfer die Unfähigkeit des Menschen, mit Gott in unmittelbare Gemeinschaft zu treten, auf's Neue sich geltend macht, deßhalb muß bei jedem Opfer der Darbringer zuvor durch ein reines Leben vor Gott zugedeckt werden. Die Bedeutung, welche diesem Momente zukommt, ist verschieden, je nachdem die Sühne nur die conditio sine qua non für die Darbringung der Gabe bildet, oder der ganze Opferakt auf Sühnung abzweckt; hiernach richtet sich das Verfahren mit dem Blute. — Nach der Blutsprengung hatte 5) der Darbringer dem Thiere die Haut abzuziehen und es zu zerstücken „in seine Stücke" (3 Mos. 1, 6. 8, 20), also es nicht zu zerhacken, sondern ordentlich zu zerlegen. Die Eingeweideschau, die bei mehreren alten Völkern, namentlich bei den Phöniziern (vgl. Movers a. a. O. S. 65) einen wesentlichen Theil der Opferhandlung ausmachte, ist aus dem mosaischen Cultus gänzlich verbannt. Hierauf folgte die Verbrennung des Opfers auf dem Altare, nämlich beim Brandopfer der sämmtlichen Fleisch- und Fettstücke, nachdem die der Reinigung bedürftigen Theile vorher gewaschen waren (3 Mos. 1, 7—9.), bei den anderen Opfern nur der Fettstücke. Wie bei diesen das übrige Fleisch verwendet wurde, s. unten bei den einzelnen Opferarten. Was nun die Bedeutung der Verbrennung betrifft, so hat weder im Opferritual noch sonst im A. T. irgend eine Stütze diejenige Ansicht, nach welcher durch dieselbe angezeigt werden solle, wie die Sünde mit dem Tode noch nicht gebüßt sey, vielmehr nach dem Tode noch eine Strafe bevorstehe, nämlich durch das Höllenfeuer, welches durch das Altarfeuer vorgebildet werde. Um was es sich bei der Verbrennung des Opfers auf dem Altar handelt, erhellt schon daraus, daß dafür nicht das Wort שָׂרַף (vgl. dagegen 3 Mos. 4, 12. 16, 27), sondern regelmäßig הִקְטִיר (3 Mos. 1, 9. 13. 17, auch vom Sündopfer 4, 10. 19. u. s. w.) gebraucht wird, das eigentlich bedeutet „rauchen, dampfen machen", d. h. in Rauch und Dampf aufgehen lassen. Die Verbrennung bezeichnet einerseits für den Opfernden, indem für ihn die Gabe vernichtet wird, die Vollendung der Hingabe; doch ist nicht dieß die Hauptsache, sondern andererseits die in der

Verbrennung vollzogene Hinnahme der Gabe von Seiten Gottes, indem dadurch, daß in dem Dampf und Dunst des verbrannten Opfers „die eigentliche Essenz“ desselben aufwärts steigt, Gott ein wohlgefälliger Geruch bereitet und er so in den Genuß des Opfers gesetzt wird, was die regelmäßig wiederkehrende Formel אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה sagen will (vgl. Kurtz S. 91). Wie könnte dagegen, wenn das Altarfeuer ein Straffeuer und das brennende Opfer gleichsam ein Höllenbraten wäre, der Dunst des Opfers so bezeichnet werden? Die symbolische Fassung des Ausdrucks versteht sich von selbst, da nach der mosaischen Gottesidee von einem sinnlichen Genusse für Gott keine Rede seyn kann; ist es doch selbst nach homerischer Anschauung nicht der behagliche Genuß des Opferdunstes für sich, sondern die Bereitwilligkeit des Menschen, Gott mit solchem Genuß zu ehren, was das Opfer angenehm macht (Nägelsbach, homer. Theologie, S. 304). Das Feuer nun, welches das Opfer verzehrt, ist, weil durch dasselbe Gott das Opfer sich aneignet, ursprünglich unmittelbar von ihm ausgegangen 3 Mos. 9, 24. vgl. Richt. 6, 21; 1 Kön. 18, 38; 1 Chron. 21, 26; 2 Chron. 7, 1. Beständig genährt an dem Brandopfer und dem Fette der Dankopfer soll das Altarfeuer nie erlöschen (3 Mos. 6, 5. 6.), was nicht bloß den Sinn hatte, daß immer Opferfeuer parat seyn müsse, sondern zur Bewahrung der Fortpflanzung jenes himmlischen Feuers diente und zugleich den ununterbrochenen Fortgang der im Opferdienst zu vollziehenden Verehrung Jehova's darstellte. Von diesem Feuer mußte auch alles Feuer zum Räucheropfer genommen werden, was im Gesetz zwar nicht ausdrücklich geboten ist, aber durch die schwere Bestrafung der mit fremdem Feuer dem Herrn nahenden Söhne Aaron's (3 Mos. 10.) thatsächlich deklarirt wurde. Dieses vom Himmel stammende Opferfeuer ist Symbol der in Israel sich offenbarenden göttlichen Heiligkeit; indem Gott jede Opfergabe nur durch das unmittelbar von ihm ausgegangene Element an sich nimmt, will das lehren, daß alle Hingabe des Menschen an Gott sich erst vollendet in dem läuternden göttlichen Lebenselement (vgl. Mark. 9, 49). Letzteres wird freilich (3 Mos. 10, 2) für alles ihm nahende Unreine und Unheilige zur verzehrenden Gluth, und hiernach wird deutlich, wie der Feuerherd Gottes (Jes. 31, 9., Ariel Ez. 43, 15 f.) nicht bloß Symbol dafür ist, wie Gott sein Volk sich heiligt, sondern auch Symbol der in tilgendem Strafgericht sich an allem Widerstrebenden offenbarenden göttlichen Heiligkeit: „es erbeben in Zion die Sünder, Zittern ergreift die Ruchlosen; wer darf wohnen bei dem fressenden Feuer, wer wohnen bei den ewigen Gluthen?“ Jes. 33, 14. (vergl. 10, 17. Mal. 3, 19 f.). — Viel weniger Umstände, als die Darbringung der blutigen Opfer machen B. die vegetabilischen Speisopfer, deren Ritual sich auf folgende Bestimmungen beschränkt. Nach 3 Mos. 2. und 6, 7. ff. brachte der Opfernde das Material dem Priester, der von dem Mehl und Oel desselben eine Hand voll (מְלֹא קֻמְצוֹ 2, 2. vgl. 6, 8.) sammt allem Weihrauch nahm und es auf dem Altar verbrannte. Der Ausdruck קֹמֶץ weist ganz und gar nicht, wie die Rabbinen es faßten, auf eine sehr kleine Portion hin (nämlich eine solche Handvoll, daß dabei das Aeußerste der Finger mitten an der flachen Hand anlag, s. Hottinger jus hebr. S. 182), sondern auf einen reichlichen Griff (vgl. das לִקְמָצִים 1 Mos. 41, 47). Wie viel der Abhub von dem Gebackenen und Geröfteten betrug, ist nicht angegeben. Der Name des von dem Speisopfer auf den Altar kommenden Abhubs, so wie nach 3 Mos. 24, 7. für den auf die Schaubrode gelegten Weihrauch ist אַזְכָּרָה, was am wahrscheinlichsten mit LXX. μνημόσυνον, vulg. memoriale gedeutet wird, und hiernach ausdrücken würde, daß der Duft des verbrannten Speisopfers den Darbringer bei Gott in gnädige Erinnerung bringen solle, wie umgekehrt das Eiferopfer 4 Mos. 5, 15. als מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן bezeichnet wird. Bähr's (Symb. I, 411. II, 428) Erklärung des אַזְכָּרָה durch „Lobpreis“ hat die Beziehung auf die Redensart הִזְכִּיר שֵׁם יי für sich, stimmt aber nicht gut zu 3 Mos. 5, 12. 4 Mos. 5, 26; Knobel's Auffassung: „Bedenkung“ = Begabung, Abgabe, vermag den hierbei vorausgesetzten Gebrauch des זָכַר nicht zu belegen; Ewald's Erklärung „Duft“ ist vollends sprachlich ganz unerweislich. — Der Rest der

Mincha fiel den Priestern zu und war als Hochheiliges im Vorhof zu verzehren, nachdem natürlich das mit Oel gemischte Mehl zuvor und zwar ohne Sauerteig gebacken war (3 Mos. 2, 3. 10. 6, 9 f. 7, 9 f.). — Diese gesetzlichen Bestimmungen nun bezogen sich wahrscheinlich nur auf die freiwilligen, nicht auf die für Sabbathe, Feste und andere Fälle vorgeschriebenen Speisopfer; die letzteren scheinen mit den Brandopfern, zu denen sie gehörten, ganz auf dem Altare verbrannt worden zu seyn. (S. **Keil**, Archäologie I. S. 255 f.; **Winer**, Realler. II. S. 494; der Letztere nimmt auch bei den 3 Mos. 14, 20 f., 4 Mos. 6, 15 ff. 8, 8 ff. erwähnten Speisopfern die gänzliche Verbrennung auf dem Altare an. Im Gesetz dagegen ist diese ausdrücklich nur für die priesterliche Mincha 3 Mos. 6, 16. vorgeschrieben, was, da von dem Speisopfer der Darbringer selbst keinen Genuß haben sollte, selbstverständlich sich ergab. (Ueber das mit dem Heilsopfer verknüpfte Speisopfer, bei dem allerdings ein Theil dem Darbringer für die Opfermahlzeit verblieb, s. unten). Das Quantum richtete sich bei den die Thieropfer begleitenden Speisopfern nach der Thiergattung; auf ein Lamm wird ein Zehntheil Epha Mehl (überhaupt das Minimum, das beim Speisopfer vorkommt, vergl. 3 Mos. 5, 11. 6, 13.) und ein Viertheil Hin Oel gerechnet u. s. w.; s. 4 Mos. 15, 4 ff.; bei dem Speisopfer 3 Mos. 14, 10. ist für drei Zehntheile Epha Mehl nur ein Log (= ein Drittheil Hin) Oel vorgeschrieben. Andere Satzungen über die Speisopfer sind zusammengestellt bei **Otho**, lex. rabb. S. 650 f. — Ueber das Verfahren beim **Trankopfer** ist im Gesetz nichts verordnet. Nach Sir. 50, 17. wurde der Wein an den Boden des Altars, nach Jos. Arch. 3, 9. 4. um den Altar ausgegossen, und zwar, den Rabbinen zufolge, nachdem er zuvor gesalzen worden war. Das Trankopfer soll, wie dieß von vorn herein wahrscheinlich ist, die letzte Handlung beim Opfer gewesen seyn. (S. **Lund** S. 596, wo noch Weiteres sich findet.)

III. Hinsichtlich der **Bestimmung** der Opfer unterscheidet das Gesetz vier Gattungen, **Brand-, Heils-, Sünd-** und **Schuldopfer**. Die das Brand- und Heilsopfer betreffenden Vorschriften 3 Mos. 1—3. werden auf Eine göttliche Weisung 1, 1. zurückgeführt; zwischen beide eingeschoben sind die Vorschriften über das Speisopfer, das, insoweit es nicht selbständig ist, eben nur in Verbindung mit den zwei genannten Opfergattungen erscheint (vgl. 4 Mos. 15, 3 ff.), in besonders engem Zusammenhang aber mit dem Brandopfer steht, weßhalb es zunächst auf dieses folgt. In Kap. 4. und 5. folgen in näherer Verknüpfung, aber auf verschiedene göttliche Eröffnungen (4, 1. 5, 14. 20.) zurückgeführt, die Gesetze über die durch den Mosaismus neu eingeführten Opfergattungen, über das Sündopfer (bis Kap. 5, 13.) und über das Schuldopfer. Schon diese Gruppirung zeigt, daß die vier Opfergattungen auf zwei Hauptklassen zurückzuführen sind, nämlich 1) solche Opfer, bei denen das Bundesverhältniß als ein ungetrübtes vorausgesetzt wird, 2) solche, welche eine besondere, in das Bundesverhältniß eingetretene Störung aufheben, das rechte Verhältniß des Volkes oder des Einzelnen zu Jehova wieder herstellen sollen, kurz die Sühnopfer. Waren mehrere Opfer gleichzeitig darzubringen, so gingen gewöhnlich die Sühnopfer den Brandopfern voraus, und auf diese folgten die Heilsopfer. Ein Rangunterschied unter den Opfern ist im Gesetze durch die Ausdrücke קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, **Hochheiliges**, und קֹדֶשׁ, **Heiliges**, angedeutet; er fällt im Wesentlichen mit der bereits oben erwähnten rabbinischen Unterscheidung der קדשי קדשים und קדשים קלים zusammen. Hochheilig sind alle Opfer, die entweder ganz verbrannt wurden oder, insoweit sie nicht verbrannt wurden, nur von Priestern an heiliger Stätte gegessen werden durften, also die Brandopfer (daß von diesen der Ausdruck קדש קדשים nicht vorkommt, ist zufällig; über die Sache ist kein Zweifel), die Sünd- und Schuldopfer (6, 18. 22. 7, 1. 6. u. s. w.), die unter den bezeichneten Gesichtspunkt fallenden Speisopfer (2, 3. 10. 6, 10. 10, 12). Bloß heilig sind diejenigen Opfer, von denen das nicht auf dem Altar Angezündete theils den Priestern zum Lebensunterhalte zufiel, theils zu Opfermahlzeiten verwendet wurde, also die Heils-, Erstlingsopfer u. s. w. (s. über diesen Punkt besonders **Knobel** zu 3 Mos.

21, 22). Hiernach ist wohl die Ordnung in der Aufzählung der Opfergattungen 3 Mos. 7, 37. zu erklären. Das dort noch genannte מִלֻּאִים, das priesterliche Weiheopfer, ist ein modifizirtes Heilsopfer; es wird über dasselbe in dem Art. Priesterthum des A. T. gehandelt werden.

1) Das Brandopfer. Das Eigenthümliche dieses Opfers besteht nach 3 Mos. Kap. 1. darin, daß bei ihm das Opferthier ein makelloses männliches vom Rind-, Schaf- oder Ziegenvieh seyn mußte (nur bei den von Unvermögenden dargebrachten Turteln und jungen Tauben ist das Geschlecht nicht vorgeschrieben), ferner daß, nachdem der Priester das Blut an den Altar ringsum gesprengt hatte, das Thier nach Abziehung der Haut, welche nach 7, 8. dem Priester zufiel, und nach Absonderung des Unraths ganz auf dem Altar verbrannt wurde (הַכֹּל V. 6.). Auf das letztere Merkmal, die völlige Verbrennung, bezieht sich der seltenere Name desselben, כָּלִיל (5 Mos. 33, 10. 1 Sam. 7, 9. Ps. 51, 21); vgl. den Gebrauch des Wortes von der ebenfalls ganz zu verbrennenden priesterlichen Mincha 3 Mos. 6, 15 f. und außerdem 5 Mos. 13, 17. (Eine weitere Bedeutung hat כָּלִיל im phönizischen Opferwesen, s. Movers a. a. O. S. 59 ff., Ewald, bibl. Jahrb. 1, 211). Dagegen brauchen die Opfergesetze selbst beständig den Namen עֹלָה (von den LXX. meistens durch ὁλοκαύτωμα, zuweilen auch durch ὁλοκάρπωμα übersetzt). Dieser Name ist ohne Zweifel nicht mit Ewald (Alterth. S. 50) von einem Stamme עול, der glühen, brennen bedeuten soll, sondern von עָלָה abzuleiten, dieß aber nicht in dem Sinne, als ob hiedurch das Brandopfer als das im Feuer zu Gott aufsteigende bezeichnet würde (Bähr, Keil), sondern es ist, wie die häufige Verbindung des הֶעֱלָה עֹלָה mit עַל־הַמִּזְבֵּחַ oder בַּמִּזְבֵּחַ zeigt (s. Knobel zu 3 Mos. 1, 3.) nur das Aufsteigen des Opfers auf den Altar (vgl. Ps. 51, 21.) gemeint. הֶעֱלָה ist mit sehr seltenen Ausnahmen für die Darbringung des Brandopfers eben so das eigenthümliche Verbum, wie זָבַח, הֵבִיא, הִקְרִיב für die anderen Opfergattungen. Knobel sucht den Namen עֹלָה daher zu erklären, daß derselbe, da er aus der Zeit stammte, wo dieses Opfer das einzige war, nach der Entstehung anderer Opfer jenem älteren verblieben sey. Indessen bezeichnet der Name wörtlich das dem Brandopfer Karakteristische im Unterschied von denjenigen Opfern, von denen nur ein verhältnißmäßig kleiner Theil auf den Altar kam und die demnach nicht schlechthin „aufsteigende“ heißen konnten. — Wenn das Brandopfer aus einem Thiere von Rind- oder Kleinvieh bestand, mußte ihm ein Speis- und Trankopfer folgen, dessen Quantität nach dem Opferthiere zu bemessen war. — Durch dieses Opfer nun vollzog das Volk und der Einzelne im Allgemeinen seine Verehrung Jehova's und seine Hingabe an ihn. Es ist, wie man es passend genannt hat, das sacrificium latreuticum. Näher bestimmt sich seine Bedeutung gemäß dem, was bei der Erörterung des Opfermaterials über die Bedeutung der Opfergaben des mosaischen Cultus ausgeführt worden ist. Das dort Gesagte ist vor Allem auf das Brandopfer und das damit verknüpfte Speis- und Trankopfer anzuwenden. Die Wahl des männlichen Thiers weist auf den hohen Rang des Opfers hin, wie auch für die Sündopfer höheren Ranges männliche Thiere verordnet sind; zugleich kann man in dieser Bestimmung mit Kurtz (S. 124) die Energie und Kräftigkeit der geforderten Hingabe ausgedrückt finden, wie die Fehllosigkeit des Opferthiers und, derselben entsprechend, die Ungesäuertheit des Speisopfers die Lauterkeit und Reinheit, die völlige Verbrennung der Hostie die Völligkeit der Hingabe bezeichnet. Die Verehrung nun, welche Gott im Brandopfer erzeigt wird, kann nach dem bereits Bemerkten nicht ohne vorangegangene Blutsühne stattfinden, wirkt dann aber selbst auch propitiatorisch, begütigend; das Opfer gereicht nach V. 3. zum Wohlgefallen für den Darbringer vor Jehova (לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי יי, ein nur von den Brand- und Heilsopfern gebrauchter Ausdruck), ja vermöge solcher Wohlgefälligkeit wirkt das Brandopfer selbst deckend oder sühnend (V. 4., vgl. 14, 20. 16, 24). Diese Sühnkraft des Brandopfers bezieht sich auf den Darbringer im Allgemeinen (vgl. z. B. 1 Sam. 26, 19), nicht auf besonders zu sühnende einzelne Vergehungen. (Was die Rabbinen ausgesonnen

haben über die Arten von Sünden, für welche das Brandopfer im Unterschied vom Sünd- und Schuldopfer sühnend eintreten solle, s. bei Outram S. 103; besonders sollte — vgl. Raschi zu 3 Mos. 1, 4. — das Brandopfer zur Sühnung der Uebertretung solcher Gebote dienen, die negativ und positiv ausgedrückt sich in der Thora befinden, wie 5 Mos. 22, 6. 7.). — Als allgemeines Verehrungsopfer ist das Brandopfer das täglich im Namen des Volkes dargebrachte Morgen- und Abendopfer, durch welches jeder Tag Jehova geweiht und, wie die Rabbinen ausdrücklich hervorheben, gesühnt wurde, 2 Mos. 29, 38—42. 4 Mos. 28, 3—8. Dieses beständige Brandopfer (עֹלַת תָּמִיד), wie es genannt wird, bestand aus zwei jährigen Lämmern, von denen das eine Morgens (nach Mischna Thamid III. 2. sobald es hell wurde), das andere בֵּין הָעַרְבַּיִם, d. h. wahrscheinlich zwischen dem Sonnenuntergang und der völligen Dunkelheit darzubringen war. (Dagegen nach der Tempelpraxis erfolgte das Abendopfer bedeutend früher, zwischen der Zeit, da die Sonne sich neigt, und dem Untergange; nach Mischna Pesachim V, 1. wurde das Abendopfer geschlachtet eine halbe Stunde nach der achten Tagesstunde und dargebracht eine halbe Stunde nach der neunten). Mit jedem der beiden Lämmer wurde ein Zehntheil Epha Mehl als Speis- und ein Viertheil Hin Wein als Trankopfer verbunden. Das, was nach der späteren Ordnung sonst noch bei dem Morgen- und Abendopfer zu beobachten war, ist im Traktat Thamid zusammengestellt, der mit ausführlichen Erläuterungen auch in Ugol. thes. vol. XIX. S. 1467 sich findet. Die Zeit der Darbringung dieses Opfers war zugleich Gebetsstunde (vgl. Dan. 9, 21. Apgesch. 3, 1), wie überhaupt mit dem Brandopfer wahrscheinlich ein Anbetungsakt verbunden war (vergl. 2 Chron. 29, 27—30). Zwischen dem obengenannten Speis- und Trankopfer wurde (s. Lund S. 921 u. 928) das tägliche hohepriesterliche Speisopfer dargebracht, welches die jüdische Tradition in 3 Mos. 6, 13 ff. vorgeschrieben findet. Der Hohepriester hatte mit demselben an seinem Salbungstage den Anfang zu machen (מִנְחַת חִנּוּךְ), dann aber dasselbe täglich (מִנְחַת חֲבִתִּין, d. h. Pfannenspeisopfer), halb Morgens und halb Abends für sich und zwar (Jos. Arch. III. 10. 7.) aus seinen eigenen Mitteln darzubringen oder durch einen Stellvertreter darbringen zu lassen. Gegen die noch von Keil (Arch. I. S. 175) u. A. vertretene Auffassung, welche die Existenz dieser täglichen hohepriesterlichen Mincha ganz in Abrede stellt, s. die genaue Erörterung dieses Punktes bei Thalhofer S. 139 ff., vgl. Delitzsch, Comm. z. Hebräerbrief S. 315 ff. — Verstärkt bildete das tägliche Morgen- und Abendopfer die Sabbath-, Neumond- und Festweihe 4 Mos. 28, 9 ff. (Die spätere Bezeichnung dieser Festbrandopfer ist עֹלַת רְאִיָּה). Freiwillig wurden oft in großer Zahl, bis zu 1000, Brandopfer bei besonders feierlichen Anlässen gebracht; vgl. 1 Kön. 3, 4. 1 Chron. 29, 21 u. a. In der allgemeinen Bedeutung des Brandopfers war es ferner begründet, daß dasselbe auch in Verbindung mit den speziellen Opfern gesetzt wurde, indem es bei Sühnakten gewöhnlich dem Sündopfer folgte, bei öffentlichen Dankfesten und anderen Feierlichkeiten die Grundlage der Heilsopfer bildete u. s. w.; s. die Zusammenstellung bei Knobel zu 3 Mos. 1, 3. — Endlich ist noch zu erwähnen, daß Nicht-Israeliten, welche von den übrigen Opfern ausgeschlossen waren (wenigstens nach der späteren Ordnung, vgl. dagegen 3 Mos. 17, 8. 22, 18. 25.), Brandopfer für sich darbringen lassen durften (s. als Hauptstelle Mischna Schekalim VII. 6.), nur daß sie, wenn die Darbringung auf dem Brandopferaltar erfolgte, nicht dabei anwesend waren, wogegen ihnen in der Zeit des herodianischen Tempels gestattet war, im Vorhof der Heiden zu opfern. Namentlich ließen seit Alexander d. Großen die heidnischen Herrscher der Juden Brandopfer für sich darbringen, wie denn Augustus sogar ein tägliches Brandopfer von zwei Lämmern und einem Stiere für sich anordnete (Philo leg. ad Caj. §. 40). Es war dieses Opfer ein Zeichen der Anerkennung der kaiserlichen Hoheit (vgl. Jos. c. Ap. II. 6.), weßhalb, als im Anfange des jüdischen Krieges auf Betrieb des Eleazar jede Annahme eines Opfers von einem Nichtjuden untersagt wurde, die hierin enthaltene Zurückweisung des Opfers für den Kaiser als offener Bruch mit der

römischen Herrschaft zu betrachten war (Jos. b. jud. II, 17, 2). Vergl. über diesen Punkt besonders Lund S. 634 f.

2) Die **Heilsopfer**. So oder, wenn man lieber will, **Friedensopfer**, ist wahrscheinlich das Wort שְׁלָמִים zu übersetzen, welches der technische Ausdruck für die zweite Opfergattung ist. (Der Sing. שֶׁלֶם kommt außer Am. 5, 22. im A. Testam. nicht vor; der Pentateuch setzt, um ein einzelnes Opfer dieser Gattung zu bezeichnen, זֶבַח שְׁלָמִים). Die Erklärung des Wortes liegt freilich im Streite. Geht man, wie schon von den Rabbinen, unter den Neueren namentlich auch von **Neumann** (sacra N. T. salutaria 1854. S. 18 ff.) geschieht, vom Kal שָׁלֵם integer fuit aus, so bezeichnet der Ausdruck im Allgemeinen, daß der Darbringer dieses Opfers sich zu Jehova im Integritätsverhältniß, in freundlicher, friedlicher Gemeinschaft stehend weiß (vergl. Ps. 7, 5. שׁוֹלְמִי = mein Freund, 1 Mos. 34, 21. שְׁלֵמִים הֵם אִתָּנוּ und Anderes), und nun dieser Gemeinschaft einen thatsächlichen Ausdruck gibt. Hiernach übersetzen schon die LXX. das Wort durch εἰρηνικὴ θυσία, zuweilen durch σωτήριον, die Vulg. durch sacrificia pacifica, bei welcher letzteren Uebersetzung nur das irrthümlich ist, daß sie den Schein erweckt, als sollte durch dieses Opfer der Friede mit Gott erst bewirkt werden, da dasselbe doch die Friedensgemeinschaft als bereits bestehend voraussetzt und dieselbe nur befestigen will. Dieß erhellt deutlich aus der Verbindung, in welche das שֶׁלֶם mit den anderen Opfern tritt, indem hier nicht bloß das Sühnopfer, durch welches eine eingetretene besondere Störung der Gemeinschaft mit Gott aufgehoben werden soll, sondern auch das Brandopfer, welches durch die dargebrachte Verehrung den Darbringer Gott angenehm macht, stets das vorangehende ist, also das שֶׁלֶם das vollkommene Friedensverhältniß zu Gott bereits hergestellt findet (vgl. 3 Mos. 9, 18. 4 Mos. 6, 16 f. u. a.). Die zweite Erklärung des Ausdrucks, die neuestens noch durch **Hofmann** (Schriftbeweis II. 1. S. 145), **Knobel** (zu 3 Mos. 3, 1.) vertreten wird, geht auf das Piel שִׁלֵּם, **erstatten**, zurück, indem das Nomen שֶׁלֶם sich zu diesem Piel ähnlich wie כֹּפֶר zu כִּפֵּר verhalten soll, wie ja überhaupt nicht selten vom Kal abgeleitete Nomina in Bezug auf die Bedeutung mit dem Piel ihres Verbums übereinstimmen (vgl. **Ewald**, ausf. Lehrb. der hebr. Spr. §. 150. b.). Für diese Erklärung wird besonders geltend gemacht, daß das Piel שִׁלֵּם häufig mit נְדָרִים, welche eine Art der שְׁלָמִים bilden, verbunden vorkommt, eben so Ps. 56, 13. mit תּוֹדֹת, womit auch der Ausdruck שִׁלֵּם פָּרִים Hos. 14, 3. zu vergleichen ist. Hiernach bedeutet שְׁלָמִים **Erstattungs**- oder, wie **Luther** es übersetzt, **Dankopfer**, was jedoch jedenfalls in weiterem Sinne zu nehmen wäre, da die Schelamim unläugbar auch als Bittopfer, sacrificia impetratoria, dargebracht wurden, z. B. 1 Sam. 13, 9. vor einer kriegerischen Unternehmung, Richt. 20, 26. 21, 4. 2 Sam. 24, 25. bei öffentlichem Unglück. שֶׁלֶם wäre nämlich die Gegenleistung nicht nur für ein schon erlangtes, sondern auch für ein noch zu erlangendes Gut, in beiden Fällen der Ausdruck dessen, daß man ein Empfangenes oder noch zu Empfangendes nur Gott zu verdanken bezeugen will; wie ja auch in den Psalmen Gott häufig für die in Aussicht genommene Hülfe zum voraus gedankt wird, und wie שַׁלְמֹנִים ,שִׁלּוּם Jes. 1, 23. Mich. 5, 3. eine Remuneration bezeichnet, die dem Richter in Bezug auf eine zu erweisende Gunst gereicht wird (vgl. **Hofmann** a. a. O.). Indessen ist auch bei dieser Auffassung des שֶׁלֶם festzuhalten, daß dasselbe ein freundliches Verhältniß zwischen Gott und dem Opfernden als bestehend voraussetzt, und auf dem Grunde dieses Verhältnisses für erlangte oder noch zu erlangende Erweisung der göttlichen Güte den Dank aussprechen will. — Für das Schelamimopfer braucht der Pentateuch auch einfach den Ausdruck זֶבַח, d. h. **Schlachtung**, ja es hat dieses Wort im Pentateuch eben nur diese engere Bedeutung, wie denn weiter die Ausrichtung der Schelamim öfters durch das Verbum זָבַח bezeichnet wird. Diese Ausdrucksweise hat den Grund, daß, wie bei dem Brandopfer das Hinaufbringen der ganzen Hostie auf den Altar das Eigenthümliche ist, so dagegen zum Heilsopfer die **Opfermahlzeit** wesentlich gehört. זָבַח bedeutet nämlich das Schlachten mit Rücksicht auf ein zu haltendes Mahl (vgl. besonders

3 Mos. 17, 3 ff. 5 Mos. 12, 15.); es unterscheidet sich dadurch von זֶבַח, in welchem diese Beziehung nicht liegt*). — Was weiter die **Eintheilung** der Schelamim betrifft, so sind auch hierüber die Ansichten getheilt, da die hergehörige Hauptstelle 3 Mos. 7, 11 ff. verschiedene Deutungen gefunden hat. Nach **Hengstenberg** (ev. K.-Zeitg. 1852. S. 134) soll in V. 12 זֶבַח עַל־תּוֹדָה (Luth. **Lobopfer**) nicht eine Spezies der Schelamim bezeichnen, sondern ein anderer Name für die ganze Gattung seyn, die Empfindungen bezeichnend, welche durch dieses Opfer verkörpert werden; demnach wären nur zwei Arten der Schelamim anzunehmen (vgl. 22, 18. 21), nämlich נְדָרִים und נְדָבוֹת, die ja beide עַל־תּוֹדָה seyen (Ps. 54, 8. 56, 13. 116, 18). Bei dieser Ansicht ist jedoch eine ungezwungene Auffassung der in V. 15. enthaltenen Bestimmung über das Opferfleisch in ihrem Verhältniß zu V. 16—18. nicht möglich; außerdem ist zu beachten, daß auch 27, 37. und 5 Mos. 12, 6. ein von den נְדָרִים und נְדָבוֹת unterschiedenes זֶבַח erwähnt wird. Nach der gewöhnlichen und richtigen Ansicht werden 3 Mos. 7, 11 ff. drei Arten des Heilsopfers unterschieden: 1) זֶבַח עַל־תּוֹדָה oder, wie es V. 13 u. 15. heißt, זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמִים, das Lobopfer, 2) נֶדֶר, das Gelübdeopfer, 3) נְדָבָה, die freiwillige Gabe. Der Unterschied des ersteren von den beiden anderen ist nun aber schwerlich mit **Ewald** (Alterth. S. 55) bloß darin zu suchen, daß jenes ein feierlicheres, durch Sänger und Musiker, welche Lob- und Preislieder aufführten, verherrlichtes Opfer gewesen sey. Vielmehr ist זֶבַח תּוֹדָה wahrscheinlich das Opfer, welches für die ohne besondere Bitte erlangten göttlichen Wohlthaten, also auch ohne vorhergegangene Zusage dargebracht wurde, recht eigentlich ein Opfer des Bekenntnisses (nach der Grundbedeutung des תּוֹדָה), der dankbaren Anerkennung der eben so unverdient als unverhofft empfangenen göttlichen Gnadenerweisungen. Es war das höchste unter den שְׁלָמִים. Das נֶדֶר dagegen ist ein Opfer, zugesagt bei der Bitte um eine göttliche Wohlthat, gewöhnlich nach Erlangung derselben dargebracht (שִׁלֵּם נְדָרִים); doch konnten auch bereits in Verbindung mit dem Gelobgebet Opfer dargebracht werden, welche wohl auch unter diese Spezies fielen. Dann würde die נְדָבָה nicht bloß im Gegensatz stehen zu der Gebundenheit des Opfernden durch ein früheres Versprechen, sondern überhaupt zu der Motivirung des Opfers durch ein bestimmtes erbetenes Gut. In der נְדָבָה nämlich waltet der Liebesdrang des Herzens (vergl. zur Erklärung des Ausdruckes 2 Mos. 35, 29. 25, 2), das sich für all den Segen, den Gottes Güte spendet, dankbar erzeigen will (5 Mos. 16, 10). Während bei den zwei ersten Arten alle Gebote über die Fehllosigkeit der Opferthiere beobachtet werden mußten, waren nach 3 Mos. 22, 23. bei der נְדָבָה die Forderungen weniger streng; es durften auch Thiere mit abnormen, zu langen oder zu kurzen Gliedmaßen dargebracht werden. Unter die נדבה im weiteren Sinne fallen auch die freiwilligen Spenden zur Herstellung des Heiligthums und seiner Geräthe (2 Mos. 25, 2. 35, 21). — Ueber das **Material** des Heilsopfers ist nur dieß zu bemerken, daß zu demselben Rind- und Kleinvieh **beiderlei** Geschlechts verwendet werden konnte (3 Mos. 3, 6); doch scheint auch hier das männliche Geschlecht vorgeherrscht zu haben (vergl. Stellen, wie 9, 4. 18. 4 Mos. 7, 17 ff.); Tauben werden bei demselben nie erwähnt. Wie das Brandopfer war auch das Heilsopfer mit einem Speis- und Trank-

*) In den folgenden Büchern des A. T. kommt זֶבַח zuweilen auch in weiterer Bedeutung vor, indem es theils (besonders mit מִנְחָה verbunden) die blutigen Opfer überhaupt, theils dieselben mit Ausschluß der עֹלָה bezeichnet. Doch bedarf das, was **Gussat**, lex. hebr. ed. II. S. 415, **Neumann** a. a. O. S. 7 ff. u. Andere hiefür beigebracht haben, sehr der Sichtung, und es ist an manchen Stellen, an denen man die weitere Bedeutung angenommen hat, eben nur an die שְׁלָמִים zu denken; z. B. Ps. 51, 18, wo es sich, wie **Hengstenberg** richtig gesehen hat, nicht um Sündopfer, sondern um Dankopfer des Gerechtfertigten handelt, hätten doch für Blutschuld keine Sündopfer dargebracht werden dürfen; eben so ist in Jer. 7, 22, wie Vers 21. zeigt, desgleichen in 17, 26., wie der Zusammenhang lehrt, bei זֶבַח nur an die Schelamim zu denken, und so noch an anderen Stellen.

opfer verknüpft; daß nämlich die bei dem Lobopfer 3 Mos. 7, 12. gegebene Verordnung auch die beiden anderen Arten angeht, erhellt aus 4 Mos. 15, 3 ff. — Das Ritual des Heilsopfers hat mit dem des Brandopfers die Akte bis zur Blutsprengung einschließlich gemein (3 Mos. 3, 2.), nur daß, wovon schon früher gehandelt wurde, die Schlachtung nicht an die Nordseite des Altars gebunden war. Die Bedeutung der Handauflegung modifizirt sich dem früher Bemerkten zufolge nach der besondern Bedeutung des Heilsopfers. Da auch das Heilsopfer in der Blutsprengung das Moment der Sühne, als der Voraussetzung aller Gnadengemeinschaft mit Gott, in sich aufgenommen hat, so ist in der Handauflegung die Dahingabe des Thiers für diesen Zweck freilich auch mit enthalten, aber durchaus unbegründet ist es, mit Kurtz (S. 143 ff.) in der Sündenimputation hier die eigentliche Bedeutung der Handauflegung zu sehen, ja selbst (wie sogar von Bähr, II, 380 geschieht) dem Ausdruck הוֹדָה eine Beziehung auf Sündenbekenntniß zu geben. Nach der Blutsprengung tritt bei dem Heilsopfer ein von dem Brandopferritual wesentlich verschiedenes Verfahren ein. Nicht das ganze Opferthier kommt auf den Altar, sondern nur die Fetttheile werden bei der Zerstückung des Thiers abgelöst und verbrannt (3 Mos. 3, 3—5. 9—11. 14—16; 9, 19 f.). Dieses Fett bestand bei den Rindern und Ziegen in vier Stücken, dem die Eingeweide (קֶרֶב) bedeckenden Fett, dem Fett an den Eingeweiden, den beiden Nieren sammt ihrem Fett, endlich dem Leberneß (so noch Luther, de Wette und Knobel; dagegen verstehen die meisten Neueren unter יֹתֶרֶת עַל־הַכָּבֵד den großen Leberlappen). Bei den Schafen kommt als fünftes Stück noch der Fettschwanz hinzu. Das Fett, womit das Fleisch durchwachsen ist, wurde nicht geopfert, wie sich auch das Speiseverbot 7, 25. nicht auf dasselbe, sondern nur auf jene ablösbaren Fettstücke bezog. Der Grund, weßhalb diese Jehova schlechthin vorbehalten waren, ist darin zu suchen, daß sie als das Vorzüglichste am Opferthier zu betrachten sind (flos carnis Neumann S. 35), wie ja überhaupt Gott das Kräftigste und Beste der Nahrung darzubringen ist, wofür der Hebräer in sehr weiter Ausdehnung das Wort חֵלֶב zu setzen liebt (1 Mos. 45, 18. 4 Mos. 18, 12. 5 Mos. 32, 14. u. a.). Keil will außerdem in den Fettstücken ein Symbol des inwendigen Menschen sehen. Aber sollte man nicht, wenn es sich um ein Symbol hiefür handeln würde, vor Allem erwarten, daß das Herz, welches nach biblischer Anschauung der Heerd des Lebens ist, hätte geopfert werden müssen? Der Meinung des Maimonides endlich, daß das Fett aus diätetischen Gründen dem Menschen entzogen und zur Verbrennung auf dem Altar bestimmt worden sey, hat Bähr (S. 382) passend die Bemerkung entgegengestellt: „soll Jehova bekommen, was der Mensch nicht brauchen kann, womit er sich den Magen verderbt?" — Nach Ablösung der Fettstücke hatte bei Privatschelamim der Opfernde eigenhändig noch die Webebrust darzubringen (חָזֶה „das Bruststück, welches bei den Rindern, Schafen und Ziegen Brustkern heißt, größtentheils aus Knorpelfett besteht und zu den schmackhaftesten Theilen gehört" Knobel), außerdem die rechte שׁוֹק (nach der gewöhnlichen Ansicht — LXX βραχίων, vulg. armus — die rechte Schulter, also ein Vorderbein, nach Knobel das rechte Hinterbein, die rechte Keule) dem Priester als Hebe zu verabreichen (3 Mos. 7, 29—34). Hiermit sind wir auf die Erörterung der Ceremonie des Webens oder Schwingens (תְּנוּפָה, הֵנִיף), so wie auf die Frage geführt, was es mit der Hebe (תְּרוּמָה, הֵרִים) für eine Bewandtniß habe. Die erstere kam außer dem eben bezeichneten Falle noch vor bei den zur Priesterweihe (3 Mos. 8, 25 ff.) und zur Nasiräatsausweihung (4 Mos. 6, 20.) gehörigen Heilsopfern, bei dem Eiferspeisopfer (5, 24.), bei dem Schuldopfer des Aussätzigen (3 Mos. 14, 12.), bei der Passah-Erstlingsgarbe und den am Wochenfest darzubringenden Erstlingsbroden und Heilsopferlämmern (23, 11. 20.), bei den letztgenannten, wie bei dem Schuldopferlamm des Aussätzigen vor der Schlachtung mit dem ganzen Thiere*). Sie bestand nach der jüdischen Tradition, die mit den Andeutungen

*) In Thosaphta Menachoth VIII, 6 (Ugol. thes. XIX, S. 675, vergl. Reland ant. III, 1.

2 Mos. 29, 24., 3 Mos. 8, 27. u. s. w. zusammenstimmt, darin, daß der Priester den zu webenden Gegenstand auf die Hände des Opfernden*) und seine Hände unter dessen Hände legte und diese in horizontaler Richtung — nach dem Talmud vorwärts und rückwärts (מוֹלִיךְ וּמֵבִיא), nach einigen späteren Rabbinen (s. die Stellen bei Outram, S. 151 f.) auch nach links und rechts, also nach den vier Himmelsgegenden — bewegte. (Bei der Levitenweihe 4 Mos. 8, 11. 13. bestand das Weben wohl in einem Hin- und Zurückführen der Leviten.) Da die rabbinische Tradition nach dem nachher zu besprechenden Mißverständniß von 2 Mos. 29, 27 u. s. w. mit der Manipulation des Webens auch noch die des Hebens auf- und niederwärts (מַעֲלֶה וּמוֹרִיד) verknüpft (Menachoth V, 6. Thosaphta Menachoth VII, 9 bei Ugol. S. 671 u. s. w.), so wäre nach ihr das Schwingen der Opfertheile in vier, beziehungsweise in sechs Richtungen erfolgt. Ueber die Bedeutung der Handlung kann kaum ein Zweifel bestehen, wenn in's Auge gefaßt wird, daß das Weben fast durchaus mit solchen Opfergegenständen vorgenommen wird, die den Priestern als Geschenk von Jehova zugewiesen worden, worauf sich auch nach 4 Mos. 8, 19. das Weben der Leviten bezieht. (Ueber die Deutung der Ceremonie in 3 Mos. 8, 25 ff. s. den Art. Priesterthum des alten Testaments.) Das Schwingen in der Richtung vorwärts bedeutet augenscheinlich die Präsentation der Gabe für Gott, es ist die faktische Erklärung, daß dieselbe eigentlich Ihm gehöre; indem aber die Bewegung wieder rückwärts geht, so ist damit angedeutet, daß Gott die Opfergabe seinerseits wieder abgibt und sie als sein Geschenk dem Priester zuweist. Dagegen ist bei der an die rabbinische Deutung sich anschließenden Auffassung, wonach die Ceremonie auf den überall waltenden Gott hinweisen soll („Deo omnia implenti, omnia tuenti et possidenti victima rite porrecta fuit", Witsius, miscell. I, 503), schlechterdings nicht einzusehen, warum ein solches Bekenntniß der göttlichen Allgegenwart, wie Sykes (über die Opfer, herausg. von Semler, S. 36. 54) die Webe bezeichnet, gerade bei Opfertheilen, die den Priestern abgetreten wurden, stattfinden mußte. (Vergl. über diesen Punkt besonders Keil, S. 253.) — Wie verhält es sich aber nun mit dem Heben? Nach den meisten Rabbinen, denen viele Spätere gefolgt sind, soll dieß ebenfalls eine besondere Ceremonie (Bewegung der Opfertheile nach oben und unten, hinweisend auf den Gott, der im Himmel und der Erde waltet) gewesen seyn und zwar soll dieselbe theils, wie schon bemerkt wurde, mit dem Weben in Verbindung gesetzt, theils aber auch für sich in Anwendung gebracht worden seyn, — das letztere bei solchen Opfertheilen, die als Jehova ausschließlich angehörig verbrannt wurden, der Askara des Speisopfers und dem Fette (3 Mos. 2, 9. 4, 8. 10 u. s. w.); weßhalb bemerkt zu werden pflegt, daß überhaupt Heben und Anzünden häufig verbunden vorkomme. Außerdem erscheine noch das Heben bei der Ehrengabe der Opfernden an den Priester, eben jener obengenannten שׁוֹק הַתְּרוּמָה. — Es ist nun wohl nicht zu bestreiten, daß das spätere jüdische Opferritual wirklich eine besondere Ceremonie der Hebung gehabt habe, aber im Pentateuch ist dieselbe in der That nicht nachzuweisen. Vergl. über diesen Punkt neuestens Knobel zu 3 Mos. 7, 33. und Keil, S. 244 f.; auch Gesenius, der im Thes. II, 866 noch die gewöhnliche Ansicht festhielt, hat sie später III, 1277 aufgegeben. Vor Allem ist zu beachten, daß הֵרִים in den Opferstellen nie mit אֶל־יְהוָה oder wie הֵנִיף mit לִפְנֵי יי׳, sondern mit לַיי׳ verbunden wird (wie auch gesagt wird תְּרוּמַת יי׳, die Jehova gehörige Hebe), und daß gewöhnlich neben dem Wort das מִן partitivum steht, um anzugeben, welchem Ganzen die Hebe entnommen werde. Vergl. 3 Mos. 2, 9., wo das הֵרִים מִן dem קָמַץ מִן in V. 2 entspricht;

---

17) ist die Sache so bestimmt: 1) Privatheilsopfer — Handauflegung vor der Schlachtung, Webe nachher; 2) öffentliche Heilsopfer — keine Handauflegung, Webe vor und nach der Schlachtung; 3) Schuldopfer des Aussätzigen — Webe und Handauflegung vor der Schlachtung.

*) Mit Rücksicht auf diesen Theil der Handlung bezeichnen die LXX dieselbe durch ἐπιθέται, ἐπίθεμα.

4, 8. 10 (dem הוּרַם im letztern Verse entspricht das הֵסִר in V. 31 u. 35); 6, 8. u. s. w. Welcher Grund ist nun vorhanden, dem Ausdruck in solchen Stellen eine andere Bedeutung zu geben, als die er sonst in der Terminologie der Thora hat? Hier aber bedeutet תְּרוּמָה nichts Anderes als den **Abhub**, das einer Masse zur Darbringung für heilige Zwecke Enthobene. In dieser Bedeutung steht der Ausdruck von den Erstgeburten, dem Zehnten, dem Gebannten, dem Beuteantheil für Jehova (4 Mos. 15, 19 f., 18, 11 ff., 31, 41 u. s. w.); das Wort bezeichnet im Allgemeinen die heilige Abgabe (vgl. 3 Mos. 22, 12., 4 Mos. 5, 9.*). Die LXX übersetzen es 2 Mos. 25, 2 ff., wo es von den Weihgeschenken zur Herstellung des Heiligthums steht, durch *ἀπαρχή*, in den Parallelstellen 35, 21. 36, 3. durch *ἀφαίρεμα*, nur 30, 13 ff., wo es von der Abgabe des halben Heiligthumssekels steht, durch *εἰσφορά* (**Onkelos** an allen diesen Stellen durch אפרשותא); sie werden wohl das Rechte getroffen haben, wenn sie auch 3 Mos. 2, 9. הֵרִים durch *ἀφαιρεῖν*, 4, 8. durch *περιαιρεῖν* u. s. w. übersetzen. Es ist nicht Eine Stelle des Pentateuchs, in der man nicht mit dieser Bedeutung des Wortes ausreichte, ohne daß man eine besondere Ceremonie des Hebens anzunehmen nöthig hätte. So ist auch שׁוֹק הַתְּרוּמָה die Keule, welche, nachdem Jehova seinen Theil empfangen und davon die Brust dem Priester abgetreten hat, nun noch von dem übrigen Fleisch abgehoben und dem beim Opfer funktionirenden Priester als Ehrengabe von Seiten des Opfernden gereicht wird. Die Nebeneinanderstellung des הוּנַף und הוּרַם in 2 Mos. 29, 27. beweist, da jeder der beiden Relativsätze auf ein anderes Objekt sich bezieht, nicht, daß das Letztere eine mit dem Weben verknüpfte Ceremonie bedeute, wobei es gleichgültig ist, ob man dort מֵאֵיל הַמִּלֻּאִים nach den LXX mit הוּרַם oder mit וְקִדַּשְׁתָּ verbindet. Schließlich ist noch zu bemerken, daß auch תְּנוּפָה in allgemeiner Bedeutung „Weihgabe" 2 Mos. 35, 22. 38, 24. von dem zum Heiligthum gespendeten Golde vorkommt, wogegen von dem dargebrachten Silber und Erz nur תְּרוּמָה steht, da hier der Gesichtspunkt festgehalten wird, daß das Dargebrachte eben ein Abhub von einer Masse ist. — Nach dieser Digression wenden wir uns zu dem Ritual der Heilsopfer zurück. Die dem Priester zufallende Webebrust und Hebekeule konnte von diesem gekocht oder gebraten an einem reinen Orte (nicht gerade beim Heiligthum) verzehrt werden (3 Mos. 10, 14.**). Von dem mit dem Heilsopfer verbundenen Speisopfer erhielt der Priester einen Kuchen (7, 14, wahrscheinlich je einen von den V. 12 genannten drei Arten), ohne Zweifel nachdem zuvor nach der Vorschrift 2, 9. die Askara davon verbrannt worden war. — Von den Opferthieren der öffentlichen Schelamim fiel nach der gewöhnlichen Annahme das ganze Fleisch außer den Fetttheilen den Priestern zu; doch wird dieß nur von den zwei Lämmern des Pfingstheilsopfers ausdrücklich gesagt (23, 20.), und dagegen, daß dieß für alle öffentlichen Heilsopfer gegolten habe, beruft sich **Keil** (S. 245) mit Recht auf 5 Mos. 27, 7., wo neben dem öffentlichen Heilsopfer Mahlzeiten des Volks erwähnt werden, ferner auf 1 Kön. 8, 63., wornach Salomo bei der Tempelweihe 22,000 Ochsen und 120,000 Schafe opfert, die doch unmöglich allein von den Priestern verzehrt werden konnten; endlich erinnert er daran, daß mit Ausnahme des Pfingstopfers die an Festen dargebrachten Schelamim freiwillige Gaben waren. — Immer aber fiel bei den Privatheilsopfern das nach Abzug der Webebrust und Hebekeule übrige Fleisch ganz den Darbringern zu, um von ihnen beim Heiligthum zu einem fröhlichen Opfermahl verwendet zu werden, an welchem alle Glieder ihrer Familie und andere Geladene Theil nehmen konnten. Levitische Reinheit war

*) Dem entspricht auch der spätere Gebrauch des Wortes Jes. 40, 20. und bei Ezechiel; bei dem letzteren steht הֵרִים תְּרוּמָה 45, 1. 48, 8. 12. 20. von dem für Jehova (Heiligthum und Priester) ausgesonderten Stücke Landes, 45, 13. von der dem Fürsten zum Behuf der Opfer zu spendenden Abgabe. Vergl. endlich Esr. 8, 25.

) Die Stelle 5 Mos. 18, 3., wo als Priesterdeputat Arm, Kinnbacken und Magen bezeichnet werden, ist nach dem einstimmigen Zeugniß der jüdischen Tradition auf gewöhnliche Schlachtungen zu beziehen. S. hierüber den Art. **Priesterthum des A. T.

hierbei unerläßliche Bedingung für alle Tischgenossen; wer trotz einer ihm anhaftenden Verunreinigung von dem Opferfleisch genoß, sollte ausgerottet werden (3 Mos. 7, 19—21). Beim Lobopfer mußte das Opferfleisch noch am nämlichen (7, 15, 22, 29), bei den andern Heilsopfern wenigstens bis zum zweiten Tag verzehrt werden; war am dritten Tage noch etwas übrig, so sollte es verbrannt werden (7, 16 ff., 19, 6 ff.); dasselbe ist angeordnet in Bezug auf Opferfleisch, welches mit Unreinem in Berührung gekommen war (7, 19). Daraus, daß das Heilsopfer auf eine Mahlzeit abzielte, erklärt sich auch der Umstand, daß neben dem ungesäuerten Speisopfer nach 7, 13. noch ungesäuertes Brod herzugebracht werden mußte, das aber nicht auf den Altar kam, sondern eben nur bei dem Mahl mit dem Fleisch genossen wurde. Es ist durchaus unnöthig, die Stelle so zu fassen, als ob das ungesäuerte Speisopfer selbst auf einer Scheibe von gesäuertem Teige darzubringen gewesen wäre; s. Knobel zu derselben. — Die Bedeutung dieses Opfermahles ist nun nicht die (wie Bähr, S. 374, und Andere sie bestimmt haben), daß Jehova als Eigenthümer des ihm dargebrachten Opfers der Gastgeber, die Speisenden seine Tischgenossen wären; vielmehr umgekehrt läßt sich Gott herab, Tischgenosse des Opfernden zu werden, er empfängt als Ehrenportion von dem Fleisch die Brust, die er dann seinem Diener, dem Priester, abtritt. In diesem Sinn ist das Mahl Unterpfand der freundlichen, segensvollen Gemeinschaft, in der Er mit den Seinen, unter denen er wohnt, stehen will. Daß zur Theilnahme an einem solchen Communionakt Reinheit gehört, versteht sich von selbst; das Gegentheil wäre grobe Mißachtung des geladenen Ehrengastes, daher die strenge Strafdrohung. Aber auch ein Liebesmahl soll das Mahl seyn, indem neben der ganzen Familiengenossenschaft auch die Bedürftigen bei demselben Erquickung finden sollen 5 Mos. 16, 11. vergl. Ps. 22, 27. Der Knickerei wurde hierbei durch das Verbot der längeren Aufbewahrung des Fleisches gewehrt; doch liegt der Hauptgrund desselben allerdings in der Rücksicht auf die dem Fleisch drohende Fäulniß, die es unrein gemacht haben würde; und zwar muß diese Gefahr der Verunreinigung bei der am höchsten stehenden Art des Heilsopfers, dem Lobopfer, natürlich am Sorgfältigsten vermieden werden.

Die dritte und vierte Gattung des Opfers, das Sündopfer (חַטָּאת) und das Schuldopfer (אָשָׁם) sind unter den höheren Begriff des Sühnopfers zu subsumiren, da es sich in beiden um die Aufhebung einer durch eine Versündigung herbeigeführten Störung des Bundesverhältnisses handelt. Und zwar ist die Versündigung, auf welche sich beide Opfer beziehen (vergl. einerseits 3 Mos. 4, 2 u. s. w., 4 Mos. 15, 27 ff., andererseits 3 Mos. 5, 15. 18), mit Ausnahme gewisser Fälle beim Schuldopfer immer eine בִּשְׁגָגָה „in Verirrung“ begangene. Dieser Ausdruck bezeichnet allerdings unabsichtliche und unwissentliche Vergehungen (vergl. 3 Mos. 4, 13; 5, 2. 3.; 5, 17, wo das וְלֹא יָדַע nicht die Unkenntniß des Gebotes — wie Kurtz S. 212 die Stelle erklärt — sondern das Nichtbewußtseyn in Betreff des sich Vergangenhabens ausdrückt; vergl. ferner wie das בִּשְׁגָגָה 4 Mos. 35, 11. durch בִּבְלִי דַעַת 5 Mos. 4, 42. erklärt wird); doch ist nicht allein die Unabsichtlichkeit des bloßen Versehens gemeint, sondern alle Schwachheits- und Uebereilungssünden gehören hierher. Das בִּשְׁגָגָה bildet nämlich den Gegensatz gegen das בְּיָד רָמָה „mit erhobener Hand“ 4 Mos. 15, 30., also gegen Empörungssünden, gegen mit vollem Bewußtseyn und voller Ueberlegung begangenen Bruch der göttlichen Gebote; für den letzteren gibt es vom Standpunkt des Gesetzes aus keine Sühne, also auch kein Opfer, sondern „ausgerottet werde selbige Seele aus ihrem Volke“. Gemeinsam ist ferner dem Sünd- und dem Schuldopfer, daß mit denselben ein Bekenntniß der Sünde verknüpft war (3 Mos. 5, 5. 16, 21. 4 Mos. 5, 7). Die Frage ist aber nun, wie sich das Schuld- und das Sündopfer in Bezug auf ihre Bestimmung von einander unterscheiden. Dieser viel verhandelte Gegenstand ist durch die neuesten Untersuchungen besonders von Riehm („über das Schuldopfer“, Studien u. Kritiken. 1854. I. S. 98 ff.) und von Rinck (Studien u. Kritiken. 1855. II. S. 369 ff.), denen übrigens Kurtz, wenn auch seine Ansicht nicht ganz das Richtige trifft,

vorgearbeitet hatte, zu ziemlich sicherer Entscheidung gebracht worden. Diese wird erleichtert, wenn zugestanden wird, daß der Abschnitt 3 Mos. 5, 1—13., den noch Mehrere, wie Bähr und Hofmann, auf das Schuldopfer beziehen, nur vom Sündopfer handelt, wie denn schon die V. 14 eintretende Formel, welche V. 1 fehlt, zeigt, daß der genannte Abschnitt nicht mit dem Folgenden, sondern mit dem Vorhergehenden zu verbinden ist. Der Schein, als ob hier vom Schuldopfer gehandelt würde, schwindet, sobald das אָשָׁם und אָשֵׁם in der allgemeinen Bedeutung genommen wird, in der es unzweifelhaft stehen kann. Daß der eigentliche Name des Opfers, von dem die Rede ist, חַטָּאת ist, erhellt aus V. 6. 7. (wo die Zusammenstellung des לְחַטָּאת und des לְעֹלָה zu beachten ist) 9. 11. 12. ganz deutlich; ebenso zeugt für das Sündopfer die Wahl der Opferthiere V. 6 und die Substitution der Tauben V. 7 ff., die eben nur beim Sündopfer (vergl. 14, 21 ff.) gestattet war. — Welches ist nun das Prinzip für die Unterscheidung beider Opfer? Nach der früher am meisten verbreiteten Auffassung, die schon Jos. Arch. III, 9. 3. angedeutet, unter den Neueren besonders von Winer (Reallex. II, S. 432 f.) vertheidigt worden ist, soll das Schuldopfer auf solche Vergehen sich beziehen, hinsichtlich welcher Einer nicht objektiv überführt werden konnte, sondern nur in seinem Gewissen sich anklagte, wogegen in den Fällen, in denen Einer eines Vergehens überführt worden oder doch die Verübung von Vergehen sicher vorausgesetzt werden konnte, Sündopfer eintreten mußten. Diese Unterscheidung hat in 3 Mos. 4, 23. 28, wo das הוֹדַע nicht nothwendig auf objektive Ueberführung geht (vergl. das יָדַע 5, 3. 4), keine genügende Stütze; auch bleiben bei ihr namentlich mehrere Fälle des Schuldopfers unerklärt, so das des Aussätzigen und des Nasiräers und das 19, 20 ff. vorgeschriebene; vergl. auch Esr. 10, 9, wo offenkundige Ueberführung stattfand. Die Aufzählung anderer Ansichten s. bei Knobel zu 3 Mos. 5, 14 ff. — Wir gehen zur Entscheidung der Frage vom Schuldopfer und zwar zunächst von den drei Stellen aus, in denen die Bedeutung desselben am klarsten hervortritt: 3 Mos. 5, 14—16; 20—26; 4 Mos. 5, 5—10. Die erste gebietet, daß wer an heiligen Gaben, die zu den priesterlichen Einkünften gehörten, etwas veruntreute, Jehova als Schuldopfer einen Widder nach priesterlicher Schätzung darbringen, zugleich aber das Veruntreute mit Darauflegung eines Fünftheils erstatten solle. Die zweite verordnet, daß, wenn einer ein Depositum veruntreut, seinem Nächsten etwas geraubt oder ihn sonst übervortheilt oder Gefundenes sich angeeignet und solche Beeinträchtigung eines Andern sogar eidlich abgeläugnet hat, er wieder mit Zulegung eines Fünftheils Ersatz leisten und außerdem einen Widder nach priesterlicher Schätzung darbringen solle. (Die Fälle dieser Kategorie sind, wie Riehm, S. 103 f. mit Recht behauptet, nicht unter den Gesichtspunkt der שְׁגָגָה zu subsumiren; die milde Behandlung derselben erklärt sich daraus, daß hier die Schuld nicht gerichtlich dargethan, sondern nur durch späteres Selbstbekenntniß offenbar werden konnte). Die dritte Stelle bringt das Gebot der zweiten auf einen kürzeren Ausdruck, fügt die Forderung des Selbstbekenntnisses ausdrücklich hinzu und bestimmt endlich noch, daß, wenn derjenige, an dem die Veruntreuung begangen worden ist, nicht mehr lebt und keinen Goel hat, die Entschädigungssumme, neben dem als Opfer darzubringenden Widder, Jehova anheimfällt und daher an den Priester zu bezahlen ist. Das Gemeinsame in diesen Stellen ist nun Folgendes. Das Schuldopfer setzt voraus die Begehung eines מַעַל, d. h. eine Veruntreuung, die auch, wenn sie zunächst am Nebenmenschen verübt wird, doch vermöge alttestamentlicher Anschauung, nach der es kein Unrecht am Nächsten gibt, das nicht Sünde gegen Gott wäre, immer Untreue an Jehova, Verletzung der göttlichen Rechtssphäre ist. Daher muß neben dem materiellen, durch ein Fünftheil des Werths verstärkten Ersatze für das Veruntreute (von dem 4 Mos. 5, 7 ebenfalls הֵשִׁיב אֶת־אֲשָׁמוֹ steht) auch noch für die Verletzung der göttlichen Rechtssphäre, für die religiöse gegen den heiligen Gott begangene Schuld Genugthuung geleistet werden, und dieß geschieht eben durch das Schuldopfer. Daß im Begriff des אָשָׁם die Satisfaktion, die genugthuende Leistung für die einem Andern zugefügte Rechtsverletzung das Wesentliche ist, zeigt besonders

auch 1 Sam. 6, 3 f., wo von den Gaben, welche die Philister zur Satisfaktion für den Raub der Bundeslade darbringen, ebenfalls der Ausdruck הֵשִׁיב אָשָׁם gebraucht wird. — Was nun die Stelle 5, 17—19 betrifft, welche wegen ihrer Aehnlichkeit mit 4, 27 f. besondere Schwierigkeit gemacht hat, so muß dieselbe durchaus in engen Zusammenhang mit dem Vorhergehenden gesetzt werden. Der Verfasser will, wie Riehm, S. 99, richtig erinnert, dem voranstehenden speziellen Gesetze eine allgemeinere Gültigkeit geben, und wendet dazu die Formel an, die er schon beim Sündopfergesetz gebraucht hatte. Knobel bezieht die Stelle auf Verletzungen der Rechte einzelner Israeliten, die hier wie Kap. 4 auf die Priester folgen sollen, auf Benachtheiligungen des Nächsten, wie die 19, 11 ff., 2 Mos. 20, 17 u. s. w. erwähnten; die Stelle will aber wohl noch allgemeiner auf jedes sonst unwissentlich begangene מַעַל bezogen seyn. — Von den übrigen Fällen, für welche die Darbringung von Schuldopfern besonders vorgeschrieben ist, erledigt sich nach dem Gesagten am leichtesten der 3 Mos. 19, 20—22 erwähnte. Nach dieser Stelle soll Einer, der die Leibeigene eines Andern beschläft, neben dem, daß ihn eine bürgerliche Ahndung (בִּקֹּרֶת, wahrscheinlich körperliche Züchtigung) trifft, noch zur Genugthuung für seine Verschuldung an Jehova einen Widder darbringen, bei dem übrigens keine Schätzung vorgeschrieben ist. Ein Ehebruch lag hier nicht vor, wohl aber ein Eingriff in die Eigenthumssphäre des Nächsten. Das Wegfallen der Schätzung erklärt sich daraus, daß hier überhaupt kein nach Geld abzuschätzendes מַעַל vorlag. (Ganz anders faßt die Stelle Hofmann, Schriftbeweis. II, 1, S. 172.) Wie verhält es sich aber nun mit den Schuldopfern, welche bei der Reinigung des Aussätzigen (3 Mos. 14, 11 ff.) und des Nasiräers, dessen Gelübdezeit unterbrochen worden war (4 Mos. 6, 12), dargebracht werden mußten? Fest steht, daß das Schuldopfer in beiden Fällen die Wiedereinsetzung in die verloren gegangenen Bundesrechte vermittelt; aber in welchem Sinn geschieht dieß? In der That hat es auch hier keine Schwierigkeit, das Schuldopfer als eine Art mulcta, als satisfaktorische Leistung für geschehene Rechtsverletzung zu fassen. Der Aussätzige hat, weil er so lange von der Gemeinde ausgeschlossen gewesen, in dieser Zeit seine theokratischen Bürgerpflichten nicht erfüllt und so Jehova verkürzt; der Nasiräer hat durch Brechung seines Gelübdes Jehova die ihm geweihte Zeit entzogen und die Bezahlung seines Gelübdes um so viel länger vorenthalten. (Vergl. Riehm, S. 101 f.) Wenn Keil (S. 221) gegen diese Auffassung einwendet, daß ja der Aussätzige seinen Aussatz nicht selber verschuldet, daß ebenso der Nasiräer, der unversehens unrein geworden, ebenfalls kein Recht verletzt habe, so wird hierbei eben der ethische Zusammenhang, in welchem das Gesetz Aussatz und Verunreinigungen auffaßt, ohne Grund ignorirt. Mußten beide an sich durch Sündopfer gesühnt werden, so konnte auch die durch sie herbeigeführte Beeinträchtigung der göttlichen Rechtssphäre zum Gegenstand einer satisfaktorischen Leistung gemacht werden. Dagegen will Keil nach Rinck's (S. 374 f.) Vorgang die Schuldopfer des Aussätzigen und des Nasiräers unter den Gesichtspunkt der Gegenleistung für die Wiedereinsetzung in den früheren Stand der Weihe stellen und so das Schuldopfer nicht bloß als Genugthuung für Rechtsverletzungen, sondern auch als Genugthuung für wiederzuerlangende theokratische Rechte gefaßt wissen, eine Erweiterung des Schuldopferbegriffs, zu welcher sonst keine Veranlassung vorliegt. Was endlich das Schuldopfer betrifft, das auf Esra's Betrieb (Esr. 10, 18 ff.) diejenigen bringen mußten, welche fremde Weiber genommen hatten, so handelte es sich auch hier (vergl. 2 u. 10) um ein מַעַל; die Entweihung des Bundesvolkes durch heidnisches Blut (vergl. 9, 2) war ein Unrecht, eine Untreue an dem Bundesgotte, welche Genugthuung forderte. — Indem im Schuldopfer für ein begangenes מַעַל Genugthuung geleistet wurde, diente dieß freilich auch zur Deckung (כַּפֵּר) für den, der das מַעַל begangen hatte (3 Mos. 5, 18), sofern derselbe, ohne diese Genugthuung geleistet zu haben, nicht dem heiligen Gotte zu nahen wagen durfte. Aber direkt die Deckung der Seele des Sünders durch Darbringung eines reinen Lebens, also die Entsündigung der Person zu bewirken, war nicht Sache des Schuld-, sondern des

Sündopfers. Dieses tritt ein für alle בִּשְׁגָגָה begangenen Sünden, und zwar nicht bloß für einzelne, sondern auch für die im Verlauf eines gewissen Zeitraums begangenen und unbekannt und ungesühnt gebliebenen Sünden, auf welche letzteren sich eben die Festsündopfer beziehen. Daß Sündopfer auch mit den Lustrationen für Verunreinigungen zusammenhängen, hat darin seinen Grund, daß die geschlechtlichen Funktionen, der Aussatz, der Tod in ihrem Zusammenhang mit der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen angeschaut werden. — Nun zieht freilich jegliche Sünde auch eine Schuld, ein אָשָׁם nach sich (vergl. 3 Mos. 4, 3. 13. 23 u. s. w.); aber nicht jede Schuld ist eine Veruntreuung im engern Sinne, eine eigentliche Benachtheiligung der theokratischen Rechtssphäre, wobei immerhin zugestanden werden mag, daß die Grenzen sich nicht scharf ziehen lassen. Wo ein solches מַעַל nicht stattfindet, hat die durch das Sündopfer vermittelte Expiation der Person zugleich ohne weitere Leistung auch die Aufhebung des אָשָׁם von selbst zur Folge. Bemerkenswerth, übrigens aus dem Bisherigen leicht erklärbar ist noch, daß die Schuldopfer sich immer auf bestimmte konkrete Fälle, nie auf unbestimmte Vergehen einer Zeitsphäre beziehen, weßhalb dieselben niemals neben den drei andern Opfergattungen bei festlichen Veranlassungen erscheinen (vergl. 4 Mos. Kap. 28. 29). — Der verschiedenen Bestimmung beider Opfer gemäß ist auch das Ritual beider genau unterschieden. Was die Wahl des Opferthiers betrifft, so wird für die Schuldopfer nur das männliche Schaf verwendet, das gerade unter den Sündopferthieren nicht genannt ist, in der Regel der ausgewachsene (nach Mischna Sebachim X, 5 zweijährige) Widder; daher der häufig vorkommende Ausdruck אֵיל הָאָשָׁם. Nur beim Schuldopfer des Aussätzigen und des Nasiräers ist, ohne Zweifel um den geringeren Grad des אָשָׁם anzudeuten, das minder werthvolle Thier, das männliche, nach 4 Mos. 6, 12 und LXX 3 Mos. 14, 10 einjährige Lamm (כֶּבֶשׂ) verordnet. Warum gerade die männlichen Schafe für das Schuldopfer gewählt sind, läßt sich nicht sicher bestimmen; Riehm (S. 117) vermuthet, deßwegen, weil die Verletzung eines Rechts mehr den Karakter des Gewaltsamen habe. Es scheinen aber überhaupt im Alterthum vorzugsweise männliche Thiere zu Muleten verwendet worden zu seyn (vergl. Knobel zu 3 Mos. 5, 15). Die für die Schuldopfer verordneten Thiere sind, was wieder einen wesentlichen Unterschied vom Sündopfer involvirt, dieselben, die Person des Opfernden mag einen Rang haben, welchen sie will; ebenso wenig darf für sie wie beim Sündopfer aus Rücksicht auf die Armuth des Darbringers ein Surrogat substituirt werden. Recht deutlich ist hieraus zu ersehen, daß es sich beim Schuldopfer nicht um die Entsündigung der Person als solcher, sondern um Ersatz für eine bestimmt begrenzte Schädigung handelte. Hiemit hängt auch die bei den Schuldopfern für materielle Veruntreuungen vorgeschriebene Schätzung des Widders zusammen. Die Worte בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים „nach deiner Schätzung ein Geld (d. h. Geldbetrag) von Seckeln“, die von den älteren Autoritäten von einer Schätzung im Betrag von zwei Seckeln verstanden werden, sind wohl so zu fassen, daß durch die unbestimmte Forderung eines Werths von Seckeln (zwei oder mehreren) der Schätzung einiger Spielraum gelassen war, den Werth des Widders zu der Größe des begangenen מַעַל in ein gewisses Verhältniß zu setzen. (Vergl. Riehm, S. 119.) — Das Verfahren bei der Darbringung des Schuldopfers wird 3 Mos. 7, 1—7 bestimmt. Weil dort die Handauflegung nicht besonders erwähnt ist, meinen Kinck (S. 375 f.) und Knobel zu der Stelle, daß dieselbe beim Schuldopfer überhaupt nicht stattgefunden habe, was der letztere dadurch erklärt, daß das Schuldopfer keine freie Abtretung, keine freiwillige Gabe, sondern eine Buße gewesen sey. Aber eben dieß, daß in der Handauflegung die Freiwilligkeit der Hingabe ausgesprochen sey, läßt sich nicht begründen. Die Nichterwähnung der Handauflegung an der angeführten Stelle kann die Unterlassung derselben ebenso wenig beweisen, als in der entsprechenden Stelle vom Sündopfer 6, 17—23. Das Schuldopferthier wurde wie das Brand- und Sündopfer an der Nordseite des Altars geschlachtet, das Blut wie beim Brand- und Heilsopfer nur an den Altar ringsum gesprengt; hierauf wurden dieselben

Fettstücke wie bei den Heils- und Sündopfern auf dem Altare angezündet und verbrannt; mit dem übrigen Opferfleisch aber mußte es gehalten werden, wie bei den Sündopfern niederen Grades, daß es nämlich von den Priestern (nur den Männern) an heiliger Stätte gegessen wurde. Also eben in dem, worin vorzugsweise das Eigenthümliche der Sündopfer hervortritt, in der Blutmanipulation, stellt sich das Schuldopfer in eine Reihe mit den übrigen Opfergattungen. Daß nun im Ritual des Schuldopfers die Tödtung des Thiers eine andere Bedeutung haben soll, als bei den andern Opfern, daß, wie hier selbst Keil (S. 237) annimmt, der Widder anstatt des schuldigen Menschen den Tod als Strafe erleide, zu dieser Auffassung ist in der That nicht die geringste Berechtigung vorhanden. Der Darbringer thut im Schuldopfer der göttlichen Strafgerechtigkeit dadurch genug, daß er in dem geschätzten Widder ein symbolisches Aequivalent für seine Schuld Gott erstattet. Daß neben dieser multa noch eine stellvertretende Todesstrafe zu vollziehen gewesen wäre, ist nirgends angedeutet; am auffallendsten wäre die Sache bei dem Schuldopfer des Nasiräers. Die Bedeutung der einzelnen Bestandtheile des Opferakts ergibt sich aus den früheren Erörterungen. Was die Verwendung des Opferfleisches betrifft, so ist von vornherein klar, daß von dem zur Gutmachung einer Schädigung hingegebenen Thiere der Darbringer selbst keinen Genuß haben darf; im Uebrigen wird über diesen Punkt beim Sündopfer näher gehandelt werden, zu dessen Ritual wir nun übergehen. Hier ist vor Allem als eigenthümlich hervorzuheben die Verschiedenheit der Opferthiere je nach der theokratischen Stellung dessen, für den das Sündopfer dargebracht wurde, beziehungsweise auch nach der Veranlassung des Opfers. 1) Ein junger Stier war das Opferthier bei den Sündopfern des höchsten Grades, nämlich für den Hohepriester am großen Versöhnungstag (3 Mos. 16, 3) oder wenn der Hohepriester sich vergangen hatte „zur Verschuldung des Volks" (4, 3), d. h. in seinem Amte als Vertreter des Volkes, ferner wenn die ganze Gemeinde sich versündigt hatte (4, 13), endlich bei den zur Priester- und Levitenweihe gehörigen Sündopfern (2 Mos. 29, 10. 14. 36; 4 Mos. 8, 8). 2) Ein Ziegenbock (שְׂעִיר עִזִּים) war das Sündopfer am Versöhnungsfest für das Volk (3 Mos. 16, 5), desgleichen an den übrigen Jahresfesten und an den Neumonden (4 Mos. 28, 15. 22. 30. 29, 5 u. s. w.), bei der Versündigung eines Stammfürsten (3 Mos. 4, 23), bei Einweihung der Stiftshütte (9, 3. 15. vergl. 4 Mos. 7, 16 u. s. w.) und wieder bei Versündigungen der Gemeinde (4 Mos. 15, 24), nämlich wenn etwas „von den Augen der Gemeinde hinweg" d. h. hinter dem Rücken der Gemeinde vergangen worden war. Die letztgenannte Verordnung unterscheidet sich von der 3 Mos. 4, 13 ff. dadurch, daß diese den Fall im Auge hat, wo die Gemeinde im Ganzen sich versündigt hatte, jene den Fall, wo die Gemeinde als solche nicht die Thäterin ist, aber für die Sünde eines Einzelnen in ihrer Mitte, der wahrscheinlich unbekannt geblieben war, einzutreten hat. 3) Eine Ziege oder ein weibliches Lamm war darzubringen für die Versündigung eines gewöhnlichen Israeliten (3 Mos. 4, 28. 32. 5, 6); ein jähriges weibliches Lamm war das Sündopfer bei der Lösung des Nasiräatsgelübdes (4 Mos. 6, 14) und bei der Reinigung des Aussätzigen (3 Mos. 14, 10. 19). 4) Turteltauben und junge Tauben bilden die Sündopfer bei den Reinigungen (3 Mos. 12, 6., 15, 14. 29., 4 Mos. 6, 10) und als Surrogat für ein Stück Kleinvieh bei einem Armen, der dieses nicht erschwingen konnte (3 Mos. 5, 7., 14, 22). Wenn Einer nicht einmal Tauben aufzubringen im Stande war, so war 5) bei gewöhnlichen Versündigungen als Surrogat hiefür die Darbringung von $^1/_{10}$ Epha Weißmehl gestattet (5, 11), aber ohne Oel und Weihrauch, denn es hatte nicht den Karakter einer eigentlichen Mincha, von der es auch durch das כַּמִּנְחָה V. 13 unterschieden wird. — Was nun den Akt des Sündopfers betrifft, so ist ihm eigenthümlich für's Erste das Verfahren mit dem Blute, sodann die Verwendung, beziehungsweise Vernichtung des nach Verbrennung der Fettstücke übrigen Fleisches. 1) Daß bei dem Sündopfer die Sühne direkter Zweck, nicht Voraussetzung des Opfers ist, wird dadurch angedeutet, daß das Opferblut nicht an den Altar ringsum gesprengt, sondern geheilig-

teren Stellen applizirt wurde und zwar in folgenden aufsteigenden Graden: a. bei den Sündopfern für einen einzelnen Israeliten (mit Ausnahme des Hohepriesters als solchen) von Bock, Ziege oder Lamm wurde das Blut an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen, der Rest am Grunde desselben ausgegossen (3 Mos. 4, 25. 30. 34); ebenso wurde bei dem in einem Stier bestehenden Einweihungssündopfer der Priester (2 Mos. 29, 12) und ohne Zweifel auch der Leviten verfahren. b. Bei den für die Gemeinde oder den Hohepriester abgesehen von dem Versöhnungstage dargebrachten Sündopfern, die in Stieren bestanden, wurde von dem Blute sieben Mal gegen den innern Vorhang gesprengt, weiter von demselben an die Hörner des Räucheraltars gestrichen, das übrige Blut wieder am Grunde des Brandopferaltars ausgegossen (3 Mos. 4, 5 ff., 16 ff.). c. Bei den Sündopfern des Versöhnungstages (3 Mos. Kap. 16) wird zuerst von dem Blute des Stiers, den der Hohepriester für sich und sein Haus dargebracht hat, dann ebenso von dem Blut des für das Volk geopferten Bockes im Allerheiligsten einmal auf die Vorderseite der Capporeth und sieben Mal vor der Capporeth gesprengt, darauf von dem Blute beider Sündopfer an die Hörner des Räucheraltars gestrichen und vor den letztern ebenfalls sieben Mal gesprengt. (Dagegen bezieht Keil, S. 401 ff., den V. 18 auf den Brandopferaltar und findet dagegen in V. 16 eine Besprengung des Räucheraltars angeordnet; s. über diesen Punkt das Nähere in dem Art. Versöhnungstag.) 2) Das Sündopferfleisch, das als sakrosankt (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, 3 Mos. 6, 22) bezeichnet wird, war bei den Opfern unter a. (mit Ausnahme des Priesterweihopfers) von den Priestern (nur den Männern) im Vorhof des Heiligthums zu verzehren (6, 18 f.), bei den Opfern unter b. und c. dagegen, sowie bei dem Stier des Priesterweihopfers (2 Mos. 29, 14) sammt Fell, Kopf, Beinen, Eingeweiden und Mist an einem reinen Ort außerhalb des Lagers zu verbrennen (3 Mos. 4, 11 f. 21., 6, 23. 16, 27), nach 4, 12 an dem Orte, wohin die Opferasche (von dem 1, 16 erwähnten Platze aus) gebracht wurde. Wer von dem Blut des Sündopfers an sein Kleid spritzte, sollte es auswaschen an heiliger Stätte, um nämlich das heilige Blut nicht durch Hinübernahme in den gewöhnlichen Lebensverkehr zu profaniren. Ebenso mußte das Opferfleisch jeder profanen Berührung entzogen werden; bei den Opfern unter a. mußten die Gefäße, in denen es gekocht worden, wenn sie irden waren, zerschlagen, wenn ehern oder kupfern, möglichst gescheuert werden (6, 20 ff.); bei den Opfern unter b. und c. mußte der, welcher das Fleisch außerhalb des Lagers verbrannt hatte, vor seiner Rückkehr in das Lager sich baden und seine Kleider waschen (16, 28). Ob bei dem Taubensündopfer, nachdem der Kropf mit dem Unrath abgesondert und auf den Aschenhaufen geworfen war, der ganze Vogel auf dem Altare verbrannt, oder, wie Mischna Sebachim VI, 4 angibt, dem Altar nichts als das Blut, das Uebrige den Priestern gehörte, läßt sich nicht sicher entscheiden. Von dem Mehlopfer der Armen sollte der Priester eine Handvoll abnehmen und auf dem Altar anzünden; das Uebrige gehörte ihm, wie beim Speisopfer (5, 12 f.) — Die Deutung des Sündopferrituals hat sich an das früher über das Wesen der Opfersühne Gesagte anzuschließen. Für die unreine Seele des Sünders eine reine Seele zu substituiren, die vor Gott gebracht, den ihm nahenden Sünder deckt, ist nach dem oben Ausgeführten die Bedeutung der Blutdarbringung und demnach der direkte Zweck des Sündopfers. Da es sich hier um die Vertretung der Person des Opfernden handelt, so entspricht der verschiedenen theokratischen Stellung derselben die verschiedene Dignität des Opferthiers. Die Frage, warum bei dem Material des Sündopfers das Ziegenvieh vorwaltet, ist nicht sicher zu beantworten. Die rabbinischen Meinungen, daß die Sühne des Volks am Versöhnungstage durch einen Bock habe geschehen müssen, weil die Stammväter einst bei der Verkaufung Joseph's einen Bock geschlachtet oder (wie Maimonides vermuthet) weil die Israeliten durch den Bockcultus (3 Mos. 17, 7). am größten sich versündigt haben und dergl., verdienen kaum erwähnt zu werden. Aber auch die Ansicht Bähr's (S. 399), daß der Bock wegen seiner langen, zottigen Haare auf Trauer über die Sünde hinweisen solle, dürfte zu künstlich seyn. Näher liegt die

Vermuthung, daß das Ziegenvieh wegen seines minder schmackhaften Fleisches vorzugsweise für die Sündopfer bestimmt worden sey; denn die Verzehrung des Opferfleisches durch die Priester bei einem Theil der Sündopfer ist nicht als förmliche Mahlzeit zu betrachten. Dem entspricht dann bei dem Surrogat-Mehlopfer die Weglassung des Oels. — Was nun weiter die Bedeutung der einzelnen Bestandtheile der Sündopferhandlung betrifft, so will für's Erste die Handauflegung, mit der wahrscheinlich das Sündenbekenntniß verknüpft war, der früheren Erörterung zufolge die Intention des Opfernden ausdrücken, das reine Leben dieses Thieres an seiner, des Unreinen, Statt zur Deckung für seine Seele hinzugeben. Die Hingabe selbst erfolgt in dem durch die Schlachtung gewonnenen und dann der heiligen Stätte, an welcher Gott gegenwärtig ist, applizirten Blute. Und zwar wird, um anzudeuten, daß diese Blutdarbringung beim Sündopfer nicht die Voraussetzung der Opferhandlung, sondern die Hauptsache derselben bildet, das Blut hier wirklich auf den Altar gebracht, ja sogar, um es Gott möglichst nahe zu bringen, den Hörnern desselben applizirt. In diesen nämlich kulminirt die Bedeutung des Altars, sey es nun, daß man sie (nach Hofmann, II, 1, S. 163) lediglich als „die Spitze der Gotteshöhe" betrachte oder zugleich in ihnen (vergl. Keil, S. 229) Symbole der Kraft sehe, so daß in ihnen die ganze Heilskraft, welche dem Altar als der Stätte der göttlichen Gnadenoffenbarung zukommt, concentrirt gedacht würde. Das Nahebringen des Blutes zu Gott steigert sich bei den Sündopfern der höheren Grade, bis es bei dem großen jährlichen Versöhnungsopfer, dessen Blut in das Allerheiligste gelangt, zur höchsten Annäherung fortschreitet. Die bei den letzteren Opfern noch stattfindende siebenmalige Sprengung deutet darauf, daß das ganze göttliche Bundesverhältniß gefährdet war und durch die Sühne wieder befestigt werden muß. Auf die Blutdarbringung folgt die Anzündung der Fettstücke auf dem Altar und zwar, wie 4, 31 bestimmt gesagt wird, לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיי, eine Angabe, die häufig übersehen worden ist, hinsichtlich der man aber nur von einer unrichtigen Deutung des Sündopfers aus mit Knobel sagen kann, sie sey dem Verfasser aus Versehen entschlüpft. Sie zeigt, daß das Verbrennen der Fettstücke beim Sündopfer nicht eine wesentlich andere Bedeutung haben kann, als beim Heilsopfer. Das ist allerdings wohl zu beachten, daß vom Sündopfer niemals wie vom Brand- und Heilsopfer (1, 4; 7, 18; 19, 7; 22, 19. 23 u. s. w.) gesagt wird, daß es Jehova zum Wohlgefallen gereiche; denn daß Sündopfer gebracht werden müssen, bleibt immer eine traurige Nothwendigkeit. Wenn aber doch Gott von dem reinen Opferthier, dessen Blut er als Deckung für die Seele des Sünders angenommen hat, das Fett im Feuerduft sich hinaufsenden läßt, so hat dieß immerhin die Bedeutung einer propitiatorischen Gabe, deren Annahme von Seiten Gottes dem vorangegangenen Sühnakt zur Sanktion dient. Wenn bei den andern Opfergattungen die vorausgehende Blutsühne die conditio sine qua non für dasjenige bildet, was in jenen die Hauptsache ist, nämlich für die Darbringung der Gabe, so dient umgekehrt beim Sündopfer die nachfolgende Gabe zur Bestätigung und so in gewissem Sinn zur Vollendung der Sühne, welche dieses Opfer direkt bezweckt. Nur die Fettstücke werden auf dem Altar verbrannt und nicht das ganze Thier, um die sekundäre Stellung, welche bei diesem Opfer die Darbringung der Gabe neben der Sühne hat, hervortreten zu lassen. Das übrige Fleisch aber darf nicht eine Verwendung finden, durch welche es irgendwie profanirt würde. Daß diejenigen, für welche das Sündopfer dargebracht worden ist, davon selbst keinen Genuß haben dürfen, ist selbstverständlich. Daher bleibt bei den Sühnopfern höheren Grades, bei denen die Priester selbst unter den zu Sühnenden begriffen sind, nur übrig, das Fleisch auf reine Weise zu vernichten; dieß nämlich ist der Zweck der Verbrennung, wie schon der dafür gewählte Ausdruck שָׂרַף im Unterschied von הִקְטִיר beweist. Warum aber ist das Fleisch bei den Sündopfern niederen Grades, wie bei den Schuldopfern, durch die Priester am Heiligthum in amtlicher Eigenschaft zu verzehren? Die Antwort gibt 3 Mos. 10, 17, freilich nicht in dem Sinne, den man häufig in die Stelle gelegt hat. Wenn es dort heißt, das Sündopfer sey den

Priestern zu essen gegeben, „um die Schuld der Gemeinde wegzunehmen und sie vor Jehova zu versöhnen“, so wird wohl, da ja die eigentliche Wegnahme der Schuld und die Versöhnung durch die Blutdarbringung erfolgt, der Ausdruck, wie von Vatablus geschehen ist, deklaratorisch zu nehmen seyn. Das Essen des Opferfleisches von Seiten der Priester involvirt, wie die Anzündung des Fettes, eine Acceptation des Opfers von Seiten Gottes, die zur Deklaration und Bestätigung dafür dient, daß das Opfer seinen Sühnzweck wirklich erreicht hat. Insoweit hat Philo de vict. §. 13 wirklich richtig gesehen, wenn er als einen der Gründe dieser Verwendung des Sündopferfleisches die Beruhigung des Opfernden über die erlangte Vergebung bezeichnet, „denn Gott würde nicht seine Diener zur Theilnahme an einem solchen Mahl gerufen haben, wenn nicht völlige Vergessung der Sünde eingetreten wäre“. (Wie bei dem Ritual des Versöhnungstages in der Fortschaffung der Sünde durch den dem Asasel zugesandten Bock noch eine weitere Deklaration der völligen Sündentilgung hinzukommt, darüber s. den betr. Art.). Will man in der Deutung von 3 Mos. 10, 17 noch weiter gehen, so wäre zur Erläuterung 2 Mos. 28, 38 herbeizuziehen. Wie nach dieser Stelle alle versöhnende Wirkung der Opfer davon abhängt, daß der Hohepriester als Mittler im heiligen Schmuck vor Jehova steht und kraft dieser seiner Amtsheiligkeit allen an den Opfern haftenden Defekt ergänzt, so würde hier dadurch, daß der Priester durch das Essen des Fleisches in unmittelbaren Rapport zu dem Opfer tritt, von seiner Amtsheiligkeit etwas auf dasselbe übergeleitet und so die sühnende Kraft der Handlung verstärkt. (Vergl. auch Kurtz, S. 183.) — Ganz anders wird nun freilich das Ritual des Sündopfers gedeutet, wenn man das Wesentliche desselben in der Vollziehung einer poena vicaria sieht. Um das bereits früher in dieser Beziehung Bemerkte nicht wiederholen zu müssen, beschränken wir uns auf folgende Bemerkungen. Nach jener Theorie soll beim Sündopfer durch die Handauflegung das Thier mit der Sünde beladen und so selbst „leibhaftige Sünde“ werden, es soll die Unreinheit des Sünders auf das Opfer übergehen und von demselben gleichsam eingesogen werden. (So schon die Rabbinen — s. die Stellen bei Outram, S. 251 ff.; unter den Neueren vergl. z. B. Hengstenberg, evang. K.-Z. 1852. S. 117 f.) Mit der Schuld des Opfernden beladen erleidet dann das Thier an der Stelle des letzteren die Todesstrafe. Die darauf folgende Blutsprengung bildet hiernach nicht den eigentlichen Sühnakt, sondern ihr Zweck ist (vergl. Hengstenberg, S. 122) die Darstellung der durch den Tod des Opfers erworbenen Sühne oder, wie auch gesagt wird, die Acceptation derselben von Seiten Gottes. Während aber nun Kurtz, wie bereits früher angeführt wurde, das Opferthier durch den Tod in integrum restituirt werden läßt, soll nach Andern die Sünde noch an dem Opferfleische haften und der Sühnakt dadurch sich vollenden, daß die das Sündopfer essenden Priester die Sünde gleichsam sich inkorporiren und kraft ihrer Amtsheiligkeit tilgen. (So nach dem Vorgang Deyling's observ. LXV, 2. Hengstenberg, S. 118. Keil, S. 232; vergl. auch Ewald's Alterth., S. 70.) Für diese Auffassung sollte man wenigstens den Namen des Sündopfers חַטָּאת nicht geltend machen, da dieser (vergl. z. B. Mich. 6, 3, wo auch עֹלָה neben חַטָּאת ebenso steht) nach einer leichten Metonymie eben das für die Sünde (עַל־חַטָּאת 3 Mos. 4, 3) gebrachte Opfer bezeichnen will, weßhalb die LXX denselben richtig durch περὶ ἁμαρτίας zu übersetzen pflegen. Die nahe liegende Einwendung, warum denn der mit Sünde infizirte Leib des Opferthiers nicht gleich dem Leichnam des hingerichteten Missethäters als eine קִלְלַת אֱלֹהִים (5 Mos. 21, 23) möglichst schnell auf die Seite an einen unreinen Ort geschafft werde, mag durch die Bemerkung (s. Hengstenberg a. a. O.; vergl. Keil, S. 235) beseitigt werden, daß eben zwischen einwohnender und übertragener Sünde zu unterscheiden sey, daß bei der letzteren das Opferthier immerhin in anderer Beziehung hochheilig seyn könne. Aber wie unklar hätte sich dann doch die Hauptstelle 3 Mos. 6, 20 ff. ausgedrückt; wie seltsam wäre es, daß die dort gegebenen Vorschriften gerade nicht von dem Gesichtspunkt der Unreinheit des Opferthiers aus, sondern durch

seine Hochheiligkeit motivirt werden. Mit mehr Schein dürfte sich allerdings die obige Ansicht auf die Ceremonie 4 Mos. 19, 7—10 berufen; über diese siehe den Artikel Reinigungen.

Die Rechtfertigung des mosaischen Ursprungs der im Bisherigen dargelegten Opferordnungen hängt mit der Kritik des Pentateuchs und der ganzen in demselben enthaltenen Gesetzgebung so eng zusammen, daß auf eine allseitige Erörterung dieses Gegenstandes in dem vorliegenden Artikel nicht eingegangen werden kann. Ueber die Stellung, welche das Prophetenthum zum Opferdienst einnimmt und über die Frage, ob dieselbe einen Widerspruch gegen den Ursprung, welchen die Opferthora für sich in Anspruch nimmt, involvire, wird unter dem Art. Prophetenthum des alten Testaments gehandelt werden. Hier möge nur noch die Frage ihre Erörterung finden, ob und inwieweit die Andeutungen über den Cultus der nachmosaischen Zeit, welche in den Geschichtsbüchern des alten Testaments vorkommen, mit der Existenz einer Opfergesetzgebung, wie sie im Pentateuch enthalten ist, sich in Einklang setzen lassen. Bekanntlich hat die Bestreitung des mosaischen Ursprungs der pentateuchischen Gesetze immer besonderes Gewicht auf die Berichte des Buchs der Richter und der Bücher Samuels gelegt. Nach diesen soll nämlich die Richterzeit nicht, wie man vom Pentateuch und vom Buch Josua aus annehmen muß, den Verfall einer bereits begründeten theokratischen Ordnung, sondern einen unentwickelten, embryonischen Zustand darbieten, in welchem Elemente gährten, aus dem erst später die angeblich mosaischen Institutionen sich consolidirten. Was namentlich den Cultus betrifft, so sollen, während nach dem Pentateuch der Opferdienst an ein nationales Heiligthum und an das levitische Priesterthum gebunden ist, in der Richterzeit mehrere Jehova-Heiligthümer neben einander bestanden haben, oder es soll wenigstens der Opferdienst an mehreren heiligen Stätten (deren Vatke, Relig. des alten Testam. S. 264, sieben herausbringt) und zwar beziehungsweise ohne priesterliche Mitwirkung ausgeübt worden seyn. In dieser Behauptung ist Richtiges und Irrthümliches gemischt; der wirkliche Sachverhalt ist folgender. (Vergl. Hengstenberg, Beiträge zur Einl. in's alte Testam. III, S. 40 ff.; Movers, kritische Untersuchungen über die Chronik S. 287 ff.) — Bereits auf dem Zuge durch die Wüste unter den Augen des Gesetzgebers konnte, wie aus 3 Mos. 17, 5. 5 Mos. 12, 8 sich errathen läßt, das Volk nicht dahin gebracht werden, daß es dem alterthümlichen, überdieß durch die patriarchalische Sitte geheiligten Gebrauche, an jedem beliebigen Orte zu opfern, entsagt hätte. Wie viel weniger war dieß möglich nach der Eroberung des Landes, in einer Zeit, in der es für die Ueberwachung der gesetzlichen Ordnungen an einer hervorragenden Persönlichkeit fehlte, vielmehr „jeglicher that, was ihm recht däuchte", in der das zerstreut umherwohnende Volk mit den Kanaanitern in religiösen Verkehr trat, ihre heidnischen Gebräuche mit der Verehrung Jehova's vermischte, ja sogar großentheils der Verehrung der kanaanitischen Götter selbst sich zuwandte. Wer hieraus schließen wollte, daß das Gesetz über die Einheit der Opferstätte noch gar nicht vorhanden gewesen sey, müßte dasselbe auch von den späteren Zeiten bis zum Exil behaupten, da trotz der Polemik der Propheten und der strengen Maßregeln mehrerer Könige der Opferdienst auf den Höhen nie völlig ausgetilgt werden konnte. Hiernach können Vorgänge, wie sie Richt. Kap. 17 u. 18 erzählt werden, nicht auffallen. Die Richt. 2, 5. 6, 18. 13, 16 erwähnten Opferakte waren, wie schon früher angedeutet worden ist, durch die vorangegangene göttliche Offenbarung zur Genüge gerechtfertigt. Ein bleibender Cultus wurde ja an jenen Orten gar nicht eingerichtet, und wenn dieß später von Gideon geschah, so wird die Sache 8, 27 deutlich als verwerflich bezeichnet. Das Centralheiligthum, die Stiftshütte, befand sich während der Richterzeit auf die Dauer in Silo (Jos. 18, 1. 19, 51; Richt. 18, 31; 1 Sam. Kap. 1 ff.); dort wurden die Jahresfeste gefeiert (Richt. 21, 19), und dort fand ein regelmäßiger Opferdienst statt (1 Samuel 1, 3. 2, 12 ff.). Von einem zweiten legitimen Heiligthum an einem andern Orte ist nirgends die Rede; Jos. 24, 26, worauf man sich berufen hat, redet wahrscheinlich nur von

einem Jehova geheiligten Platze, wenn nicht, was aber die einzige Ausnahme wäre, die Stiftshütte, die ja (vergl. 2 Sam. 7, 6) ein wanderndes Heiligthum bleiben sollte, für einige Zeit von Silo nach dem nahen Sichem verlegt worden war. Damit war aber wohl vereinbar, daß, wie dieß noch später bis zum Tempelbau vorkam (2 Sam. 11, 11, vergl. 15, 24), die Bundeslade bei wichtigen Vorfällen dorthin gebracht wurde, wo das Volk versammelt war (Richt. 20, 27. 1 Sam. 4, 4). Daß aber dort, wo die Bundeslade sich befand, geopfert wurde (Richt. 20, 26. 21, 4), ist bei der Bedeutung derselben ganz natürlich. Hiernach kann auch der 1 Sam. 6, 15 erzählte Opferakt nicht auffallen; wenn es dort heißt: „die Männer von Beth-schemesch brachten Brandopfer", so ist durch diesen Ausdruck die priesterliche Mitwirkung nicht ausgeschlossen, war doch Beth-schemesch eine Priesterstadt. — Diejenigen aber, welche zu Gunsten der Annahme mehrerer Heiligthümer auch mehrere Bundesladen annehmen, haben schon den Sprachgebrauch gegen sich, der durchgängig nur von der (bestimmten) Lade redet; hätte doch die Erzählung 1 Sam. Kap. 4 bei der Annahme mehrerer Laden kaum einen Sinn. Dagegen bildet nun eben der 1 Sam. Kap. 4 berichtete Vorfall einen merkwürdigen Wendepunkt in der Geschichte des Cultus. Der Umstand, daß die Bundeslade, an welche sich für Israel immer die hülfreiche Gegenwart seines Gottes geknüpft hatte, in heidnische Hände gerathen war, mußte eine starke Erschütterung im religiösen Bewußtseyn des Volks bewirken. Die Bundeslade wurde, nachdem sie von den Philistern wieder ausgeliefert worden war, für längere Zeit auf die Seite geschafft; „man fragte nicht nach ihr" 1 Chron. 13, 3. vergl. Ps. 132, 6. Sie blieb Gegenstand des Grauens, nicht aber des Cultus. (1 Sam. 14, 18, wo übrigens die LXX einen andern Text voraussetzen, handelt von einer Ausnahme, die als solche angedeutet ist.) Von Silo, das als Heiligthumsstätte jetzt faktisch von Gott verworfen war (Ps. 78, 60. vergleiche Jer. 7, 12), wurde das heilige Zelt nach Nob im Stamm Benjamin verlegt. Dort ging, wie man aus 1 Sam. Kap. 21. 22, 17 ff. errathen kann, der levitische Cultus ohne Unterbrechung fort; aber den religiösen Mittelpunkt des Volkes bildete die Stiftshütte, der mit der Bundeslade das Wesentlichste fehlte, damals nicht mehr. Dieser war vielmehr in der prophetischen Persönlichkeit Samuel's gegeben; in ihm ruht jetzt die Vermittelung des Verkehrs Jehova's mit seinem Volke, und darum ist nicht zu verwundern, daß Samuel, obwohl bloß Levite und nicht Priester, doch wie einst Moses vor der Gemeinde den Opferdienst verwaltet (1 Sam. 7, 9 ff.). Ebenso kann es nicht auffallen, daß in diesen außerordentlichen Tagen, in denen sich das Volk nicht mehr an ein bestimmtes Symbol gebunden sieht, verschiedene Opferstätten auftauchen, so die Höhe bei Rama 1 Sam. 9, 13, auch wohl Bethel und Gilgal 10, 3 f., vergl. 11, 15. 16, 21. Die blutige Verfolgung, welche Saul gegen die Priester von Nob verhängte, machte dem dortigen Cultus ein Ende. Die Stiftshütte befindet sich von da an bis zur Erbauung des Tempels in Gibeon, wo nun wieder ein regelmäßiger levitischer Opferdienst sich findet, der auch dann noch fortdauerte, nachdem David die Bundeslade auf den Zion gebracht und dort ein heiliges Zelt mit regelmäßigem Cultus eingerichtet hatte (1 Chron. 16, 37—42. vergl. 2 Chron. 1, 3 ff.). Daneben erscheint aber wieder eine andere Stätte, die Tenne des Jebusiters Ornan, als Opferplatz legitimirt, weil Jehova dort helfend sich geoffenbart hatte (1 Chron. 21, 28 f.). Erst mit der Errichtung des Tempels, den, nachdem die Bundeslade in ihn gebracht worden war, Jehova mit seiner Herrlichkeit erfüllt, wird die Einheit des legitimen Cultus wieder hergestellt. — Wenn nun auf die einzelnen Opfergesetze des Pentateuchs in den Büchern der Richter und Samuels wenig Rücksicht genommen ist, so kann dieß nach dem ganzen Inhalt derselben, der mit den Cultusinstitutionen nur wenig zu thun hat, unmöglich befremden. Gilt doch dasselbe vom Buch Josua, das anerkanntermaßen den Pentateuch voraussetzt. Gerade der Punkt, der noch am meisten auffallen könnte, daß nämlich in jenen Büchern wohl Brand- und Heils- oder Schlachtopfer, nirgends aber Sündopfer erwähnt werden (selbst 2 Sam. 24, 25 nicht), findet sich auch im Buche Josua. Es scheint hier ein weiterer

Gebrauch des זֶבַח abzuwalten, vermöge dessen unter diesem Namen, wie dieß Esr. 6, 36 ganz deutlich geschieht, auch Sündopfer zu subsumiren sind. (S. Hengstenberg a. a. O., S. 86 f.) Das pentateuchische Heilsopfergesetz wird 1 Sam. 2, 13—17 vorausgesetzt; als der Jehova gebührende Theil wird das Fett bezeichnet; es wird als besonderes Vergehen der Söhne Eli's hervorgehoben, daß sie ihren Antheil verlangen, ehe das Fett Jehova angezündet ist u. s. w. (s. Hengstenberg, S. 87 ff.). — Ein besonders gewichtiges Zeugniß für das hohe Alter der pentateuchischen Cultusgesetze bieten die Andeutungen, welche bei den Propheten Amos und Hosea über die Cultusformen der Jehovaheiligthümer des Zehnstämmereichs sich finden. Wie nach mehreren Stellen derselben die heiligen Zeiten der pentateuchischen Gesetzgebung noch in Uebung sind (siehe den Art. Feste der alten Hebräer, Bd. IV, S. 387), so erinnern Am. 4, 5. 5, 22. Hos. 4, 7 ff. an die Opfergesetze des Pentateuchs. Die meisten Arten der Opfer werden erwähnt (Brandopfer, namentlich das Morgenopfer, Speisopfer, Lobopfer, freiwillige Opfer, Sündopfer); auf die Ausschließung des Sauerteigs wird in der ersten Stelle des Amos angespielt; nach der Stelle bei Hosea kamen die Sündopfer den Priestern zu gut u. s. w. Gewiß wären solche Institutionen nicht aus dem Reiche Juda herübergenommen worden, wenn auf ihnen nicht die Weihe hoher Alterthümlichkeit geruht hätte.

Auf das Bedeutendste der reichen Literatur ist bereits im Verlauf der Darstellung verwiesen worden. Es möge noch eine Zusammenstellung der wichtigsten Monographien folgen. Outram, de sacrificiis libri duo 1678. Saubert, de sacrificiis veterum 1699. Sykes, Versuch über die Natur, Absicht und den Ursprung der Opfer, mit Anmerkungen und Zusätzen von Semler. 1778. Scholl, über die Opferideen der Alten, insbesondere der Juden, in den Studien der evang. Geistlichkeit Württembergs. Bd. I, II, IV u. V. Kurtz, das mosaische Opfer. 1842. Thalhofer, die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus. 1848. Hengstenberg, das Opfer, in der evang. Kirchenztg. 1852. Neumann, die Opfer des alten Bundes, in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft u. christl. Leben. 1852 f. Keil, über die Opfer des alten Bundes, in der luther. Zeitschr. 1856 f. **Oehler.**

Opfercultus in der katholischen Kirche, s. Messe.

Opfermahlzeiten finden wir sowohl bei den Israeliten, als bei den Heiden. 1) Bei den Israeliten. Während manche Opfer auf dem Brandopferaltar im Vorhofe des Heiligthums als Holokausta (עֹלָה, כָּלִיל) ganz (vgl. jedoch 3 Mos. 1, 6. 7. 8.) verbrannt wurden*), wurde bei anderen Opfern nur ein bestimmter Theil verbrannt, der Rest aber zum Genuß reservirt. Mit diesen zum Genuß reservirten Opferstücken hatte es eine zwiefache Bewandtniß; entweder (wie bei den Speiseopfern, Schuldopfern und bestimmten Sündopfern) mußten die männlichen Glieder der Priesterfamilien — den weiblichen war es verboten, 3 Mos. 6, 18 — dieselben verzehren, und zwar bei dem Altare an heiliger Stätte, 3 Mos. 2, 3. 10; 6, 16. 25—30; 7, 1—10; 10, 12. 13.; in diesem Falle war das Essen ein amtliches und geschah zu dem Zweck, damit dadurch der Priester die Sünde des Opferdarbringers von diesem weg und auf sich nähme, um denselben vor dem Herrn zu versöhnen, 3 Mos. 10, 17; — oder aber der Rest wurde (bei den שְׁלָמִים, sofern dieselben Privatopfer waren; waren sie öffentliche Opfer, so gehörte Alles den Priestern, 3 Mos. 23, 20) zwischen dem dienstthuenden Priester und dem Darbringer des Opfers in der Weise getheilt, daß ersterem die Hebeschulter (die rechte Schulter) und Webebrust zufielen (beim Lobopfer außerdem noch ein ungesäuerter Kuchen, 3 Mos. 7, 12—14), der übrige Rest aber dem Darbringer. Der Priester durfte seinen Antheil mit seiner Familie, auch den weiblichen Gliedern derselben, an einem beliebigen Orte, der jedoch levitisch rein seyn mußte, verzehren, 3 Mos.

*) Diejenigen Sündopfer, deren Fell, Fleisch, Kopf, Schenkel, Eingeweide und Mist außerhalb des Heiligthums an einem reinen Orte verbrannt wurden, gehören jedoch nicht zu den Holokausten, da die Verbrennung außerhalb des Heiligthums lediglich unter den Gesichtspunkt der Vernichtung fällt; vgl. 3 Mos. 4, 11. 12. 21; 16, 27.

10, 14. 7, 30. 34. Dieß Mahl war dann kein amtliches, sondern hatte nur den Zweck, den im Dienste Jehova's arbeitenden Priester mit seiner Familie zu ernähren. Mit dem Theil, welches dem Darbringer des Opfers zufiel, mußte dieser ein Mahl anstellen; und dieß Mahl versteht man unter dem Ausdruck Opfermahlzeit im engeren Sinne. Zu demselben versammelte sich die ganze anwesende Familie des Darbringers, Knechte und Mägde sammt den Freunden und Leviten, die er etwa eingeladen hatte 5 Mos. 12, 17. 18.; vgl. 1 Sam. 9, 12. 22—24; aber nur levitisch Reine durften daran Theil nehmen, wie denn auch das Fleisch selbst nicht verunreinigt seyn durfte, 3 Mos. 7, 19—21; dieses Mahl durfte auch nicht überall im heiligen Lande, sondern nur an der von Gott erwählten Stätte des Heiligthums abgehalten werden, 5 Mos. 12, 17. 18. Blieb von dem Mahle noch etwas übrig, so durfte das Uebriggebliebene, wenn das Opfer ein Gelübdeopfer (נֶדֶר) oder ein freiwilliges Opfer (נְדָבָה) war, noch am folgenden Tage gegessen werden; am dritten Tage aber mußte es mit Feuer verbrannt werden, 3 Mos. 7, 16—18; war das Opfer dagegen ein Lobopfer, (תּוֹדָה), so war das Uebriggebliebene schon am folgenden Tage zu essen verboten, 3 Mos. 7, 15. Ueber die Bedeutung dieser Opfermahlzeiten gibt es zwei einander direkt entgegengesetzte Ansichten. Während Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II, 374, und Kurtz, das mosaische Opfer, S. 103 f. 148. 152, dieses Opfermahl als eine Mahlzeit betrachten, welche Gott gibt und zu der er diejenigen, welche daran Theil nehmen, als seine Gäste annimmt, die er mit seinem Eigenthum speist, lassen dagegen v. Hofmann, Schriftbeweis II, 1, 147 f., und Keil in Rudelbach's Zeitschrift, Jahrgang 1857. S. 246 ff. Archäologie I, 250 ff. Jehova von dem Opfernden zu Gaste geladen seyn*). Allein gegen die letztere Auffassung spricht, daß nach dem deutlichen Ausdruck der betreff. Stellen der heil. Schrift der Opfernde das Opferthier als solches sammt den etwa damit verbundenen Speiseopfern Jehova darbringt und es eine Vergünstigung von Jehova ist, wenn der Opfernde einen Theil davon wieder zurückbekommt zu einem gottesdienstlichen Mahle, vgl. 1 Kor. 10, 18; ferner, daß Gott frei über das ihm dargebrachte Opfer verfügt und einen Theil davon seinen Priestern zuweist. Im Uebrigen sind diese Opfermahlzeiten, wie auch Keil a. a. O. S. 247 richtig sagt, Bundesmahle, welche das Freundschafts- und Friedensverhältniß mit Jehova darstellen.

2) Bei den Heiden. Von den heidn. Opfermahlzeiten ist in einer theol. Realencyklopädie insofern zu handeln, als die Erlaubtheit einer Theilnahme von Israeliten oder Christen an denselben in Frage kommt. Für die Israeliten nun war diese Frage bald entschieden, indem das Gesetz sowohl durch Verbot, 2 Mos. 34, 14. 15., als durch die Erzählung einer warnenden Geschichte, 4 Mos. 25, 2. 3. vergl. Ps. 106, 28. 29., die Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten strengstens untersagte. Und dieß Verbot wurde auch von den frommen Juden gewissenhaft eingehalten, vgl. Tob. 1, 12.; zum Theil erklärt sich hieraus auch die Scheu derselben, Speisen von Heiden zu genießen, indem sie fürchten mochten, diese Speisen könnten durch Libationen u. dergl. den Götzen geweiht worden seyn; vgl. Dan. 1, 8. Judith 12, 12. — Für die an Jesum gläubig gewordenen Juden verstand es sich von selbst, daß sie sich fortwährend der Theilnahme an den heidnischen Opfermahlzeiten enthielten. Anders aber stand die Sache bei den Heiden, welche Christen geworden waren. Diese hingen noch durch tausend soziale Fäden mit dem Heidenthum zusammen und konnten, wenn auch leicht die Theilnahme an eigentlichen heidnischen Opfermahlen, doch nur schwer den Genuß von Götzenopferfleisch (εἰδωλόθυτα) vermeiden. In dem griechischen Opfercultus nämlich, welcher in all den Heidenländern, in die das Christenthum zunächst eindrang, mehr oder minder herrschte, pflegten bekanntlich die Opferthiere nicht vollständig verbrannt zu werden; nur die mit der fetten Netzhaut umwickelten Knochen, zu denen etwa noch einzelne Fett- und Fleisch-

*) Die den heidnischen Opfermahlzeiten zu Grunde liegende Vorstellung ist die, daß der Opfernde die Götter an seinem Mahle Theil nehmen läßt, um dadurch sein Mahl zu heiligen.

stücke gelegt wurden, verbrannte man der Gottheit zu Ehren; das Beste des Opferthiers aber, das Fleisch und Fett, behielt der Opfernde für sich und verwandte es, nach Abzug des Antheils für die Priester, theils zu Opfermahlzeiten im Tempel oder zu Hause, theils aber verkaufte er es auch auf öffentlichem Markte. Bisweilen nun wurden Christen von ihren heidnischen Freunden zu eigentlichen Opfermahlzeiten in den Tempeln eingeladen, 1 Kor. 8, 10; häufiger noch mag es vorgekommen seyn, daß Christen von Heiden in ihre Häuser eingeladen und daselbst mit Opferfleisch bewirthet wurden, 1 Kor. 10, 21. 27 ff.; noch häufiger endlich konnte das Fleisch, das sie auf dem Markte kauften, Götzenopferfleisch seyn, 1 Kor. 10, 25. Wie sollten sich die Christen nun verhalten? Es gab auf der einen Seite schwache, unbefestigte Christen, welche ängstlich sowohl das Götzenopferfleisch als die Opfermahlzeiten mieden, weil sie die heidnischen Götter für wirkliche, lebendige Wesen hielten, mit denen sie natürlich in durchaus keiner Gemeinschaft stehen wollten; auf der anderen Seite gab es auch solche, welche von der Erkenntniß aus, daß die heidnischen Götter keine Götter sind und man daher auch nicht in Gemeinschaft mit ihnen treten könne, ungescheut selbst an den Opfermahlzeiten in den Tempeln Theil nahmen. Beide Theile konnten sich begreiflicherweise nur schwer vertragen, und es kam besonders in der Korinthischen Gemeinde zum Streit über die *εἰδωλόθυτα*. Zwar hatte schon der Convent in Jerusalem die Enthaltung von den *εἰδωλόθυτα* anempfohlen, Apgesch. 15, 20. 29; 21, 25., allein den Korinthern scheint davon nichts bekannt geworden zu seyn. Jedenfalls wandten sie sich an den Apostel Paulus um seine Meinung über die in Rede stehende Frage, 1 Kor. 8 u. 10. Die Gesichtspunkte, von denen aus der Apostel antwortete, sind: 1) daß die heidnischen Götter allerdings in Wahrheit nicht Götter seyen, 1 Kor. 8, 4—6.; 2) daß aber hinter der Larve der Götzen Dämonen wirksam seyen, mit denen der Christ nicht durch Theilnahme an den den Götzen zu Ehren veranstalteten Mahlzeiten in Gemeinschaft treten dürfe, 1 Kor. 10, 19—22.; 3) daß der Stärkere, mit höherer Erkenntniß Begabte sittlich verpflichtet sey, auf die Schwächeren Rücksicht zu nehmen, 1 Kor. 8, 7. 10—13. 10, 23. 24. Darnach geht denn die Entscheidung Pauli dahin: der Christ habe die Theilnahme an den Opfermahlzeiten in den Tempeln, also an den eigentlichen Opfermahlen sowohl um des Andern, 1 Kor. 8, 10., als um sein selbst willen, 1 Kor. 10, 20. 21, zu meiden; — bei Einladungen zu Heiden solle er das vorgesetzte Fleisch unbedenklich genießen; falls aber Jemand darauf aufmerksam mache, daß das vorgesetzte Fleisch Götzenopferfleisch sey, solle er von dem Genuß um der Schwächeren willen abstehen, 1 Kor. 10, 27 ff.; — bei dem auf dem Markte, in der Fleischhalle gekauften Fleische solle der Christ nicht nachfragen, woher es komme, damit keine unnöthigen Gewissensskrupel entständen, 1 Kor. 10, 25. — Die Frage über den Genuß des Götzenopferfleisches muß übrigens bald aufgehört haben, eine brennende zu seyn, und bei den Christen in Bälde sich die Praxis ausgebildet haben, überhaupt den Genuß jeglichen Götzenopferfleisches zu vermeiden, da bereits der jüngere Plinius in seinem bekannten Briefe an den Kaiser Trajan berichtet, daß sich keine Käufer von Opferfleisch mehr hätten finden wollen. — Von Opfermahlzeiten bei Christen kann nur insofern die Rede seyn, als man das heil. Abendmahl für eine Opfermahlzeit hält, wie nach älterem Vorgange in neuester Zeit protestantischerseits von Delitzsch geschieht in seinem Commentar zum Brief an die Hebräer, S. 747. 748.

A. Köhler.

Ophir, אוֹפִר, bei den LXX *Οὐφείρ*, und אוֹפִיר, bei den LXX (im Unterschied von allen alten Uebersetzern, welche mit der ihren Sprachen angemessenen Modifikation doch die hebräische Form beibehalten) *Σωφιρά*, *Σωφηρά*, *Σουφίρ*, *Σουφείρ*, *Σωφαρά*, *Σουφίρ* (doch zweimal auch *Ὀφείρ* nach einer Handschrift); ist nach 1 Mos. 10, 29. der Name des elften unter den dreizehn Söhnen des Semiten Joktan; nach 1 Kön. 9, 28. 10, 11. 2 Chron. 8, 18. 9, 10. eine Gegend, aus welcher Salomo's Schiffe in Gemeinschaft mit Hiram's Schiffen und unter der Leitung phönizischer Steuermänner Gold holten und zwar nicht nur in ungeheurer Menge, sondern auch in einer

Feinheit, worin kein anderes Gold dem ophirschen gleichkam (vgl. 1 Chron. 29, 4. Hiob 28, 16. Pf. 45, 10. Jes. 13, 12.); so daß dasselbe nach Hiob 22, 24. auch geradezu אוֹפִיר genannt wurde; nach dieser letzteren Stelle scheint *) das Ophirgold nicht gegrabenes, sondern ausgeflößter Goldsand gewesen zu seyn.

1) Wo man den Semiten Ophir mit seinem Volksstamme zu suchen habe, das war für Mose's Zeit ziemlich genau bestimmt, die Wohnung aller dreizehn Joktaniten war מִמֵּשָׁא בֹּאֲכָה סְפָרָה הַר הַקֶּדֶם und sagt diese Bestimmung mit Gewißheit wohl nur, daß Arabien die Heimath dieser sämmtlichen Bruderstämme war. Schon über מֵשָׁא gehen die Ansichten weit auseinander; Michaelis (spicil. II, 214. suppl. 1561) hält das Maisan des Abulfeda (tab. Iraci babyl.) in der Gegend des heutigen Bassora dafür; Bochart (Phal. 2, 30.) das Μῶζα des Ptolemäus (6, 7. 7.) nahe dem südlichen Ende des rothen Meeres auf dem Westgestade Arabiens, wogegen Niebuhr (Beschr. 223.) den Unterschied des arabischen ز und des hebräischen ש geltend macht; ein Moscha endlich, welches dem hebräischen מֵשָׁא wohl am meisten entspricht, liegt in der Mitte der Südküste von Arabien am Sachalitischen Golf, damit aber will die Lage von Saba nicht stimmen, welches im Südwesten Arabiens liegt und doch der zehnte der Joktaniten zu seyn scheint; in diese südwestliche Gegend weist jedoch am ehesten auch das סְפָרָה, welches Ritter (Erdkunde Bd. XII, 251—267.) in Σαπφάρα, dem späteren Dhafar, Dhofar bei Mirbat im Weihrauchlande erkennt; dann wäre auch, wie Ritter gleichfalls meint, der Har hakkedem Eines mit dem hohen Weihrauchsgebirge Faguer. Die Wohnung der Joktaniten wäre dann die ganze Ost- und Südhälfte Arabiens, welche gebildet wird, wenn wir eine Diagonale von der nordöstlichen Ecke zur südwestlichen herab ziehen; da denn Saba der westlichste Bruder wäre, Hazarmaveth in der Mitte zwischen Jemen und Oman, die arabische Landschaft Hadramaut (Rosenm. Alterthumskde Bd. III, S. 167); Chawilah entweder das nördlich oder das südöstlich von Sanaa gelegene Chaulan (Rosenm. ebendas. S. 157); Ophir müßte dann nicht eben im Südwesten zu suchen seyn, obwohl Saba als der zehnte, Ophir als der elfte Joktanite aufgezählt wird; denn auch die drei anderen Brüder, deren Lage noch zu erkennen ist, liegen nicht im Verhältnisse ihrer Aufzählung (diese richtet sich wohl nicht nach der geographischen Lage, sondern nach dem Alter); Ophir könnte doch auf der südöstlichen Küste gewohnt haben, wo der große Reisende Seetzen auch das Goldland suchte (s. unten) und über dem Vordringen dahin von Jemen aus seinen Tod fand. Diese Auffassung hat wohl die meiste Wahrscheinlichkeit für sich, und wollte man sich daran stoßen, daß das im Südwesten Arabiens gelegene Gebirge Faguer der Berg „gegen den Morgen" seyn soll, so dürfte die Auslegung, welche die nähere Bezeichnung הַר הַקֶּדֶם nicht nur zu סְפָרָה sondern auch zu מֵשָׁא rechnet und unter dem הַר הַקֶּדֶם nun den ganzen durch Arabien in dieser Richtung streichenden Gebirgszug versteht, diesen Anstoß beseitigen.

2) Die Frage, wo nun das salomonische Ophir zu suchen sey? hat schon eine Reihe der ausgezeichnetsten Geschichtsforscher und Orientalisten beschäftigt; und doch scheint an der Lösung derselben bei flüchtiger Betrachtung wenig zu liegen. Zwar hatte die Ophirunternehmung, wie auch Ewald hervorhebt (Gesch. des Volkes Israel, Bd. III, 1. S. 76), einen außerordentlichen Einfluß auf die israelitische Geschichte durch die nachtheiligen Folgen des Luxus, welchen sie hervorrief, und durch die Bündnisse mit heidnischen Fürsten (Hiram und der Königin von Arabien), von welchen sie begleitet war; allein die Unternehmung selbst ging mit Salomo vorüber, und Josaphat's Versuch, sie zu erneuern, scheiterte (1 Kön. 22, 49). Die größte Bedeutung dieser Frage ist eine

*) Mit Gewißheit sagt die Stelle dieß nicht; doch glauben wir, daß es nicht nur Poesie ist, wenn Eliphas dem בֶּצֶר (von בצר = Erzstufe, welche Hiob statt des bloßen Schuttes erhalten soll) im ersten Versglied nun im zweiten die נְחָלִים אוֹפִיר (die Bäche Ophirgold, welche er statt der bloßen Felsen, aus denen sie entspringen, erhalten soll) gegenüberstellt.

weltgeschichtliche, sie liegt, wie Ritter sagt (in seinem ausgezeichneten Exkurs darüber, Erdkde. Bd. XIV, S. 348—431), in „der ganzen Reihe darnach erfolgter und mit ihr in analogem Zusammenhang stehender, die ganze Wechselbeziehung commerzieller Verbindungen, Schifffahrten und Traditionen zwischen dem erythräisch-indischen Orient und Occident betreffender Begebenheiten"; und hier eröffnet das Forschen schon nach den bloßen Möglichkeiten ein ganzes Stück antiker Geschichte und Geographie vor uns, an welchem man sonst ahnungslos vorüberstreift. Ob die Frage endgültig noch beantwortet werden kann, ist noch nicht abzusehen, da einerseits von den in Betracht kommenden Gegenden und Sprachgebieten die meisten nun ziemlich bekannt sind und bei der gänzlichen Unbekanntschaft der Griechen und Römer mit Ophir und der salomonisch-phönizischen Unternehmung von einem etwaigen literarischen Fund Nichts zu erwarten ist; andererseits eine genauere Erforschung Arabiens, insbesondere seiner südöstlichen Küste, sowie der Inseln innerhalb und außerhalb Bab el Mandeb's, denn doch möglicherweise noch Entscheidendes an's Licht bringen könnte. Wohl aber sind es vier Ansichten, welche, jede für sich, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit behaupten. Die erste derselben sucht Ophir im südlichen Arabien; dahin gehören vorzüglich Edrisi, Abulfeda, Bochart, Niebuhr, Gesenius, Vincent, Gosselin, Volney, Seetzen, Rosenmüller und Keil. Die zweite Ansicht sucht Ophir auf der Ostküste von Afrika; dahin gehören vorzüglich Dapper, Th. Lopez, J. Bruce, Montesquieu, d'Anville, Robertson, A. W. v. Schlegel (dieser jedoch nur anfänglich), Schulteß und insbesondere Quatremère. Die dritte Ansicht sucht Ophir in Ostindien; dahin gehören, wie es scheint, schon die LXX, ferner Flavius Josephus, Lipenius, Bochart (sofern er ein doppeltes Ophir annimmt), Will. Ouseley, Magdonald, H. Reland, A. W. v. Schlegel, Lassen und insbesondere Ritter. Die vierte Ansicht betrachtet Ophir als Collektivnamen für ferne südliche Länder überhaupt, etwa wie Indien vielfältig gebraucht wurde oder wie einst Cusch eine weite Ausdehnung erhielt; dahin gehören vorzüglich der Pater Joseph Acosta, Heeren, Hartmann, Tychsen, Zeune. Außer diesen vier Ansichten machten sich vier weitere geltend, deren Haltlosigkeit jedoch leicht zu erkennen ist; Calmet suchte Ophir in Armenien, Hardt in Phrygien, Oldermann in Iberien, Arias Montanus, P. Fr. Pfeffelius u. A. in Peru (das „Parvaim" in 2 Chron. 3, 6. soll = Peruaim [hebr. Dualform] = beide Peru, nämlich Peru und Mexiko seyn!). Wenn Columbus beim Landen in Amerika in Haïti das salomonische Ophir aufgefunden zu haben glaubte, so rührte dieß ohne Zweifel von seiner Meinung, den Osten von Asien nun wieder erreicht zu haben, den man im Allgemeinen unter Indien begriff und wofür die LXX wohl ihr *Σωφιρά* setzten. Alle Ansichten, welche Ophir nordwestlich von Eziongeber, dem Ausgangshafen der Ophirflotte suchen, sind hervorgegangen aus dem Bestreben, die Schwierigkeit, welche die Erwähnung von תַּרְשִׁישׁ in 2 Chron. 9, 21. als Ziel einer Hiram und Salomo gemeinschaftlichen Flotte von Gold holenden Schiffen zu bereiten schien, zu erklären. Ophir sollte dem spanischen Tarsis möglichst nahe gerückt und doch soviel näher bei Palästina gesucht werden, daß der Unterschied der Zeit, welche die Flotte für Ophir (nach 1 Kön. 10, 14.: בְּשָׁנָה אֶחָת) bedurft habe, und der Zeit, in welcher sie nach Tarsis (nach 2 Chron. 9, 21.: אַחַת לְשָׁלוֹשׁ שָׁנִים) ging, erklärt wäre; dazu hätten Länder wie die drei erstgenannten, sich geeignet; Peru freilich wäre ein Abstecher in infinitum gewesen. Jene drei Ansichten waren jedoch nur möglich durch die Hypothese, daß die Flotte von Eziongeber aus in den Golf von Suez und durch den Pharaonenkanal in's Mittelmeer gelangt sey. Wozu sie dann in Eziongeber und nicht in Joppe oder Tyrus ausgelaufen wäre, ist aber nicht zu begreifen. Auch bei der Aufsuchung Ophirs in Ostafrika oder Arabien oder Indien suchen aber Einige (namentlich Michaelis in s. spicil. geogr. Hebr. etc. I, p. 98 ff.) das spanische Tarsis hereinzuziehen mittelst der Hypothese einer Umschiffung Afrika's. Diese Hypothese hat einigen Halt an dem Bericht des Herodot (IV, 42.), wornach schon zu Pharao Necho's Zeit Phönizier Afrika umschifft haben; gelang ihnen dieß damals, so konnte es wohl schon 3—400 Jahre

früher ihnen gelungen seyn; doch bleibt es unwahrscheinlich, vorzüglich darum, weil die Ophirfahrt dann den Völkern des Abendlandes schwerlich unbekannt geblieben wäre. Zweierlei Flotten und Fahrten, und zwar direkte, die eine von Eziongeber nach Ophir (in Arabien), die andere durch das Mittelmeer nach Tarsis in Spanien, statuiren Weston (Dissert. on the countries, to which Salomon etc. Class. Journal 1821. Sept. XXIV. p. 17—21) und Keil (Bibl. archäol. Unters. über die Hiram-Salomonische rc. in den Dorpater Beiträgen 1833, II, S. 240, und Commentar über die Bücher der Könige 1846, S. 311), Keil besonders mit der Absicht, den Chronisten gegen den Vorwurf eines Irrthums in der Relation zu retten, womit Andere die unbequeme Stelle in 2 Chron. 9, 21. leicht*) beseitigen zu dürfen meinen. Die Ansicht von Weston und Keil ist indeß gleichfalls unwahrscheinlich vorzüglich aus drei Gründen: 1) weil das erste Buch der Könige von einer zweiten Fahrt nach Tarsis schweigt und selbst der Chronist Ophir als Hauptquelle des Goldes schildert, wie denn das ganze Alte Testament nie von einem Gold aus Tarsis redet; 2) weil man doch wohl schwerlich zu gleicher Zeit zwei so kolossale Fahrten unternahm, zumal in jener Kindheit der Schifffahrt, am wenigsten der König eines bisher damit ganz unbekannten Volkes; 3) endlich doch wohl auch, weil das Abendland alsdann von einem Salomo und seinen Unternehmungen uns berichten würde. Tuch (Recens. in Hall. Allg. Literatur-Zeitg. 1835, Mai, Nr. 80, S. 14), Ewald (Gesch. des Volkes Israel III, 1. S. 76, Note 1.) und Ritter (Erdkde XIV, S. 360 ff.) fassen den Ausdruck Tarsisflotte, Tarsisschiff wohl mit Recht als technische Bezeichnung für große Seeschiffe, ähnlich der Bezeichnung „Ostindienfahrer", welche gebraucht wird, auch wenn ein solcher nach Amerika segelt; daher schon die LXX für Tarsisschiff übersetzen: „πλοῖον θαλάσσης". Indessen ist damit das הֹלְכוֹת תַּרְשִׁישׁ noch nicht erklärt. Hiefür helfen Quatremère und Seetzen, jener (Mémoire sur le pays d'Ophir p. 377 f.), indem er vermuthet, Tarschisch bedeute ursprünglich überhaupt einen „lieu éloigné", daher mehrere Orte allmählich diesen Namen erhielten, Tarsis in Cilicien, später das fernere Tunis, noch später das spanische Tartessus; dieser (Seetzen über Ophir, S. 331—347), indem er an die uralten phönizischen Niederlassungen an der Küste Omans, an ein Sidodona (welchem nach später Sidon am Mittelmeer gegründet ward) und das promontorium Tarsis, die Nearch mit Alexander's Flotte an der karamanischen Küste vom Indus aus vorüberschiffte und als Heimath der palästinensischen und spanischen Kolonien erkannte, erinnert. Zwei Tagereisen landein von Szohar, jetzt Sur (identisch mit Tyrus und dem palästinensischen den Namen gebend), einem uralten großen Emporium, lag in Oman ein Ophir, das jedoch erst bei Edrisi als Ofra oder Ofar vorkommt (Edrisi b. Jaubert I. S. 152 ff.), ein Afir in El Ahsa (auch Ghafir), ein Berg Ofir in Bahrein (S. 147). Dürfen wir so auf dieser südöstlichen Küste Arabiens ein Ophir und ein Vorgebirge Tarsis aus uralter Zeit annehmen, ist alsdann nicht das Räthsel, welches der Zusatz des Chronisten zur Relation des ersten Buches der Könige gibt, gelöst**)? Ist dann nicht auch ohne die Annahme eines Landtransportes der phönizischen Schiffe es gelöst, wie nach 2 Chron. 8, 18. Hiram dem Salomo nach Eziongeber Schiffe sandte? Die Phönizier hatten in der ursprünglichen Heimath am Persergolf***) noch ihre Handelsplätze

---

*) Ritter (Erdkde, Bd. XIV, S. 363) nimmt dieß nicht leicht, doch hält er den Ausweg für erlaubt, wenn man nicht, sagt Ritter, besser mit Quatremère den Fehler in unserer eigenen Unwissenheit suchen wolle. Wie wohl thut eine solche Sprache zumal aus dem Munde solcher Meister wie Ritter und Quatremère.

**) Die kleine Verschiedenheit in der Zahl der Centner Goldes, nämlich nach 1 Kön. 9, 28. nur 420, nach 2 Chron. 8, 18. 450 Ctr., hat Keil durch Berichtigung eines Schreibfehlers in Verwechselung zweier verwandter Zahlzeichen scharfsinnig erklärt.

***) Nicht nur Strabo und Herodot berichten davon, sondern auch Ezechiel 27, 15. Denn die Dedan, von welchen er sagt, sie seyen Kaufleute der Stadt Tyrus gewesen, saßen am persischen Golf (Ritter, Erdkde, XIV, S. 397).

Tylos (l = r) und Arad, und Hiram bezog von dort Schiffe für Salomo, welche dann im persisch-indischen Meer fuhren und entweder von einem einzelnen Emporium des Namens Ophir oder, wenn wir (nach der ursprünglichen Bedeutung von אוֹפִיר = reich, voll) es allgemein fassen, von diesen reichen Küstenländern überhaupt das Gold und die anderen Produkte holten. Ist damit nicht die ganze Ophirfrage beantwortet? Keineswegs, so ungemein verlockend Seetzen's Meinung erscheint und immer wieder erscheint. Denn 1) können wir nicht nachweisen, wie weit über Edrisi hinauf in die Vorzeit jenes Ophir auf der Südostküste Arabiens reicht; 2) ließen sich die phönizischen Verhältnisse im Persergolf auch mit der Annahme, daß Ophir ein Collektivbegriff der Küstenländer des erythräisch-indischen Meeres gewesen sey, oder aber mit der Annahme eines einzelnen Punktes Ophir auf einer anderen dieser Küsten, auf der afrikanischen und auf der ostindischen Seite noch günstig genug in Verbindung bringen; 3) gibt es noch mehrere solcher Punkte, deren Name an Ophir erinnert, und zwar vorzüglich vier; 4) hat jeder dieser vier Punkte seine weiteren Eigenthümlichkeiten, welche den Forscher bestechen können:

Diejenigen Gelehrten, welche für Ostafrika stimmen, bezeichnen als Ophir vorzüglich Sofala im Kanal von Mozambique unter dem 20° S. Br., wo 200 Seemeilen landein, in der Nähe von Tete's Goldgruben, Mauerwerke sich finden sollen (nach portugies. Bericht), welche „der einheimischen Sage nach der Königin von Saba" ihren Ursprung verdanken, mit Inscriptionen in unbekannten Schriftzügen bedeckt seyen und den Namen Fura (daraus macht man Afura und daraus Ophir) tragen. Auch im Namen Sofala fand man Ophir, indem das r in l übergegangen, was allerdings an sich keinen Anstand hätte, wobei dann das Sophara der LXX herauskäme. Quatremère hat für Sofala vorzüglich dreierlei geltend gemacht: 1) Die vor Entdeckung Amerika's ungekannte Menge und Reinheit des Goldstaubes, welcher schon nach dem Zeugniß des Masudi und Edrisi hier gewonnen wird, indessen Ostindien bei all' seinem Goldreichthum doch Ostafrika nicht erreicht und jedenfalls erst aus weiter Ferne von den Himalajastrom-Gebieten seine Goldmassen auf den Markt an der Küste hätte bringen müssen. 2) Die überwiegende Menge von Elfenbein, welches Afrika liefert, wogegen auch hierin Ostindien erst in zweiter Linie steht. 3) Die Schifffahrt der Phönizier gegen den Süden, wozu die oben genannte Nachricht von ihrer Umschiffung Afrika's und ihre (nach Herodot) Niederlassung in 100 Städten auf der entgegengesetzten Westseite Afrika's bei der Lage Sofala's und der Leichtigkeit, mit dem Meeresstrom der Mozambiquestraße nach Jenseits zu kommen, trefflich stimmen würde. Die Etymologie sowohl von Fura, wie von Sofala (in welchem vielmehr die Bedeutung „Niederung" שְׁפֵלָה zu erkennen ist) ist wohl die schwächste Partie an dieser Ansicht, und der portugiesische Bericht ist zu wenig verbürgt; die genannten Produkte, welche Salomo erhielt, hat Ostafrika nicht alle, nämlich kein Sandelholz und keine Pfauen, welche beide ausschließlich in Ostindien zu Haus sind; doch wären sie als Handelsartikel auch auf ostafrikanischen Märkten zu beziehen gewesen. Lassen und Ritter geben, vorzüglich im Blicke auf die Produkte, Ostindien den Vorzug; Ritter hat, gestützt auf Lassen's meisterhafte Forschungen über Ostindien, dieser Betrachtung einen Haupttheil seines Exkurses über Ophir gewidmet und aufmerksam gemacht, wie theils die Namen jener Produkte (Gold ausgenommen) im Alten Testament indischen Ursprungs seyen (Koph, Affe, von Kapi im Sanskrit, auch im Malabarischen; Shen habbim, Zahn des Elephanten, vom indischen ibha, woher auch das ägyptische ebu und das lateinische ebur, ja selbst das deutsche „Elfenbein", indem es = Al (arabischer Artikel) — ibha — danta*); Tukhiim, Pfauen, von Çikhi (Çikhim) im Sanskrit, Togeï im Malabarischen; Almugim oder Algumim, Sandelholz, von Valgu im Sanskrit, Valgum

---

*) Die Ableitung Pott's von Aleph-Hindi, indischer Ochs, läßt Lassen nicht gelten, weil es zweifelhaft sey, ob Hebräer und Phönizier damals schon den persischen Namen Hindu für Indien, der später erst im Abendland herkömmlich ward, im Gebrauche gehabt.

in der dekhanischen Aussprache), theils alle genannten Produkte am leichtesten ihre Vereinigung fänden auf einem zwischen dem nördlichen und dem südlichen Indien in der Mitte liegenden Emporium, da das Gold vorzüglich von den Himalajastromgebieten, das Sandelholz aus dem Dekhan kam, theils ein solches Emporium für die Schifffahrt noch weit leichter als ein Ophir im südlichen Indien und gut genug in der Zeit von drei Jahren zu befahren gewesen wäre. Als solches bot sich durch seine Namensähnlichkeit am Besten dar Abhira, zwischen dem Indusdelta und dem Golf von Cambay, nordwärts des 20° N. Br., eine altarische Niederlassung. Schon weniger günstig als Abhira wäre das von Reland vorgeschlagene Supâra des Ptolemäus, darin (bei Uebereinstimmung des Breitegrades) er das heutige Goa erkennt; noch weniger das von Bochart und Ouseley vorgeschlagene Taprobane*), d. h. Ceilon, oder gar das von Magdonald gemeinte Sumatra. Auf Ceilon zwar weist ein von Asedi, dem Lehrer Firdusi's, stammendes Gedicht (Serandib Shah) in der Pehlwisprache, das eine in Indien heimisch seyn sollende Sage über die 1 Jahr und 6 Monate hin und 1 Jahr und 6 Monate zurück (zusammen = 3 Jahre) erfordernde Seeexpedition „vom heiligen Hause, dem Sitz der Weisen" nach Ceilon behandelt; das Gedicht soll aber nach Ritter's Urtheil eine Fabel seyn. Außer der Natur und der Etymologie scheinen für Indien noch zwei Momente zu sprechen: 1) die Ansicht der LXX, des Josephus und des arabischen Uebersetzers in der Polyglotte, und 2) daß auch in der Kindheit der Schifffahrt zu einer nur nach drei Jahren beendigten Wiederkehr der Flotte man über Arabien hinausgehen zu müssen glaubte. Die LXX konnten fast nichts Anderes darunter verstehen, indem sie אוֹפִיר mit Σωφιρά übersetzten, denn Indien, da Sophir überhaupt (Michaelis spicil. II. 1780. 4. und Ophir p. 184—202) nach einheimischen koptischen Lexikographen (Athan. Kircheri Lexic. Copt. p. 210; Jablonsky et Champollion, L'Egypte sous les Pharaons I, p. 68) der Name der Kopten für „Indien mit seinen Inseln" ist. Flavius Josephus ferner sagt in seiner Archäologie geradezu, daß die Salomonische Fahrt nach Indien gegangen sey, welches in alten Zeiten Sophira geheißen, gegenwärtig aber die Chryse sey (Ant. VIII. 6. §. 4). Der arabische Uebersetzer in der Polyglotte endlich gab das griechische Σουφίρ der LXX in Jes. 13, 11. sogar durch „el Hend". Nun waren „Indien mit seinen Inseln" und „das erythräische Meer" freilich gar weite Begriffe; das erythräische Meer reichte bis Indien und Indien bis zur äthiopischen Küste des erythräischen Meeres, wie Letronne (Mémoire sur une mission arienne etc. in Mém. de l'Instit. Acad. des Inscript. et Bell. Lettr. T. X, p. 220—245) deutlich nachgewiesen, und so fällt diese Instanz für das heutige Ostindien so ziemlich dahin; wie denn auch der andere arabische Uebersetzer der historischen Bücher in 1 Kön. 9, 28. Ophir bezeichnet durch „Dahlak, welches zu Indien gehört", und Theophilus „der Inder" doch nur ein Blemmyer und auf Dibus, etwa Dahlak, einheimisch war. Wenn man aber auch Indien so weit westlich ausdehnen darf, so scheint doch die dreijährige Fahrt auf einen fernen Punkt Indiens zu deuten; diejenigen Gelehrten zwar, welche eine doppelte Fahrt annehmen, rechnen für die Tarsisfahrt drei Jahre, für die Ophirfahrt nur Ein Jahr; so besonders Keil. Nun heißt aber das בְּשָׁנָה אֶחָת in 1 Kön. 10, 14. keineswegs: „Jahr um Jahr" sondern, in Einem Jahr brachte die Flotte sogar 666 Centner, während sie sonst im Jahre ihrer Rückkehr nur 420 brachte; und so bleibt es bei der dreijährigen Ophirfahrt. Bedenkt man aber, wie Seetzen darauf aufmerksam macht (Mon. Corresp. XIX, S. 346), daß auch heute die arabische Küstenschifffahrt von Hafen zu Hafen nur äußerst langsam geht, und daß eine vereinigte Flotte nicht schneller fortschreiten konnte, da die Tyrier das gefährliche Meer nicht besser kannten als die jetzigen Araber, daß an jedem der Orte Kauf- und Tauschhandel eine Zeit lang aufhielt und auch der Perlenfang zur Verlängerung ihres Ausbleibens beitragen mußte, so begreift man, daß, wie auch Vincent

*) In Taprobane wollte Bochart den Namen Parvaim erkennen (!).

(The commerce and navigat. I, c. II, p. 267) sagt, auch ohne die Hin- und Rückfahrt leicht Jahr und Tag vergehen konnte. Es erscheint da nicht einmal unmöglich, daß Ophir noch innerhalb Bab el Mandebs, wie das heutige Dahlak, könnte gelegen haben, geschweige denn an der Südküste oder gar an der Südostküste von Arabien, wie jenes Gesenius, dieses Seetzen vertheidigen. Und so sieht man sich für Ophir eben doch immer wieder auf eine oder die andere Küste von Arabien hingewiesen, welches die natürliche Brücke des ganzen erythräischen Verkehrs von Sofala bis Ceilon war, was es nicht selbst produzirte, von Indien oder Aethiopien bezog und vermittelte, der unternehmendsten und erfahrensten Seeleute ursprüngliche Heimath, und Einmal jedenfalls nach 1 Mos. 10, 29. von Ophiriten bewohnt war. Ritter selbst, obwohl er Abhira in erste Linie stellt, legt auf die mosaische Völkertafel doch ein solches Gewicht, daß er sagt: „Die wichtigsten Gründe von allen, schon als die ältesten und der semitischen Wortbildung nach einheimischen, finden sich in der genealogischen Urkunde des 1. B. Mos. 10, 29. für Ophir im südlichen Arabien, obwohl hier weder Land noch Ort diesen Namen trägt“. Dürfte man freilich Seetzen's Ofra für gleich antik ansehen wie Tylus, Arad, Tarschisch, Sidodona im persischen Golf, oder mit Gesenius (s. oben) und Tuch (Recens. S. 17) dem bei Eusebius (Praep. evang. IX, 30.) erhaltenen Fragment des Eupolemos folgen, so würde es auch an ziemlich bestimmten Fingerzeigen in Arabien nicht fehlen und könnten Aethiopien und Ostindien nicht mehr conkurriren. Dieses Fragment sagt von einer „an Goldgruben reichen Insel Urphe“ (nach Gesenius richtiger *Οὐφρῆ* oder *Οὐφήρ* zu lesen), *κειμένη ἐν τῇ Ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ*, wohin „König David“ *) Bergleute geschickt, welche von da das Gold nach Judäa gebracht haben. Hienach wäre Ophir eine Insel des erythräischen Meeres gewesen; ob nun Dahlak innerhalb Bab el Mandeb's oder aber Diu Zocatara (Dvipa Sukhatara im Sanskrit = die glückliche Insel, die größte der von Diod. Sic. III, 47. nahe der Sabäerküste erwähnten „*νῆσοι εὐδαίμονες*“) beim heutigen Kap Guardafui (also immer noch nahe genug, daß die Königin von Saba dort her auch ihr Gold haben konnte, und ferne genug, um unabhängig von ihr auch von Salomo und Hiram ausgebeutet zu werden, wie dieß auch bei Seetzen's Ophra zuträfe), darüber könnten nur ganz spezielle Forschungen nach etwaigen Ueberresten jener Goldgruben Aufschluß geben. — Ueber die reiche Literatur dieses Gegenstandes ist, soweit sie nicht im Verlauf angegeben wurde, vorzüglich zu verweisen auf **Gesenius** in der Hall. Encykl. 3, Sect. IV. 201 ff., Thesaur. I, 141 ff., auf **Winer** in dem Bibl. Realwörterbuch, Art. Ophir, und auf Ritter in dem Exkurs in Erdkde Bd. XIV, S. 348—431. Pf. Pressel.

Ophiten, *Ὀφῖται*, *Ὀφιανοί*, *Ναασσηνοί*, auch Schlangenbrüder genannt, bilden mit Sethianern, Kainiten, Peraten u. a. eine vielverzweigte Gesammtpartei der ägyptischen Gnostiker. Ihre Heimath steht ebenso fest, wie ihre Verwandtschaft mit der Valentinianischen Gnosis offenbar ist; doch unterscheidet sich ihre Lehre von der letzteren durch den weit geringeren Grad philosophischer Kunst und ideeller Durchbildung, und wenn man sie in der Regel dem Valentin und seiner Schule folgen läßt: so ist doch gegenwärtig nicht mehr zu zweifeln, daß sie jenen der Zeit nach vorangegangen und zu den ältesten Anfängern gnostischer Parteibildung zu rechnen sind. Mehrere Berichte, der gründliche des Irenäus, I, c. 30, der spätere des Epiphanius, haer. 37, der kurze des Theodoret, fab. haer. I, c. 14, und einzelne Aeußerungen des Origenes, c. Cels. VI, c. 27. 28. 32, geben uns über Meinungen und Sitten der Ophiten reichlichen Aufschluß, sie leiden indessen sehr an Verwirrung und Widerspruch, welche nur durch Rücksichtnahme auf die mancherlei Abarten und inneren Gegensätze der Partei gelöst werden können. Denn selbst der Name Ophiten erscheint nur dadurch erklärlich, daß er von

*) So hätte auch diese Unternehmung, wie Tempel und Palast, schon David begonnen und wäre es erklärt, wie David schon, nach 1 Chron. 29, 4., 3000 Ctr. Goldes von Ophir zum Tempelbau stiften konnte.

einem Theile dieser Gnostiker auf die ganze Gattung ihrer zugehörigen Gruppen übertragen ist. Zu diesen genannten Darstellungen ist nun seit Kurzem noch die höchst merkwürdige Quelle der Philosophumena (Hippolyti Refutatio ed. Duncker et Schneidewin, lib. V, p. 131 sqq.) gekommen, und gerade aus dieser haben wir zuerst zu schöpfen, weil sie uns mit gewissen Grundzügen der ophitischen Lehre bekannt macht, an welche sich nachher erst die bei Irenäus und seinen Nachfolgern vorliegende systematische Gliederung angeschlossen haben kann.

Die Philosophumena führen Folgendes an. Die Priester und Vorsteher dieses Dogma waren zuerst diejenigen, welche nach dem hebräischen Namen der Schlange (נחש) Naassener genannt wurden, nachher aber sich Gnostiker nannten, indem sie vorgaben, allein Kenner der Tiefen zu seyn. Von ihnen ausgehend spaltete sich dann dieselbe Häresie in verschiedene Richtungen. An die Spitze aller Dinge stellen sie den Menschen oder des Menschen Sohn, Adamas genannt, und sie besingen ihn in Liedern. Er ist der Unaussprechliche, dessen Ursprung Niemand erklären kann (Jes. 53, 8.); er gilt ihnen als männlich und weiblich zugleich (*ἀρσενόθηλυς*). Doch unterschieden sie in demselben ein Dreifaches, als vernünftiges, psychisches und materielles Prinzip (*νοερόν, ψυχικόν, χοϊκόν*), und diese Eintheilung beherrschte ihre Gedanken dergestalt, daß sie auch von dreien Kirchen, — der Engel, der Seelen und der niederen Wesen (*ἐκλεκτή, κλητή, αἰχμάλωτος*), — sprachen und drei Regionen der Natur und des Daseyns annahmen. Denn eines ist die selige Natur des himmlischen Menschen oder Adamas, eines die sterbliche und eine dritte unbestimmt und regellos in der Mitte. Auf dasselbe Geheimniß dreier Größen beziehen sich die aus Jes. 28, 13. geschöpften mystischen Namen Caulacau, Saulasau, Zeesar. Es wird ferner hinzugefügt, daß von dem Urmenschen herab die menschlichen Geschöpfe in den irdischen Schmutz gesunken und zu Dienern des Jaldabaoth, d. h. des Demiurgen, des niedrigstehenden Weltregenten geworden seyen, und daß die drei Potenzen des Rationalen, Psychischen und Materiellen auf den von der Maria geborenen Menschen Jesus herabgekommen und sich mit ihm vereinigt haben; Jesus wird dem Urmenschen gegenüber gestellt. Die Erkenntniß des Menschen soll die gnostische Vollkommenheit eröffnen, die Erkenntniß Gottes vollendet sie. Zu diesen Hauptsätzen fügen die Philosophumena noch eine Anzahl von Formeln und Deutungen, deren Erklärung aus der ägyptischen und assyrischen Mythologie und dem Evangelium der Aegypter geschöpft wird. Aber alle diese Ansichten stehen lose und unverbunden neben einander, und es kommt zu keinem Prozeß der Entwicklung. Wir dürfen also schließen, daß sich die älteste Gnosis dieser Partei auch nur in solchen allgemeinen flüssigen und vieldeutigen Vorstellungen vom dreifachen Prinzip, von der Würde des Menschen und seinem himmlischen Urbild, von der Stellung der Menschen unter dem Weltregenten und von der Erscheinung Jesu bewegt haben wird. Aber der Trieb der Systembildung führte weiter und gestaltete den rohen Stoff zu einer Lehre, welche der Valentinianischen ähnlich sieht, doch aber den Zusammenhang mit jenen älteren Anfängen nicht verkennen läßt. Und eben weil dieß erst im zweiten Stadium und wohl in Abhängigkeit von Valentin geschehen ist: dürfen wir uns nicht wundern, wenn sich fast gar keine Namen einzelner Lehrer der Ophiten erhalten haben.

Das nunmehrige ophitische System beginnt nach Irenäus und den Uebrigen mit der Entwickelung eines einfachen, nur aus vier Potenzen bestehenden Pleroma. Das höchste Prinzip ist der Allvater, und dessen erste Emanation die Ennoia. Jener ist Urlicht und Quell alles anderen Lichts, er wird zugleich als Urmensch, die Ennoia aber als zweiter Mensch oder Menschensohn gedacht. In ihnen finden wir den Bythos und die Sige der Valentinianer wieder. Diesen beiden männlichen Potenzen tritt als oberstes weibliches Prinzip der heilige Geist, auch obere Weisheit und Mutter aller Lebenden genannt, zur Seite. Ein viertes Prinzip, Christus, entspringt aus der Vermählung des dritten mit den beiden ersten, welche von der Schönheit des Geistes entzückt werden, und mit dieser Vierzahl ist die heilige Gemeinde geschlossen.

Aber aus derselben Verbindung war noch ein anderer unvollkommener Aeon entstanden, durch welchen der Uebergang aus dem Pleroma in die Region des Chaos und Wassers oder Abgrundes möglich gemacht werden soll. Diese niedere Weisheit entspricht der Valentinianischen Achamoth, ihr Beiname Prunikos (προύνικος nach Epiph. λαγνείας ὑποφαίνει τὸ ἐπώνυμον) drückt Begierde und wollüstige Neigung aus. Die Sophia nämlich kann die Ueberfülle des Lichts nicht ertragen, sie ergießt sich als überfließender Lichtthau (ἀναβλυσθεῖσα τοῦ φωτὸς ἰκμάς) nach Unten und stürzt eigenmächtig in den Abgrund des Wassers herab. Umgeben von diesem Element und fast versenkt, erhebt sie sich zwar wieder, vermag aber nicht zu der Mutter emporzukommen, sondern bleibt schweben in der Mitte zweier Regionen. Demnächst gestaltet sich auch die niedere Welt der Materie, welche der plötzliche Eintritt der Sophia in fruchtbare Bewegung gesetzt hatte. Jaldabaoth (wahrscheinlich Sohn des Chaos, ילדא בהות) ist das Erzeugniß der Prunikus während ihrer bewußtlosen Selbsterniedrigung, der unvollkommene Beherrscher des Irdischen, welcher sieben andere Engel oder Himmelsmächte und Sterngeister (Adonai, Saturnus, Jao, Sabaoth, Astaphäos, Ailoaios, Horaios) hervorbringt und somit an der Spitze einer Ogdoas steht. Diese stufenmäßig geordneten Geister erheben sich nun im Kampf wider ihren Urheber, und dieser, erzürnt über die gewaltsame Auflehnung, blickt leidenschaftlich hinab in die Hefe der Materie (εἰς τὴν τρύγα τῆς ὕλης) und erzeugt aus ihr einen bösartigen Sohn in Schlangengestalt (ὀφιόμορφος), die vieldeutigste Figur in der Mythologie der Ophiten. An der Spitze aller dieser Ausgeburten glaubt er der Erste zu seyn; im Vollgefühl seiner Macht erklärt er sich selbst für das Absolute, und die Sophia Prunikos muß ihn der Unwahrheit überführen, indem sie auf das oberste Prinzip, den Urmenschen oder Menschensohn hinweist. Getroffen gleichsam von diesem Wort ruft Jaldabaoth: auch wir wollen Menschen machen nach unserem Bilde. So eingeleitet erscheint die Schöpfung des Menschen durch eine auf den Demiurgen geschehene Anregung des höchsten Gottes veranlaßt, und schon dieser Ursprung läßt voraussehen, daß das Menschengeschlecht an beiden Welten, an Licht und Schatten, an Geist und Materie Theil haben werde. Es wird dann weiter erklärt, daß der Mensch, anfangs seelenlos und in körperlicher Massenhaftigkeit erschaffen, nachher unter Veranstaltung der Sophia von dem Jaldabaoth selber das geistige Vermögen des νοῦς und der ἐνθύμησις empfangen habe. Zwar suchte der Letztere den Adam durch den Zutritt des Weibes seines himmlischen Antheils wieder zu berauben; aber die Sophia vereitelte diese Absicht; die Geschöpfe erhoben sich über den Schöpfer, blieben aber doch in ihrer qualvollen Doppelstellung, da sie ihres himmlischen Zieles inne wurden, ohne die entgegenstehende Herrschaft des Demiurgen brechen zu können. Derselbe Sinn spricht sich in den folgenden Deutungen aus. Der Sündenfall war eigentlich kein solcher, sondern nur Uebertretung des demiurgischen Gebotes durch Verführung der Schlange, und gerade dieser Ungehorsam führte zur Erkenntniß des höchsten Gottes; daher sind auch die Vertreibung aus dem Paradiese und die Sündfluth Strafen des Demiurgen, der die Uebertreter wieder in seine Gewalt bekommen wollte. Demselben Druck des Weltherrschers und den verderblichen Einflüssen des schlangenartigen Satan und seiner Engel blieben die Menschen im alten Bunde ausgesetzt; zu ihrem Heile aber wirkte die Sophia, und selbst Jaldabaoth mußte unbewußt deren Absichten dienen. Durch sie wurden wahre Propheten den unwahren beigemischt, von ihr geleitet traf der Demiurg die messianischen Anstalten. Als nun der Täufer auftrat und nach ihm Jesus, durch Weisheit und Tugend ausgezeichnet und von der Jungfrau geboren: da flehte die Sophia zum Himmel, der Aeon Christus stieg durch alle Himmel herab und verband sich mit Jesus im Augenblick der Taufe. Zwar unterlag der menschliche Jesus den Angriffen des Demiurgen und starb am Kreuz. Aber Christus und die mit ihm vereinigte Sophia erhoben sich vom Tode und zogen auch den gekreuzigten Jesus in einem feinen ätherischen Leibe nach sich. Nach dieser erlösenden Thatsache dürfen alle Seelen, die das Göttliche wahrhaft erkannt haben, von dem Lichte Christi angezogen und der

Herrschaft des Demiurgen entwachsen sind, in die himmlische Heimath des Pleroma zurückkehren.

Ueberblicken wir diese Skizze, so springen die Hauptfiguren sofort in's Auge: hier das vereinfachte Pleroma, dort die Materie sammt den Welt- und irdischen Himmelsformen und dem Demiurgen, zwischen Beiden die Sophia in mittlerer Höhe als Pflegerin des Menschengeschlechts und Mittlerin der Erlösung, endlich die Herabkunft Christi. Die Emanationsform der Syzygieen ist nicht vollständig entwickelt. Während der Demiurg bewußter und selbständiger handelt als bei Valentin, tritt die Idee und Bedeutung der Menschheit noch stärker hervor, da ihr Name dem höchsten Prinzip als Prädikat zuerkannt wird; doch stoßen wir hier auf einige Dunkelheiten. Ob Adam sich gleich anfangs seines göttlichen Ursprungs bewußt geworden, oder erst nach dem Genusse der verbotenen Frucht über den Weltschöpfer und zur Erkenntniß des höchsten Vaters erhoben habe, und welche Stelle die Erschaffung des Weibes einnehme, ist aus den vorliegenden Texten nicht deutlich, daher die verschiedenen Erklärungen von Mosheim, Neander und Baur (vgl. Iren. I, 30. 7.). Die meiste Schwierigkeit aber bietet die Figur des Schlangendämon. Der Ophiomorphos wird vom Jaldabaoth selbst erzeugt, dann aber, nachdem er den Adam zur Uebertretung des Gebotes verleitet, in die Unterwelt verstoßen; und von hier aus ist er es, welcher mit seinen Engeln alles Verderben unter den Menschen anrichtet. Er gleicht folglich dem Satan, dem Erfinder des Hasses und Neides und jeder Bosheit. Auf der anderen Seite aber soll von einigen Ophiten derselbe Schlangengeist als Bild oder Verkörperung der Weisheit und als Weltseele angeschaut worden seyn, so daß sie in ihm alles Wissen und den Anfang der Erkenntniß suchten, der Schlange selber aber auf mancherlei Art eine äußere Verehrung erwiesen (Epiph. haer. 37, 4. Iren. I, 30. 13.). Gewiß haben wir es hier mit den verschiedenen Auffassungen der Parteien zu thun, und zwar muß die erstere Ansicht, welche den Schlangengeist auf die Seite des Bösen stellt, auch die ältere seyn, schon weil sie die älteren historischen Analogieen der Zendlehre für sich hat, während die andere zum Schlangendienst hinführende sich erst später und nur in einem Theil der Sekte entwickeln konnte. Wenn die Schlangen**verehrung** den Namen Ophiten veranlaßte, so erhellt, daß derselbe von Einigen ihrer Angehörigen auf Alle überging. Der innere Einheitspunkt jener beiden Ansichten liegt aber in der Idee des Wissens, welches theils als Mittel der Verführung und Sünde, theils als Uebergang zu höherem Bewußtseyn und zur Erkenntniß des Göttlichen verstanden werden kann, und diese ethische Antinomie dient zur Erklärung, warum die gnostische Lehre an diesem Punkt in entgegengesetzte Richtungen auseinander ging. Von den mancherlei seltsamen Deuteleien über das Schlangensymbol geben übrigens die Philosophumena p. 171 ein Beispiel, wo erwähnt wird, daß die Naassener die beiden Worte *νάας* und *ναός* zusammengestellt und behauptet hätten, daß jedes Heiligthum und Mysterium der Schlange geweiht sey, und es gebe unter dem Himmel keinen geheimnißvollen Cultus (*τελετή*), zu welchem nicht ein Tempel gehörte und in ihm eine Schlange, von welcher jener den Namen erhalten. Auch soll die gewundene Gestalt, vergleichbar mit den vielfachen Windungen menschlicher Eingeweide, auf die angeborene List und Klugheit der Schlange hinweisen (Theodor. l. c.). Derselbe Ophiomorphos findet sich auch in dem sogenannten Diagramma der Ophiten. Nach dem Zeugniß des Origenes c. Cels. VI, 27. 28. war dieß eine auf einer Tafel verzeichnete Darstellung der drei Reiche des Systems, des höchsten, mittleren und untersten der Finsterniß, und enthielt zugleich eine Reihe magischer Beschwörungsformeln, mit deren Hülfe die Seelen der Abgeschiedenen durch alle Zwischengewalten und Himmelskreise nach Oben den Weg sich bahnen sollten.

Es bleibt noch übrig, auch über die kleineren Zweige des ophitischen Stammes die nöthigsten Bemerkungen beizufügen. Den **Sethianern** wird zugeschrieben, daß sie die Sorge der Sophia für die Reinigung und Rettung des Menschengeschlechts besonders zur Darstellung gebracht haben. Sophia war es, welche mit dem **Seth**, den

alle Ophiten und Valentinianer hervorhoben, in das unreine Leben der ersten Menschen ein pneumatisches Element eintreten ließ. Sie rettete bei der Sündfluth das pneumatische Geschlecht, konnte aber nicht verhindern, daß es durch den Eintritt des bösartigen Cham in die Arche abermals befleckt wurde. Von ihr rühren alle späteren erweckenden und erhebenden Eingriffe in das Sündenleben des Judenthums her, und zuletzt wird Jesus, auf welchen der himmlische Christus herabstieg, abermals Seth genannt. Außerdem sollen diese Sethianer die trinitarische Kosmogonie eigenthümlich ausgebildet haben. Nach den Philosoph. p. 201 stellten sie zwischen die Prinzipien des Lichts und der Finsterniß einen mittleren luftartigen und zarten Geist, der seinen Duft nach allen Richtungen ausbreitet, und dachten von der Berührung und dem Zusammentreffen dieser Mächte alles Werden der Dinge ausgegangen. — Aehnliche Gedanken, aber mit wildem Haß gegen das Judenthum und mit Gesetzesverachtung verbunden, hegten die Kainiten. Von diesen wurde der Judengott noch tiefer herabgesetzt, und sie machten zum Grundsatz, zu lösen die Werke τῆς ὑστέρας (uterus nach Baur Name des Demiurgen). Sie erklärten den Kain, Esau, die Korachiten und Sodomiten für ihre Anverwandten, welche der Demiurg verfolgt, die Sophia aber an sich gezogen und beschützt habe. Unter den Aposteln, meinen sie, habe allein Judas die wahre Erkenntniß gehabt und daher, weil er wußte, daß der Kreuzestod des Herrn das Reich des Jaldabaoth stürzen müsse, das Mysterium des Verraths ausgeführt. Auch ein besonderes von ihnen selbst gemachtes Evangelium hätten sie dem Judas beigelegt (Iren. I, 31. Epiph. haer. XXXVIII, 2. Theodor. l. c. c. 15). — Eine dritte Sekte der Peraten wird in den Philosophumena l. c. p. 177 ausführlich geschildert, obwohl sie nicht, wie Baur unrichtig bemerkt, bisher nur dem Namen nach bekannt war (vgl. Theodor. l. c. c. 17). Unter ihnen herrschte ebenfalls der Grundgedanke der Dreitheiligkeit. Sie hielten das Universum für dreifach getheilt nach den Unterschieden des Ungezeugten, des Selbstgezeugten und des Gezeugten und suchten diese Theilung durch alle Klassen der Geister und der materiellen Dinge durchzuführen. In Christus aber sollen diese Dreiheiten vereinigt seyn, er ist der Inhaber dreier Wesenheiten. Und indem nun Christus aus der höchsten Region des Ungezeugten zur Zeit des Herodes in die niedrigste herabstieg, machte er für alle in dieser Befindlichen die Rückkehr und Erhebung möglich. Denn die beiden oberen Welten sind über alle Zerstörung erhaben, nur die dritte und besondere (ὁ ἰδικὸς κόσμος) muß vergehen. Die Erlösung der Seelen aus der irdischen Region kleidet sich in alttestamentliche Bilder. Das Wasser ist das Symbol der Vergänglichkeit und der Leib die Fessel des Irdischen. Wie die Aegypter vom Wasser des rothen Meeres ereilt wurden: so soll jeder Mensch sein Aegypten, d. h. seinen Leib verlassen, um über die verderbliche von den Sternen beherrschte Welt hinausgeführt zu werden. Und gegen die mörderischen Schlangen der Wüste gibt es keine Hülfe als durch die vollkommene Schlange (ὁ πλήρης τῶν πληρῶν ὄφις), die rettende Macht und den Stab des Moses. Als Stifter der Peraten, die jedoch keiner besonderen Stiftung bedurften, da ihre Lehren einen völlig unentwickelten kosmisch-naturalistischen Karakter tragen, werden ein Euphrates Peraticus und Celbes Carystius (nach Theodoret Ademes) genannt. — Endlich finden sich noch gewisse Barbelioten oder Borborianer erwähnt, die, nach gemeinsamen Merkmalen ihrer Vorstellungen und nach dem Namen der Sophia Prunikus zu schließen, mit den Ophiten zusammenhingen; Irenäus (I, 33.) und Theodoret (l. c. I, c. 13) bezeichnen sie als Sprößlinge der Valentinianer.

Die sittliche und praktische Richtung der Ophiten konnte von der der übrigen Gnostiker nicht wesentlich verschieden seyn. Ihr Dualismus trieb zur Askese und zum Cölibat, welche Enthaltsamkeit aber in das fürchterlichste Gegentheil, in freche Sinnenlust und Ausschweifung umschlagen konnte. Es werden ihnen geheime Mahlzeiten, die dem Abendmahl ähnlich sahen, allerlei seltsame Handthierungen mit Schlangen und andere zum Theil schauderhafte Mysterien beigelegt. Einige scheinen jedoch bessere Sitten bewahrt zu haben, und vielleicht diente gerade ihre Vieltheiligkeit dazu, ihr Daseyn lange

Zeit zu fristen. Die Ophiten, welche Origenes im dritten Jahrhundert kennen lernte, fand er im schlechtesten Zustande und urtheilt daher (l. c. VI, 28.), daß sie ebensoweit wie Celsus vom Christenthum entfernt seyen, und Niemand in ihren Bund aufgenommen werde, der nicht Jesum selber verwünscht habe. Aber trotz der Verkommenheit und Entartung, auf welche wir nach solchen Aeußerungen schließen müssen, bestanden sie Jahrhunderte lang fort, und daß es noch im Zeitalter Justinian's Ophiten gab, ersehen wir aus den von diesem gegen sie erlassenen Verordnungen (Cod. lib. I, tit. 5. l. 18. 19. 21).

Vgl. Mosheim, Geschichte der Schlangenbrüder der ersten Kirche. 2te Aufl. Helmst. 1748. 4. Fuldner, Comm. de Ophitis. Part. I. Rintel. 1834. Neander, Entwickelung der gnost. Systeme, S. 231 ff. Baur, die christl. Gnosis, S. 171. Derselbe, das Christenthum der ersten drei Jahrhunderte, S. 176. Gaß.

Ophra, עָפְרָה, 1) eine Stadt im Stamm Benjamin nach Jos. 18, 23., nach Eusebius (unter Ἀφρά) lag es 5 röm. Meilen östl. von Bethel (also in der Gegend von Ai); dazu stimmt die Angabe in 1 Sam. 13, 17., wornach die Philister drei Heersäulen von Michmas aussandten, eine westlich gen Beth Horon, eine südöstlich gen Zeboim und eine gen Ophra in's Land Sual (hierüber fehlen alle weiteren Notizen). Gesenius nimmt das בֵּית לְעַפְרָה in Mich. 1, 10. für identisch damit. Robinson (II, 338.) vermuthet, das große christliche Dorf Taijibe, drei oder mehr Stunden nordöstlich von el Bireh (II, 317.) liege an seiner Stelle, wozu Rödiger (Hall. Lit. Zeitg. 1842, Nr. 71) noch bemerkt, daß man Ophra hinnula mit ظبية vergleichen könne, woraus طيبة entstanden seyn möchte. Vgl. auch Keil's Commentar a. d. betr. St.

2) Eine Stadt im Stamm Manasse, Wohnsitz des Gideon und Stätte eines von ihm eigenmächtig eingerichteten Gottesdienstes nach Richt. 6, 11. 24. 8, 27. Die Stadt scheint diesseits des Jordan gelegen zu haben, da Gideon diesseits die Schlacht liefert und dann über den Jordan die Feinde verfolgt. Josephus (Antt. 5, 6. 5.) nennt es Ephra. Das in Nordperäa gelegene Ephron (1 Makk. 5, 46—52. 2 Makk. 12, 27.), welches Hamaker (Misc. Phoen. p. 276) damit identifiziren will, eignet sich offenbar nicht hiezu. Pf. Pressel.

Optatus, der heilige, katholischer Bischof von Mileve in Numidien, bekannt durch ein Werk, das wir noch von ihm besitzen: de schismate Donatistarum libri VII adversus Parmenianum. Von seinem Leben haben wir keine Nachrichten mehr; auch diejenigen altkirchlichen Schriftsteller, die seiner erwähnen, Hieronymus (de viris illustribus cap. 121), Augustinus (de doctrina christ. lib. II, cap. 40, num. 61, contra epist. Parmeniani cap. 13, num. 5, de unitate eccl. cap. 19, num. 50), Fulgentius (ad Monimum lib. II, cap. 13), Honorius von Autun (de scriptorib. eccl. cap. 3) thun dieß nur mit Rücksicht auf das von ihm hinterlassene Werk. Das römische Martyrologium führt ihn zum 4. Juni mit der Notiz an: Milevi in Numidia sancti Optati episcopi doctrina et sanctitate conspicui. Nach dem Zeugniß des Hieronymus schrieb er unter den Kaisern Valentinian I. († 375) und Valens († 378). Diese chronologische Angabe stützt sich ohne Zweifel auf die Aussage des Optatus (I, 13), daß sich die diokletianische Verfolgung vor mehr als ungefähr 60 Jahren (ferme ante annos sexaginta et quod excurrit) über ganz Afrika ausgebreitet habe; allein abgesehen von der vagen Unbestimmtheit dieser chronologischen Angabe, steht ihr der Umstand entgegen, daß Optatus (II, 2) den Siricius als den Bischof bezeichnet, der zur Zeit, als er schrieb, die Kathedra des Petrus inne hatte. Wem daher Dupin's harmonistischer Ausgleichungsversuch (Praefat. No. I), nach welchem Optatus erst bei einer späteren Revision seines vollendeten Werkes in die von ihm aufgestellte Successionsliste der römischen Bischöfe den Namen des Siricius eingefügt habe, zu gewaltsam erscheinen sollte, wird die Zeit der Abfassung in die Zeit des Episkopats dieses römischen Bischofs, also zwischen die Jahre 384 und 398, zu verlegen haben.

Optatus ist der einzige bedeutende Schriftsteller der nordafrikanischen Kirche, von dem uns aus dem langen Zeitraum, der zwischen Cyprian's Tod und dem Auftreten Augustin's in der Mitte liegt, ein Werk aufbewahrt ist. Dasselbe ist auf Veranlassung einer Schrift des donatistischen Bischofs Parmenianus von Karthago geschrieben, desselben, dessen Brief an den Donatisten Tychonius Augustin in drei Büchern widerlegt hat. Beide verlorne Schriften des Parmenianus sind wohl zu unterscheiden; die von Augustin bekämpfte bestritt den von Tychonius entwickelten Begriff der Kirche; diejenige aber, gegen welche Optatus auftrat, war polemisch gegen die katholische Kirche gerichtet. Eine Schwierigkeit scheint darin zu liegen, daß Hieronymus nur sechs Bücher des Optatus kennt, das Werk desselben, wie es uns vorliegt, aber deren sieben enthält. Diese Differenz ist von Dupin (Praef. Num. II) äußerst glücklich durch den Nachweis gelöst worden, daß das siebente Buch aus vier unzusammenhängenden Abschnitten besteht, von denen die drei ersten jedenfalls von Optatus herrühren und nach Vollendung seines Werkes als Nachträge zu dem ersten, zweiten und dritten Buche angefügt worden sind; daß dagegen der vierte Abschnitt, eine umfassende Vertheidigung der Traditoren in der Verfolgung, nach Styl und Tendenz einem andern Verfasser angehört und sehr ungeschickt den übrigen Stücken angehängt worden ist.

Neben den Schriften Augustin's ist die des Optatus die wichtigste Quelle für die Geschichte des donatistischen Streits, denn obgleich dieselbe durchaus eine apologetisch-polemische Tendenz verfolgt und die einzelnen Argumente des Parmenianus zu widerlegen bestimmt ist, so fand doch der Verfasser auch in diesen reichen Anlaß zur Darlegung des historischen Thatbestands. Besonders hat er darin den wüsten, zerstörungssüchtigen Fanatismus der Donatisten und ihrer Circumcellionenbanden mit lebhaften Farben in einem großen Reichthum anschaulicher Züge geschildert. Aber auch in dogmengeschichtlicher Beziehung ist dieselbe wichtig, weil sie uns den Standpunkt kennen lehrt, den die nordafrikanische Kirche unmittelbar vor dem Auftreten Augustin's einnahm. Das Centraldogma des Optatus ist die von Cyprian so nachdrücklich behauptete Einheit der Kirche, die er geradezu als das höchste Gut bezeichnet (III, 4) und als deren plastischen Ausdruck er die Kathedra Petri, den einen Episkopat ansieht, den Petrus zuerst von Christus empfangen und an welchem alle Bischöfe der Kirche gleichmäßigen Antheil haben (II, 1). Die Katholizität der Kirche setzt er in ihre Vernünftigkeit (nach der falschen Ableitung von *κατὰ λόγον*) und ihre Verbreitung über die Erde (quod sit rationabilis et ubique diffusa, II. 1). Darin ist er aber über Cyprian schon hinausgeschritten, daß er mit vollem Bewußtseyn die Heiligkeit der Kirche nicht mehr in die persönliche Reinheit ihrer Glieder, sondern in die Sakramente setzt (ergo ecclesia una est, cujus sanctitas de sacramentis colligitur, non de superbia personarum ponderatur II, 1), ein Gedanke, den wir als die wesentlichste Frucht des donatistischen Streites zu betrachten haben. Er läugnet sogar die Möglichkeit vollkommener Heiligkeit innerhalb der Heilsgemeinschaft; Christus ist ihm der allein Vollkommene; seinen Gläubigen hat er die vollkommene Heiligkeit nur verheißen, nicht gegeben (II, 20). Es hängt dieß mit der weiteren Ansicht des Optatus über das Verhältniß des menschlichen Willens, von dessen Freiheit er noch eine hohe Vorstellung hat, zur göttlichen Gnade zusammen: selbst der Christ kann nur das Gute wollen und bis auf einen gewissen Punkt in's Werk setzen (currere); das letzte Vollbringen liegt überhaupt nicht in des Menschen Vermögen, sondern kommt Gott zu, weil dieser allein Vollkommenheit hat und nach Erreichung dessen, was dem Menschen obliegt, noch etwas übrig bleiben muß, was von Gott wie zur Ergänzung hinzugefügt werde (sed homini non est datum perficere, ut post spatia, quae debet homo implere, restet aliquid Deo, ubi deficienti succurrat, quia ipse est perfectio, II, 20). Solche Aeußerungen aus dem Schoße der nordafrikanischen Kirche zeigen am Klarsten, wie gewaltig der Umschwung war, den Augustin's Theorie in der theologischen Gedankenbildung hervorgerufen hat. Besondere Beachtung verdient des Optatus Erörterung über die Taufe. Da jeder Mensch vermöge seiner Geburt, selbst

die von christlichen Eltern geborenen Kinder nicht ausgenommen, von einem unreinen Geiste beseelt ist, so geht der Taufe der Exorzismus voraus, dessen Wirkung darin besteht, daß der unreine Geist in die Wüste flieht und das Haus in des Gläubigen Brust zur Einkehr und Einwohnung Gottes frei wird und fähig, ein Tempel Gottes zu werden (IV, 6). Die Taufe beruht auf zwei wesentlichen Momenten, einem objektiven und subjektiven; jenes liegt in der Trinität, dieses in dem mit ihr zusammenstimmenden Glauben und Bekenntniß des Täuflings; aus dem Zusammenklange beider entspringt der Taufsegen, die geistliche Wiedergeburt, kraft deren Gott des Menschen Vater, die Kirche seine Mutter wird (concurrit Trinitati fides credentium et professio — ut dum Trinitas cum fide concordat, qui natus fuerit saeculo, renascatur spiritaliter Deo: sic fit hominum pater Deus, sancta fit mater ecclesia, II, 10). Die heiligende Kraft der Taufe ist unabhängig von der zufälligen Persönlichkeit des Taufenden, der darin nur die Stelle des Dienenden (operarius) vertritt; sie beruht einzig auf dem trinitarischen Namen (nomen est, quod sanctificat, non opus, V, 7), welche gleichsam die Quellen sind, aus denen das heilige Wasser strömt (aqua sancta, quae de trium nominum fontibus inundat, V, 3). Die in dem Namen und der Kraft der Trinität vollzogene Taufe ertheilt darum die Gnade (baptisma Christianorum, Trinitate confectum, confert gratiam, V, 1); diese Taufe ist die Lebenskraft der Tugenden (virtutum vita), der Tod der Verschuldungen (criminum mors), die unvergängliche Geburt (nativitas immortalis), die Erwerbung des Himmelreichs (coelestis regni comparatio), der Schiffbruch der Sünden (peccatorum naufragium, V, 1). Wenn sich Optatus mit der Bestimmung: baptismus confert gratiam auf den ersten Blick allerdings dem späteren katholischen Dogma zu nähern scheint, so unterscheidet er sich doch wesentlich darin von demselben, daß er die Wirksamkeit des Sakramentes ex opere operato nach der Seite des Empfängers noch nicht kennt: der Glaube (der übrigens für Optatus nur die Bedeutung der subjektiven Zustimmung zum trinitarischen Bekenntniß hat) ist ihm nicht bloß Bedingung für den Empfang des sakramentl. Segens, sondern geradezu ein nothwendiges constitutives Moment des Sakramentes selbst (duas enim species video necess. — principal. loc. Trin. possidet, sine qua res ipsa non potest geri, hanc sequitur fides credentis, V, 4); er bezeichnet ihn als das Verdienst des Gläubigen (restat jam de credentis merito aliquid dicere, cujus est fides, V, 8); er stellt ihn um so höher, da sogar Christus ihn über seine Heiligkeit und Majestät setzt (fidem filius Dei et sanctitati suae anteposuit et majestati); er verweist auf mehrere Wunder, in denen der Sohn Gottes gefeiert und nur der Glaube gewirkt habe (V, 8)*). Als Theile der Taufhandlung führt er die Untertauchung, die geistliche Salbung und die Handauflegung auf, die er bereits in der Taufe Christi vorbedeutet findet (IV, 7). Der von Ketzern vollzogenen Taufe spricht er jede Segenskraft ab, weil ihr das trinitarische Bekenntniß fehlt (haereticorum morbidi fontes), dagegen erkennt er die Taufe der Schismatiker als gültig und segenskräftig an und hält ihre Wiederholung für verderblich und todbringend (V, 1). Ebenso bestätigt er ausdrücklich, daß solche Convertiten zur katholischen Kirche, denen man die Erneuerung der bereits empfangenen Taufe erließ, auch nicht wieder gesalbt wurden, er sagt zu Parmenianus: quod a vobis unctum est, tale servamus, quale suscipimus, VII, 3)**). Von dem character indelebilis der Taufe, den Augustin zuerst näher

*) Obgleich zu Optatus Zeit das Ansehen der vier kanonischen Evangelien längst gegenüber den apokryphischen feststand, erzählt er dennoch V, 8 ein Auferweckungswunder, das sich in unseren Evangelien nicht findet. Es ist augenscheinlich aus den Erzählungen vom kananäischen Weibe und von der Tochter des Jairus componirt und hat seine Pointe in dem Ausspruche Christi Luk. 8, 48 an das mit dem Blutflusse behaftete Weib. Ein sehr schlagender Beleg, wie frei die altkirchlichen Schriftsteller das neue Testament benutzt haben und wie gewagt es darum erscheint, wenn die moderne Evangelien-Kritik jede derartige Abweichung auf den Gebrauch unkanonischer Evangelien zurückführen zu dürfen meint.

**) Nur Gennadius erwähnt (de dogmat. eccl. cap. 22, al. 52) bei der Aufnahme von Kindern, welche von Häretikern im Namen der Trinität getauft worden waren, neben der Handauf-

bestimmt, findet sich bei Optatus die erste sichere Spur: er tadelt es, daß die Donatisten die außer ihrer Gemeinschaft Stehenden Heiden nennen; wer im Namen Christi getauft sey und im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes einmal geglaubt habe, der könne, was er auch begehe, ein Sünder, aber nicht wieder ein Heide werden (III, 11). Nicht mindere Beachtung verdienen seine Aeußerungen über die Eucharistie; er sieht in ihr ein Opfer, das für die eine über den ganzen Erdkreis verbreitete Kirche gebracht wird (II, 12), aber als Gegenstand desselben macht er nicht den Leib und das Blut Christi, sondern lediglich die Oblationen der Gemeinde namhaft; er nennt den Altar die Stätte, an welcher die Gaben der Bruderschaft zur Bezeugung des kirchlichen Friedens dargebracht würden; die Stätte, welche die Gebete der Gemeinde und die Glieder Christi (d. h. die in ihren Gaben sich Gott selbst darbringende und den Leib Christi darstellende Gemeinde) trage, und indem er dann zur eigentlichen Communionfeier übergeht, sagt er, zum Altare werde der allmächtige Gott herabgerufen, lasse sich der heilige Geist auf das Flehen der Gemeinde nieder; vom Altare empfingen Viele das Pfand des ewigen Heiles, den Schutz des Glaubens und die Hoffnung der Unsterblichkeit*). Man vergleiche, was in dem Artikel Messe über die Bedeutung des eucharistischen Opfers und sein Verhältniß zur Gemeindecommunion in der alten Kirche bis zu Augustin gesagt ist. Optatus bedient sich in seinen Schriftbeweisen meist der allegorischen Interpretationsmethode, die er, ein Kind seiner Zeit, bis zur Absurdität steigert. Sein Styl ist gedrungen und markig, aber ohne Eleganz. An dialektischer Sicherheit und Kunst steht er weit hinter Augustin zurück.

---

legung das Chrisma, was indessen nur als lokale Sitte in oder um Marseille, abweichend von dem allgemeinen Gebrauch des übrigen Abendlandes, gelten kann.

*) Die Stelle lautet VI, 1.: Quid enim tam sacrilegum, quam altaria, in quibus et vos (sc. Donatistae) aliquando obtulistis, frangere, radere, removere? in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt: quo Deus omnipotens invocatus sit, quo postulatus descenderit Spiritus sanctus, unde a multis et pignus salutis aeternae et tutela fidei et spes resurrectionis accepta est; altaria inquam, quibus fraternitatis munera non jussit Salvator imponi, nisi quae essent de pace condita (Matth. 5, 24) — quid est enim altare nisi sedes et corporis et sanguinis Christi? (in denen eben die altkirchliche Anschauung die pignora pacis et unitatis ecclesiasticae sah) haec omnia furor vester aut rasit aut fregit aut removit — — quid vobis fecerat Deus, qui illic invocari consueverat? quid vos offenderat Christus, cujus illic per certa momenta corpus et sanguis habitabat? Mit Recht nimmt Herr Dr. Rückert in seiner Schrift über das Abendmahl S. 460 die postulatio für die Epiklesis; wenn er aber den Optatus zu einem Metaboliker macht, „weil der Altar ihm nichts Anderes sey, als der Sitz des Leibes und Blutes Christi, wo diese auf bestimmte Augenblicke ihre Wohnung haben; weil der Altar die Glieder Christi trage, sowie der Kelch portator seines Blutes sey (VI, 2)", so kann ich ihm nicht beistimmen. Der Ausdruck membra Christi bezeichnet in jener Zeit nicht den eucharistischen, sondern die Glieder des mystischen Leibes, die Gemeinde; man vergleiche, um nur ein Beispiel für viele anzuführen August. ep. 149, cap. 2, No. 17: membra Christi ex omni hominum genere colligenda. Die Worte: in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt, sagen nur im Geiste der alten Kirche aus, daß der Altar, in demselben geistigen Sinne, in welchem er das Gebetsopfer trägt, auch das Opfer der in ihren Gaben sich selbst darbringenden Gemeinde, die Glieder des Leibes Christi trage. Vergl. Augustin a. a. O., Nr. 16. Auch wenn Optatus den Altar sedes et corporis et sanguinis Christi, die Kelche Christi sanguinis portatores nennt und sagt, daß auf dem Altar Leib und Blut des Herrn auf bestimmte Augenblicke (nämlich während der Communion) ihre Wohnung haben, so entscheidet dieß noch nicht für seinen angeblichen Metabolismus, die ganze alte Kirche bezeichnete ja, wie uns Herr Dr. Rückert, S. 309, belehrt, mit Leib und Blut Christi als einem allenthalben gangbaren Ausdruck die Stoffe des Abendmahls (nämlich nach der Consekration oder Epiklesis). Welche Ansicht Optatus von der Realität der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl gehabt, ob er Metaboliker oder Symboliker gewesen, ist nicht weiter zu ermitteln, dagegen sagt obige Stelle klar, daß er als Objekt des eucharistischen Opfers nur die Gaben der Gemeinde angesehen haben kann, inwiefern sie symbolischer Ausdruck ihrer Selbstaufopferung gewesen sind und daß er den Opferakt vor die Epiklesis stellt, deren Wirkung den Abendmahlselementen erst ihre Geltung für die Communion der Gemeinde gab.

Für das Ansehen, welches Optatus in Nordafrika genoß, zeugt ein Vorgang, den Augustin (brevicul. collation. cap. 20, No. 38) erzählt. Am dritten Tage der Collation zu Karthago im Jahr 411 behaupteten die donatistischen Bischöfe, der Bischof Cäcilianus von Karthago sey vom Kaiser Constantin I. verdammt worden, und beriefen sich dafür auf das Zeugniß des Optatus (I, 26). Die verlesene Stelle sagte indessen nur, daß Cäcilian auf das Andringen seiner schismatischen Gegner von dem Kaiser nach Brescia und zwar um des kirchlichen Friedens willen consignirt worden sey; als hierauf der Cognitor die ganze Seite zu lesen befahl und daraus weiter vernommen wurde, daß Cäcilian von ebenso viel Stimmen die Erklärung der Unschuld erhalten habe, als den Donatus verurtheilt hätten, protestirten die Donatisten zur großen Heiterkeit ihrer katholischen Gegner gegen das Lesen dieser weiteren Zeugnisse, da sie sich auf dieselben nicht bezogen hätten.

Nachdem des Optatus Werk zuerst 1549 von Johannes Cochläus zu Mainz wieder herausgegeben worden war, ist es noch 16 Mal, zuletzt von Migne, edirt worden. Die beste Ausgabe ist die von **Dupin** (Paris 1700, Amsterdam 1701, Antwerpen 1702, Venedig 1769) mit einer Einleitung, einer Geschichte des donatistischen Schisma, einer kirchlichen Geographie von Nordafrika und unter Beigabe einer Reihe den Donatismus erläuternder Quellendenkmäler. Commentirt wurde Optatus von **Franz Balduin**, dem Bischof **d'Aubespine**, **M. Casaubonus** und **Dupin**. **Georg Eduard Steitz.**

Option (Optio) ist der Erwerb einer vakant gewordenen Kirchenpfründe kraft eigener Wahl des Acquirenten. Nach einer Stelle, deren Inhaber noch am Leben ist, soll Niemand streben; daher heißt es in dem Edikt Clotachar's II. von 614 cap. 2 (Pertz, Monumenta Germaniae. III, 14): „Ut nullus vivente episcopo adoptare locum eius praesumat". Sobald aber die Vakanz eingetreten ist, steht die Bewerbung frei. Für Stiftskirchen, in welchen eine bestimmte Zahl von Präbenden vorhanden waren, die einen verschiedenen Werth hatten, mußte über den Anspruch auf eine zur Vakanz kommende Stelle statutarische Bestimmung getroffen werden. Man unterschied nun in den Stiftern canoniae ligatae und liberae also, daß jene fest an eine bestimmte Stelle gebunden waren, diese dagegen im Falle der Vakanz von den dazu Berechtigten gewählt werden durften. (Du Fresne, Glossar. s. v. optari.) Das Optionsrecht bestimmte sich nach dem Alter des Präbendiaten, welcher in einer bestimmten Frist sich darüber erklären mußte, ob er die frei gewordene Stelle, insbesondere die Wohnung (curia canonicalis) statt der bisher innegehabten einnehmen wolle. Nach gemeinem Recht beträgt die **Optionsfrist** 20 Tage (c. 4 de consuet. in VI°, I, 4). Häufig hat der Optirende den Erben der erledigten Präbende zugleich eine gewisse Summe (**Optionsgelder**) zu entrichten, auch für die Kirchenfabrik (s. den Art.) einen Beitrag zu zahlen. In den Statuten der Capitel finden sich partikulare, vielfach von einander abweichende Festsetzungen. Ein Statut des ermländischen Capitels von 1388 macht die Option davon abhängig, daß ein Canonicus wenigstens ein Jahr lang bereits eine Präbende besaß. In den kölner Statuten von 1423 (cap. 23 bei Würdtwein, subsidia diplomatica. P. III. pag. 98) ist selbst der Verkauf der domus canonicalis seu capitularis mit Zustimmung des Capitels gestattet, doch muß die Hälfte des Erlöses an's Capitel gezahlt werden. Man sehe auch die Statuten des vormaligen erzbischöflichen Domcapitels zu Trier (Trier 1834), S. 77, 150 f., des Capitels von Regensburg 1517 (Mayer, thesaurus juris eccl. Tom. III. [Ratisbonae 1793. 4] pag. 25 seq.) u. a. Du Fresne a. a. O. gibt Beispiele aus Upsala.

Eine Option ist auch möglich bei beneficia incompatibilia secundi generis (s. den Art. Beneficium, Bd. II, S. 53), indem, selbst nach dem Verbote des Lateranconcils von 1215, doch hie und da sich das Wahlrecht erhalten hat (Van Espen, jus eccl. univ. P. II, XX, cap. IV, No. 11). **F. Jacobson.**

Opus operatum, s. **Sakramente**.

Opus supererogationis. Die Unterscheidung zwischen praecepta und consilia

evangelica, zwischen unbedingt gebotenen Pflichten des Gesetzes und sittlichen Zumuthungen des Evangeliums, deren Befolgung der freien Wahl des Einzelnen anheimgestellt sey, — oft zurückgeführt auf 1 Kor. 7, 6 und berührt Catechism. Roman. 3, 3, 24 — reicht weit in die christlichen Jahrhunderte zurück. S. Bd. III, 119. Die scholastische Theologie machte insofern größeren Ernst mit ihr, als sie ihr diejenige Stellung anwies, welche sie seitdem im Zusammenhang des katholischen Lehrsystems bei den orthodoxen Dogmatikern und Polemikern behauptet. Liegt nämlich in der Beobachtung der allverbindlichen Gebote bereits die Erfüllung der vollen Schuldigkeit des Menschen vor, so resultirt für die darüber hinausgehende Uebernahme der unverbindlichen Consilia die Vorstellung einer Handlungsweise, welche die allein erforderliche Erreichung des Pflichtgebots hinter sich zurückläßt und damit den gerechten Anspruch auf eine diesem Mehrverdienste entsprechende Berücksichtigung begründet. Wir erhalten nach A. Gunther's zutreffendem Ausdruck ein Superplus im Verdienste, welches majus habet praemium. (Bellarmin, de controv. fid. II, l. 2, c. 7.) Dieß ist das opus supererogationis.

Symbolisch ist die Lehranschauung von mehr als genügenden Werken und deren überschüssiger Verdienstlichkeit allerdings nicht, insofern ihrer im Tridentinum nicht ausdrücklich Erwähnung geschieht. Symbolisch ist dagegen der Satz, daß die Gerechtfertigten durch Werke in Gott gethan dem göttlichem Gesetze pro hujus vitae statu vollkommen genug thun können. Trid. Sess. VI, c. 16. Symbolisch ist ebenso der andere Satz: Si quis dixerit, hominis justificati bona opera ita esse dona Dei, ut non sint etiam bona ipsius justificati merita, aut ipsum justificatum bonis operibus . . . non vere mereri augmentum gratiae, vitam aeternam et ipsius vitae aeternae . . . consecutionem atque etiam gloriae augmentum; anathema sit. Sess. VI, can. 32. Symbolisch ist endlich die Billigung der freiwillig übernommenen Gelübde, insbesondere derjenigen des Gehorsams, der Armuth und der Keuschheit, Sess. 25; c. 1, von denen Bellarmin, de monachis, c. 8, sagt, sie seyen nec praecepta nec indifferentia, sed Deo grata et ab illo commendata. Ist nun eine zureichende Gesetzeserfüllung möglich, begründen die guten Werke ein ihren Werth gerade aufwiegendes Verdienst und wird noch überdem die zustimmende Anerkennung zu den, vom Gesetze nicht vorgeschriebenen Gelübden ausgesprochen: so wüßten wir nicht, wie sich dem Schulbegriff der opera supererogativa entgehen ließe. Genug, die Lehre liegt in der Consequenz des Systems. Sie folgt mit Nothwendigkeit namentlich aus der ganzen Auffassung des Gesetzes in seiner Bezogenheit auf den justifizirten Menschen. Sie hat die Tradition für sich von den Zeiten des Alexander v. Hales an (Summa, P. IV, qu. 23. a. 2. m. 3., Albert M., Sent. IV, dist. 20. a. 16. 17; Thom. Aq., Suppl. tert. part. Summae Theol. qu. 13. a. 1) und ist von den hervorragendsten Theologen der katholischen Kirche nicht nur nie verläugnet, sondern stets geltend gemacht und gegen alle Angriffe vertheidigt worden. Sie ist auch dem Catech. Rom. a. a. O. nicht fremd, dessen Behauptung, ut unus posset pro altero satisfacere, nur in ihr eine Erklärung findet.

Ziehen wir die weitere Ausführung der Lehre in Erwägung, wie sie in neuerer Zeit z. B. von Möhler (Neue Untersuchungen. 2. Ausg. 305 ff.) versucht worden ist, so tritt uns da eine Verwirrung in der Begriffsfassung des Gesetzes entgegen, welcher zu folgen wir nicht im Stande sind. Möhler geht von dem Zugeständniß aus, daß das Sittengesetz als der schlechthinige Wille Gottes, und die von demselben verlangte Einheit des menschlichen Wollens mit dem göttlichen in der Liebe, nicht überschritten werden könne. Sofort substituirt er jedoch offenbar einen wirklichkeitslosen, völlig abstrakten Begriff des Gesetzes, indem er ihm eine unendliche, unbegrenzte Größe zuschreibt und läßt es sodann zum Behufe seiner Anwendung auf das concrete Leben in einzelne Gebote auseinandergehen, die eben so viele Pflichten sind. Nun könne sich zwar Niemand über das Gesetz erheben, wohl aber über die einzelnen Gesetze. Von dort an, wo mit dem Eintritt in die Willensgemeinschaft mit Christus die Liebe zum herrschenden

Prinzip des Menschen geworden sey, habe er das Sittengesetz absolut erfüllt. Diesen Standpunkt der Wiedergeburt vorausgesetzt, gebe es indeß noch unterschiedliche Stufen in der Auswirkung der Liebe und zwar wählbare, durch kein Gesetz gebotene Stufen. Daher könne Jeder gewisse Pflichten so üben, wie es nicht Pflicht für ihn sey, womit der gemeinsame Pflichtenkreis überboten, eine mehr als genügende Handlungsweise bethätigt und ein höherer Grad von Vollkommenheit erreicht wird.

Soll dieser Argumentation Sinn beigemessen werden, so muß angenommen werden, es bilde das Sittengesetz eine imaginäre Größe, bestehend einerseits aus dem einheitlichen Gesammtcomplexe der göttlichen Gebote und andererseits aus einer Anzahl von Zumuthungen, welche außerhalb jenes Gesammtcomplexes zu liegen kommen und sich nicht genauer bemessen lassen. Wir werden somit immer wieder auf den Gegensatz von praecepta und consilia zurückgeworfen, mit dem die opera supererogativa oder, wie Luther sie nannte, die überlängen Werke stehen und fallen. Der Protestantismus hingegen weiß vom Gesetze Gottes nur als von einem untheilbaren, das Wollen und Handeln des Menschen allseitig und absolut normirenden Ganzen. In seiner Objektivität ist es der Ausdruck für die Idee des an sich Guten, während es seine subjektive Realisation in der Liebe hat. Nun legt sich freilich die Idee in Angemessenheit zur Mannichfaltigkeit der Lebensbeziehungen in einer Vielheit von Geboten dar. Allein, diese Gebote stehen nicht in äußerlicher Vereinzelung neben einander; ebenso wenig sind sie in ihrer Gesammtheit dem arithmetischen Verhältniß einer incommensurabeln Größe vergleichbar; sondern wie der Mensch verpflichtet ist, in jedem gegebenen Momente das an sich Gute vollständig zu vollziehen, so muß auch das Einzelgebot als Ausprägung der vollen sittlichen Idee, als das ganze Gottesgesetz in der konkreten Bezogenheit auf das vorliegende Lebensverhältniß begriffen werden. Welches unter der Menge jener Einzelgebote sodann jeweilen zur Anwendung zu gelangen habe, dieß entzieht sich der Sphäre dessen, was objektiv bestimmbar ist. Der daherige Entscheid fällt dem wiedergebornen, vom heiligen Geiste erleuchteten und in der Liebe sich bewegenden Gewissen anheim.

Es leuchtet von selber ein, wie auf diesem Standpunkte von keiner allgenügenden unendlichen Kraft des in Christo Geheiligten die Rede seyn kann, vermöge deren er sich dem Gesetze „überlegen“ fühle, noch von einer Möglichkeit, nach irgend welcher Seite hin mehr als seine Pflicht zu thun, d. h. in einem bestimmten Augenblicke mehr zu leisten, als die Verwirklichung der Idee des an sich Guten erheischt. Nicht einmal dieß läßt sich in abstracto behaupten, daß die Jungfrau, welche ihr Leben dem Krankendienste widmet, dadurch ihre Pflicht in vollkommnerem Maße erfülle oder daß der Missionar den Beweis einer höhern sittlichen Vollkommenheit leiste, als jene Andern, welche nur ihre Sparpfennige auf den Altar des Reiches Gottes legen. Vielmehr hängt hier Alles von der Besonderheit der Individualität und ihrer providentiellen Lebensstellung ab, so daß eine Jungfrau, an deren Pflege zu Hause eine alte Mutter gewiesen ist, sich durch ihren Eintritt in den Orden der barmherzigen Schwestern geradezu einer pflichtwidrigen, sündlichen Handlung schuldig machen würde. Dem Weibe, das ihn salbt, gibt der Herr Mark. 14, 8. das Zeugniß, gethan zu haben, was in ihrem Vermögen stand. Im Gleichnisse Luk. 17, 10. spricht er: Wenn ihr Alles euch Befohlene gethan habt, so saget: wir sind unnütze Knechte. Von den Haushaltern wird verlangt, daß sie sich treu erfunden lassen, und nichts weiter. Von Christus selber wird nur berichtet, er sey gehorsam gewesen bis zum Tod am Kreuz; und mehr als gehorsam seyn ist ein Unbegriff, und weniger als gehorsam seyn ist Ungehorsam. Mag demnach immerhin versichert werden, daß mit den mehr als genügenden Werken der evangelischen Kirche das Erhabenste der christlichen Sittenlehre abgehe, wir müssen im Geiste der ethischen Grundprinzipien des Evangeliums das Urtheil abgeben: es verrathe die Vertretung der Lehre und der ihr unterliegenden Prinzipien das Unvermögen, die Erhabenheit des göttlichen Sittengesetzes zu erfassen; sie vernichte die wahre Sittlichkeit, indem sie eine rein quantitative Scala

zum Gradmesser für sittliche Reinheit und Hoheit macht und zudem das sittliche Handeln der Willkür preisgibt; sie leiste ebenso sehr einem hochmüthigen Pharisäismus Vorschub, als sie der Idee von der heiligen Liebe Gottes widerspricht, mit der sich die Unverbindlichkeit sittlicher Bethätigungen, wenn sie doch einen höheren Grad von Vollkommenheit verleihen sollen, nimmer vertragen kann. Die Lehre ist nicht nur unsittlich, sondern auch irreligiös und, an das Bild Christi gehalten, geradezu lästerlich. Ja, wie will sie sogar nur der einfachsten Logik gegenüber bestehen, wenn nach katholischen Grundsätzen (Möhler, S. 300) die Realwerdung des Gesetzes im lebendig Gläubigen zugestandenermaßen nie vollkommen ist? In diesem Sinne lassen sich schon die Symbole der evangelischen Kirche, noch früher unter Andern z. B. Matthias von Janow, De regulis, vernehmen. Conf. Aug. art. XXVII; Apol. W. 140. 163. 187. 269; Art. Smalc. III, 3. W. 322; Conf. Angl. XIV u. s. w.

Wir würden indeß der Lehrvorstellung vom opus supererogativum die verdiente Würdigung nicht angedeihen lassen, wenn wir sie nicht auch noch in ihrer Bedeutung als integrirendes Moment der Ablaßlehre beleuchteten. Während nämlich das Sakrament der Beichte und die daran gebundene priesterliche Absolution den Erlaß der Schuld und der ewigen Strafen gewirkt, gewährt die Kirche kraft ihrer lösenden Schlüsselgewalt bekanntlich im Ablaß eine Ermäßigung oder auch einen Erlaß der von der göttlichen Gerechtigkeit geforderten zeitlichen Strafen; wobei unter zeitlichen Strafen theils diesseitige, als kirchliche Büßungen (poenae vindicativae) und Pönitenzen, theils jenseitige, im Fegfeuer zu erduldende verstanden werden. Bd. I, 67. Perrone, IX, 2. Woher kommt nun der Kirche die Berechtigung, sich als „Repräsentantin von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in dieser Zeit" hinzustellen und in solcher Eigenschaft einen Strafnachlaß eintreten zu lassen, der so wenig bloß kirchlicher Natur ist, daß er sich unter gewissen Restriktionen sogar auf das Jenseits erstreckt? Wie kann ihr die potestas conferendi indulgentias a Christo concessa vindizirt werden, davon das Tridentinum, Sess. 25, spricht? Hiefür appellirt man nach dem Vorgange des Alexander von Hales an den thesaurus supererogationis perfectorum, gebildet eben durch die supererogativen Verdienste Christi und der Heiligen. Est indulgentia remissio poenae temporalis adhuc post absolutionem sacramentalem peccatis debitae, in foro interno coram Deo valida, facta per applicationem thesauri Ecclesiae a superiore legitimo. Perrone, IX, 1. Daß es einen solchen, alle Schäden des Bösen immerfort heilenden Lebensschatz gebe, dessen Mitte und Fundament, das Alles tragende und durchdringende Prinzip die unendlichen, überflüssigen Verdienste des Sohnes Gottes in seiner Menschheit, dann Christi Verdienste in seinen Heiligen, deren Wirken und Leiden sind (Klee, Dogm. 2, 335), gilt als fidei proximum. Abgesehen davon, daß seine Anerkennung implicite in der Sanktion des Ablasses, Trid. Sess. 25, c. 21 enthalten ist, hat er eine Reihe von Deklarationen der Päbste Clemens VI. (Const. Unigenitus), Leo X. (Verwerfung von Luthers Thesen), Pius V., Gregor XIII., Pius VI. und Benedikt XIV. für sich. Außerdem vergl. Alex. Alens. P. IV, qu. 23, a. 1, m. 1; Alb. M., Sent. IV, dist. 20, a. 17, 18; Thom. Aq., P. III, qu. 25, a. 1; Sent. IV, dist. 20, qu. 1, a. 3; Summ. adv. Gent. III, c. 156; Bonav., Sent. IV, dist. 20, P. II, qu. 1; Bellarmin, De Indulg., c. 2 u. 3; Veronius, Regula fidei, c. 2, §. 4; Bossuet, Exposition, §. 8; Petr. Ballerinius, Summ. theol., Prael. 3.

Zwar könnte man noch zweifelhaft seyn, ob bei den merita, über welche in der Ablaßertheilung verfügt wird, an werkthätige Leistungen im strengen Verstand des opus supererogationis oder aber an unverdiente Erduldungen, an die über das gerechte Strafmaß hinausgehenden Leiden der Heiligen, zu denken sey, wonach zum Voraus schon ein Theil der durch die Gesammtheit der Sünder verwirkten, zeitlichen Strafen abgebüßt worden wären. Nur im ersten Fall bildet der Lehrsatz vom opus supererogationis die Unterlage der Ablaßlehre, es wäre denn, daß der Begriff der

opera supererogativa auch das Mehrleiden der Vollkommenen umfaßte, was den Definitionen der Orthodoxen zufolge doch nicht wohl angenommen werden darf. Dagegen lehren sie namentlich in ihren polemischen Rechtfertigungen der Lehre vom Kirchenschatz gerne gerade die zweite Betrachtungsweise hervor. Orientiren wir uns indeß aus den mehr thetisch gehaltenen Darlegungen, so begegnen wir hier offenbar einer jener schillernden Unklarheiten in der Lehrausprägung, wie sie der Katholizismus häufig bietet, einem bequemen Mangel an logischer Durchbildung der Doktrin, der aus Jedem Alles zu machen gestattet und daher dem protestantischen Darsteller in allen Richtungen der Controverse den Vorwurf des Mißverstandes zuzieht. Denn beide Fassungen spielen nicht bloß schon in der Scholastik durcheinander, sondern sie werden auch wirklich als gleichberechtigte Momente einheitlich zusammengeschlossen. Derselbe Möhler, welcher §. 68 a. a. O. den thesaurus aus dem Uebermaß des Strafleidens der Einen ableitet, läßt §. 69, S. 411. sowohl die guten Thaten als die unverschuldeten Leiden der Gerechten befreiend auf die noch gefesselten Glieder des Leibes Christi zurückwirken. Noch bestimmter erklärt sich Klee, Dogm. 2, 334, Bellarmin, De monach. c. 7. 8. Wie könnte es anders seyn? Allerdings ist der thesaurus, dieser gnadenreiche Born des Ablasses, das Produkt der merita Christi et Sanctorum, quatenus haec satisfactoria sunt, allein — norunt theologi omnes opera bona esse meritoria, impetratoria et satisfactoria. Somit konkurriren unstreitig auch die opera supererogativa bei der Constituirung des Verdienstschatzes, dessen Zuwendung an die im Gnadenstande Befindlichen auf dem Wege der Reversibilität im Ablaß erfolgt. Erst aus diesem äußerst praktischen Ausgang erhellt die folgenschwere Tragweite unserer Lehre. Les bonnes oeuvres de tous les hommes, le sang des martyrs, les sacrifices et les larmes de l'innocence s'accumulent sans relâche pour faire équilibre au mal. L'action de grâce, la prière, les satisfactions, les secours, les inspirations, la foi, l'espérance et l'amour circulent de l'un à l'autre comme des fleuves bienfaisans. De Maistre, Soirées de St. Petersbourg.

Die Lehre in ihrem Zusammenhang hat bereits Wicliffe, Dial. p. 287 in Anspruch genommen, Joh. von Wesel, adv. Indulg. Disput. besonders c. 43 ff., einer schneidenden Kritik unterworfen. Wie sich die Reformatoren zu ihr gestellt haben, mag man aus Melanchthon, Loci, de Satisfactione und aus Calvin, Inst. 3, 5 abnehmen. Von den Spätern verdienen außer Chemnitz, I. de bonis opp. qu. 3, II. de Indulg. n. 5., vorzüglich Berücksichtigung Chamier, Panstratia cathol. III, l. 24 de satisfactionibus alienis und Jo. Gerhard ed. Cotta. Loc. XV, c. 9, wo auch die ältere Literatur. Auf einen ähnlichen Standpunkt hat sich innerhalb der katholischen Kirche 1786 die Synode von Pistoja, propos. XLI, gestellt. Wenn die protestantische Polemik nicht immer sattsam beachtet hat, wie die vikariirende Satisfaktion der Heiligen nicht auf die Schuld, sondern nur auf den zeitlichen Strafnachlaß nach erfolgter Sündenvergebung bezogen wird; so erklärt sich das Versehen zur Genüge aus der Praxis, welche auch in dieser Richtung die grundlosen Unterscheidungen der Doktrin nicht einhält. Auch mag noch an die Aeußerlichkeit erinnert werden, mit der die thatsächliche Incongruenz zwischen dem katholischen Theologumenon und der unumstößlichen Grundwahrheit von der Allgenugsamkeit des Verdienstes Christi scheinbar in Einklang gebracht wird. Denn — wird in Anlehnung an die thomistische Unterscheidung von meritum de condigno und de congruo versichert — da das Verdienst Christi stets das treibende Realprinzip der überschüssigen Verdienste der Vollkommenen bleibt, so soll durch die Beifügung dieser letztern nicht etwa eine Erhöhung vom Werthe des Verdienstes Christi erzielt werden, sondern es wird in Kraft des Verdienstes Christi nur eine Mehrung der Genugthuungen nach Quantität und Zahl bewirkt. Per modum cumuli adjiciuntur satisfactionibus Christi, quin istis ulla ratione derogetur. Es kommt insofern den Verdiensten der Andern, die bloß als satisfaktorische Leistungen, nicht als persönliche sittliche Bethätigungen übertragbar sind, nur die Dignität eines Mittels für die Appli-

kation des in den supererogativen Handlungen sich auswirkenden Vollverdienstes Christi zu. Non habent nisi rationem medii, quo Christi pretium nobis applicatur. Vergl. Bellarmin, De Indulg. 1, 4 n. 4. Wenn endlich unter Festhaltung dieser Klauseln zur Erklärung der Möglichkeit und Wirklichkeit jenes verwaltbaren Kirchenschatzes seit Thomas von Aquin durchgängig die Idee der Gemeinschaft der Heiligen und die daraus resultirende Zusammengehörigkeit der Glieder am Leibe Christi beigezogen wird: so ist sich nur zu wundern, wie sich die Verwechslung der individuellen Selbstständigkeit in der Unveräußerlichkeit des sittlichen Werths oder Unwerths mit der anderartigen gliedlichen Gemeinsamkeit der geheiligten Persönlichkeit, welche das Fundament für die poetisch illustrirte Fiktion hergeben muß, dem Blicke fortwährend entziehen kann. Einzig auf der Grundlage dieser Verwechslung ist es möglich, die sittlich-religiöse Wahrheit vom mystischen Leibe Christi in einen doch zuletzt mechanischen Ausgleichungsapparat zu verkehren. Güder.

Oranges, Stadt in der Provence, bekannt in der Kirchengeschichte durch zwei daselbst gehaltene Synoden, die erste, i. J. 441, besucht vom Bischof Hilarius v. Arles, Eucherius von Lyon und 14 anderen Bischöfen, beschäftigte sich nur mit Disciplinarsachen; die zweite, aus Anlaß der semipelagianischen Ansichten des Faustus von Rhiez (s. d. Art.) im Jahre 529 gehalten, soll im Art. „Pelagianismus" besprochen werden.

Orarium oder **Stola,** s. Bd. VII. S. 736.

Oratorianer, s. Neri, Philipp.

Oratorium, s. Kapelle.

Oratorium ist der Name für eine Gattung von Musikwerken, die im Gebiete der geistlichen Poesie und Musik ungefähr dasselbe vorstellt, was in der weltlichen Kunst die Oper. Auch das Oratorium nämlich ist 1) ein größeres, aus einem Complex von Tonstücken bestehendes, alle Waffengattungen der Tonkunst in sich vereinigendes Ganzes; es enthält wesentlich Gesangstücke aller Formen, unter welchen aber, gemäß dem Karakter aller Kirchenmusik, der Chor eine viel bedeutendere Stelle einnimmt, als in der Oper; diese Gesänge sind begleitet vom Orchester und müssen es seyn, da das Oratorium immer das Gepräge des Großen, Machtvollen, Ueberwältigenden haben muß — ähnlich, wie auch nur die Orgel das gottesdienstliche Hauptinstrument seyn kann, weil ihr Ton allein die entsprechende Kraft und Hoheit neben der erforderlichen Mannichfaltigkeit besitzt. Reine Instrumentalmusik ist ebenfalls vom Oratorium nicht ganz ausgeschlossen, sofern dasselbe nicht nur mit einer Symphonie zu beginnen pflegt, sondern zum musikalischen Ausdruck einer bestimmten Situation ein solcher Satz (z. B. die Hirtensymphonie, die im Messias die Hirten zu Bethlehem ankündigt, die Schlachtsymphonie und der Todtenmarsch im Saul ꝛc.) auch im Verlaufe des Stücks zwischeneintreten kann. 2) Diese Musikstücke sind aber nicht bloß durch rein musikalische Gesetze von einander verschieden (d. h. durch den Wechsel der Tempi, Tonarten und des musikalischen Karakters, wie dieß unter den Bestandtheilen einer Sonate, einer Symphonie der Fall ist, denen man freilich in unserer Zeit alberner Weise auch einen bestimmten dramatischen Karakter, ein Programm hat andichten wollen), sondern es ist eine in einer gewissen Stetigkeit fortschreitende, einheitliche Handlung, die sich in Text und Musik dem Zuhörer vorstellt, in welcher die Sänger, wenigstens die Solisten, die Rolle bestimmter Personen übernehmen, und wo selbst der Chor entweder ebenfalls bestimmte Personen als mithandelnd (das Volk, die Baalspriester ꝛc.) vorstellt, oder aber ähnlich dem antiken Chor, „die allgemeine Empfindung, das Gefühl und die Reflexion der Gemeinde ausdrückt, deren ideeller Repräsentant der Chor ist." (Vgl. O. Jahn, über Mendelssohn's Paulus. Kiel 1842. S. 17.) Dieses Merkmal, die dramatische Natur des Oratoriums, trifft bei manchen Werken, die diesen Namen führen, z. B. Joseph Haydn's „sieben Worten" nicht zu; aber dann sollten sie sich nicht Oratorien, sondern Cantaten nennen. Das ebengenannte Werk ist ohnehin, wie es aus speziellem Anlaß und für speziellen Zweck geschrieben worden, unter keine gangbare Kategorie zu subsumiren.

Freilich könnte dem entgegengehalten werden, daß gerade das größte aller Oratorien, Händel's Messias, dann diesen Namen auch nicht tragen dürfte, da in demselben Niemand in der Rolle einer bestimmten Person auftritt. Aber genauer besehen, läßt sich in der That von jeder Numer angeben, wer da der Redende ist. Es ist bald der Evangelist („Es waren Hirten daselbst auf dem Felde" ꝛc.), bald der Apostel („Siehe ich sage euch ein Geheimniß"), bald aber, und zwar am häufigsten, der Prophet — also wohl nie ein Individuum, aber dennoch eine Person; es redet bald die gläubige Seele, bald die ganze Menschheit, einmal auch das Judenvolk („Er trauete Gott" ꝛc.); die Personen, die da auftreten, sind (mit Meyfahrt's Lied zu reden) „Propheten groß und Patriarchen hoch, auch Christen insgemein"; und bloß die Großartigkeit des Gegenstandes, der Fortgang der Handlung nicht im Verlauf von Stunden oder Tagen, sondern von Jahrtausenden, so wie die Bekanntschaft aller Zuhörer mit dem biblischen Gedankengebiet machte es überflüssig, ja ungeeignet, den auftretenden Personen Namen beizulegen. — Die Handlung sofort, die das Oratorium musikalisch uns miterleben läßt, muß 3) der heiligen Geschichte entnommen seyn, so zwar, daß der geschichtliche Kern theils in seinen Einzelheiten poetisch frei ausgestaltet ist, theils das lyrische Element den Gang der Handlung fortwährend unterbricht und sogar über die eigentlich dramatischen Momente, so wie über die epischen Bestandtheile, wo solche vorhanden sind (z. B. die erzählenden Worte, deren Sänger aber in sofern auch eine halb dramatische Figur ist, als er den Evangelisten vorstellen soll), an Zahl und Ausdehnung vorwiegt. Jene lyrischen Stücke, Betrachtungen, Gebete ꝛc. können einer der handelnden, zur Geschichte gehörigen Personen eben so gut, als nicht nur, wie schon bemerkt, dem die Gedanken des Zuhörers aussprechenden Chor, sondern auch fingirten oder allegorischen Personen in den Mund gelegt werden. (Eine stehende Figur dieser Art war in den älteren Passionsmusiken z. B. die Tochter Zion; in einem Werke von Graun vom Jahre 1725 tritt bei der Abendmahlseinsetzung sogar „die thörichte Vernunft" als Person auf und erlaubt sich, der „Sulamith" allerlei Zwingli'sche Skrupel entgegenzuhalten; das Duett schließt aber mit dem Einverständniß: „Du mußt — ich muß — das tolle Denken lassen ꝛc."). — Mit Vorliebe nimmt das Oratorium seine historischen Stoffe aus dem A. T., mit Einschluß der Apokryphen, was theils in der grösseren Mannichfaltigkeit der geschichtlichen Karaktere und Situationen, theils auch in dem seiner Natur nach poetischeren Gepräge des A. T. seinen Grund hat. Aus dem Neuen ist (den Messias abgerechnet, der das Ganze umfaßt, aber auch die neutestamentlichen Partieen großentheils in alttestamentliche Worte kleidet) vorzugsweise die Passionsgeschichte musikalisch behandelt worden; Mendelsjohn's Paulus steht außerdem ziemlich allein da, sofern andere neutestamentliche Stücke (wie Lazarus von Rolle, der Jüngling zu Nain von Lindpaintner, die Verklärung von Kühmstedt, die Himmelfahrt von Neukomm) sowohl an Werth als an Umfang von untergeordneter Bedeutung sind. Außer der biblischen Geschichte nimmt das Oratorium auch eschatologische Gegenstände, als antizipirte Geschichte, in seinen Kreis (Schneider's Weltgericht, Spohr's letzte Dinge). Mit Stoffen aus der Kirchengeschichte sind nur vereinzelte Versuche gemacht worden (J. Huß von Löwe, neuestens soll ein Oratorium „Luther" von einem uns noch unbekannten Componisten existiren); selbst von katholischen Tonsetzern und Dichtern ist die Legende nur wenig für obigen Zweck benützt (Alex. Scarlatti's S. Francesca; Metastasio's Gedicht: St. Helena am Calvarienberg.) — Indessen scheint selbst das Merkmal, daß es immer ein Moment heiliger Geschichte sey, welchen das Oratorium feiert, nicht festgehalten werden zu können. Verschiedene Stücke von Händel (wie Acis und Galatea, Allegro und Penseroso, das Alexanderfest ꝛc.) sind rein weltlichen Inhalts; von den Neueren gehört Rob. Schumann's „das Paradies und die Peri" in diese Klasse. Die Existenz einer solchen ist immerhin denkbar; es ist daher auch von Verschiedenen, wie z. B. von Thibaut, neuerlich von Köstlin (in Vischer's Aesthetik III. Th. 2. Abth. 4. Hft. S. 1103—1110), der Begriff des Oratoriums weiter gefaßt worden, wiewohl Köstlin sehr richtig S. 1107 be-

merkt, daß „auch in nicht direkt religiösen Oratorien ein religiöses und ethisches Grundgefühl durchklingen müsse, um dem Ganzen die höhere Weihe tieferen Empfindungsgehalts und innigerer Ergriffenheit zu geben, die es nicht so entbehren kann, wie die mehr auf Einzelkarakteristik und drastische Wirkung angelegte Oper." Wir unsererseits möchten aber lieber den Namen Oratorium seinem Ursprung gemäß (s. unten) für geistliche Musik reserviren; es wird ohnehin das weltliche Oratorium schon darum nie eine bedeutendere Entwickelung haben können, weil nur die biblische Geschichte in ihren Einzelheiten so allgemein bekannt ist, daß die Phantasie, um genau folgen zu können, einer Bühnendarstellung zur Musik nicht bedarf. Für den weltlichen Geschichts- oder Dichtungsstoff ist die Oper weit vorzuziehen; für ihn wäre die Cantaten- und Oratorienform gerade die unvollkommenere Darstellungsweise, während sie für religiöse Gegenstände die vollkommenere, allein würdige Form poetisch-musikalischer Reproduktion und Repräsentation der Geschichte ist; nahm auch eine frühere Zeit, insbesondere von den geistlichen Dramen des Mittelalters her, keinen Anstoß daran, die heiligen Personen auf einer Bühne dargestellt zu sehen, so duldet dieß jetzt, da sich Weltbewußtseyn und religiöses Bewußtsehn ganz anders auseinandergesetzt haben, das feinere, zumal das protestantische religiöse Gefühl nicht mehr. Die Handlung geht hiernach 4) im Oratorium nicht vor den Augen des Zuhörers, wie in der Oper, sondern bloß vor seiner Phantasie in Scene; deshalb treten häufig epische Elemente zwischenein, um den Zuhörer erst auf die Situation vorzubereiten, in der der nächste Moment der Handlung vor sich geht. Aber eben weil keine Handlung sichtbar vor sich geht, kann das Lyrische um so ungehinderter sich aussprechen. Auch dieses Merkmal paßt in sofern nicht genau, als nicht nur die ältesten italienischen Oratorien (siehe unten) gar nicht anders, als auf einer Bühne gleich einer Oper aufgeführt wurden (nur daß diese Bühne in einem kirchlichen Lokal errichtet war), sondern auch Händel's Esther noch im Jahre 1731 in London auf's Theater kam (s. übrigens das Nähere bei Chrysander, G. F. Händel, I. S. 471 ff. und Brendel, Gesch. der Musik, I. S. 215).; und daß noch später dieß nicht außer Uebung war, beweist u. A. Dittersdorf, der in seiner Selbstbiographie S. 85 von der Aufführung seines Isacco figura del Redentore auf einem Theater berichtet, das aber auch kein öffentliches, sondern im Hause eines Bischofs zu Preßburg errichtet war. Seitdem jedoch denkt Niemand mehr an theatralische Aufführung; das Oratorium tritt im Konzertsaal und in der Kirche auf. Diese ist der ihm von Rechtswegen gebührende Ort; der Großartigkeit des Stoffes und der Stimmung, die das Oratorium eben so sehr voraussetzt als erregt und befriedigt, entspricht nur der Raum einer Kirche, nicht wegen der Dimensionen, sondern wegen des Karakters und der Reminiscenzen, die daran haften. Kann das Oratorium auch nicht mehr, wie die alten Passionsmusiken, mit dem Gottesdienste der Gemeinde in organische Verbindung treten, so eignet es sich um so trefflicher dazu, den Abend eines Festtages als musikalische Vesper zu verherrlichen. Wessen geistige Organe so wenig entwickelt sind, daß er die heilige Macht, die erbauende Kraft solch eines Werkes nicht fassen kann, der möge zu Hause bleiben, nicht aber, wie auf dem Stuttgarter Kirchentag von 1857 sich ein Gast eben so undankbarer als thörichter Weise erlaubt hat, denjenigen, welchen Ohr und Herz besser aufgethan ist, darob eine Strafpredigt halten. Eifern um Gott ist gut, nicht aber, wenn es im Unverstand geschieht. — Um aber dem Oratorium sein angestammtes Heimathrecht an die Kirche wahren zu können, muß desto strenger von ihm gefordert werden, daß es den der Kirche entsprechenden Styl einhalte (s. d. Artikel „Kirchenmusik", Bd. VII. S. 661), daß also namentlich, wo das Sujet die musikalische Darstellung menschlicher Leidenschaft fordert, darin strenges Maß gehalten werde, und außerdem nichts vorkomme, was den Zuhörer aus der andächtigen Stimmung in die Atmosphäre der Welt hineinversetze. (Haydn's Jahreszeiten z. B. können mit ihren Trink- und Jagdchören, ihrem Liede zum Spinnrad, mit dem wenn auch sehr zahmen Liebespaare nicht in einer Kirche aufgeführt werden, sind aber eben darum auch kein eigentliches

Oratorium.) Ueber die Erfordernisse, um solch ein Werk schaffen zu können, hat Chrysander a. a. O. S. 434 gelegentlich Treffendes gesagt; vom ästhetischen Gesichtspunkte aus ist die Technik in gründlicher Weise beleuchtet von Köstlin a. a. O. Eben so muß von den Sängern gefordert werden, daß sie eine Oratorien-Arie nicht wie eine Opern-Arie vortragen. Vergißt sich ein Sänger so weit, dieß zu thun, dann wird nicht nur der Fromme, sondern eben so der Musikkenner ein Aergerniß nehmen, nicht aber liegt dieß auch dann schon vor, wenn dieselbe Person, die auf dem Theater gehört wird, auch im Oratorium ein Solo übernimmt. Wenn einst Frau von Knoll die Arien im Messias sang, ist es keiner Seele in den Sinn gekommen, daß man sie auch als Agathe schon im Freischütz gesehen. —

Zur Geschichte des Oratoriums ist noch Folgendes beizufügen. Der Stifter des Ordens der Oratorianer, Philipp von Neri, hatte sich bei den von ihm veranstalteten Versammlungen im Bethaus schon von Anfang (1574) der Musik als Mittels zur Erhöhung der Andacht bedient. (Er war der Beichtvater Palestrina's.) Als nun die Oper anfing, ihre Reize zu entfalten, gedachte er auch diese nicht unbenützt zu lassen. (Siehe Jahn, Mozart I. S. 320.) Solch eine geistliche Oper hieß azione sacra; sie wurde im Bethause des Ordens (oratorio) mit Dekorationen und Tänzen im Kostüm aufgeführt. Daß der Name des Lokals sogleich auch auf diese geistlich-musikalischen Schauspiele übergegangen seyn muß, geht daraus hervor, daß das erste berühmte Stück, das für diesen Zweck gesetzt wurde (dell' anima e del corpo, von Emilio de Cavalieri, 1600) schon den Titel Oratorium führt. Mit dem Gottesdienste war solch eine Aktion (s. Jahn S. 322) nach der Anordnung Philipp's in der Art verbunden, daß „derselben eine Messe und eine von einem Knaben (!) gehaltene Rede voranging, zwischen den beiden Abtheilungen des Oratoriums aber eine Predigt gehalten wurde“. Der Styl der Musik war genau derselbe, wie in der opera seria, nur daß man bei den allerernsthaftesten Oratorien den begleitenden Instrumenten (wie kleinlich!) Dämpfer aufsetzte, und daß im Oratorium auch die Baßstimme mit Sologesang auftreten durfte, während dieß — ganz getreu der widerlichen Unnatur des Rococco-Zeitalters — in der opera seria verboten war, die dafür ihre Heldenrollen den Kastraten übertrug. — Eine zweite Gestalt nimmt das Oratorium sofort in England an unter G. F. Händel. Nach der geltenden Annahme waren es theils bischöfliche Erlässe wider die Produktion biblischer Stücke auf dem Theater (s. Winterfeld, Ev. Kirchengesang III. S. 170), theils und noch mehr die ärgerlichen Erfahrungen, die der Meister auf seiner theatralischen Laufbahn zu machen hatte (s. Brendel a. a. O. I. S. 216 f.), was ihn bestimmte, der Oper Valet zu sagen und sich ganz dem Oratorium zuzuwenden; die Fortsetzung von Chrysander's höchst willkommenem Werke wird uns darüber genauere Kenntniß verschaffen. Auf die Bedeutung Händel's für das Oratorium werden wir unten bei der Vergleichung mit Bach zurückkommen; hier sey bloß zum Vergleich mit den italienischen Oratorien bemerkt, daß so eine azione sacra sich neben einem Stück von Händel ausnimmt, wie ein geschniegelter Abbé neben einem von den vier großen Propheten. — Eine dritte Phase des Oratoriums — wir können sie der italienischen und der englischen gegenüber füglich die deutsche nennen, ohne darum Händel's urdeutschem Geist und Wesen etwas entziehen zu wollen (französisch hat das Oratorium nie gelernt) — repräsentirt sich in Sebastian Bach; seine Passionsmusiken sind Oratorien ersten Ranges, wiewohl er ihnen diesen Namen nicht beigelegt hat. Er ist nicht, wie Händel, vom Theater aus zum Oratorium gelangt, sondern von der Kirche, vom Gottesdienst aus; ja, er ist nicht einmal vom einen zum anderen übergegangen, er blieb vielmehr mit seinen größten Werken wie mit seinen kleineren Cantaten in der Kirche; all' seine Musik dient dem Gottesdienste der Gemeinde, so sehr, daß sogar ein wesentlicher Theil dieser Musikwerke — die Choralverse — bestimmt waren, von der Gemeinde mitgesungen zu werden. Solche Bearbeitungen der Passion waren aber nichts wesentlich Neues; die römische Kirche kannte längst vorher eine Aufführungsart für dieselbe, da ein Sänger als Evangelist,

ein anderer für die sämmtlichen Reden des Herrn, ein dritter (ancilla genannt, von der Verläugnung Petri her) alle anderen Personen vorstellte und der Chor, unter dem Namen der Turba, das Volk repräsentirte. Die Sangweise ist aber eine gregorianische, die bloß am Ende der Zeilen in eine melodiöse Cadenz verläuft. Solch einen Vortrag der Passionsgeschichte in der Charwoche wollte auch die deutsch-protestantische Kirche nicht missen; aber theils sank das Singen derselben zum bloßen Lesen herab, theils griff man zu der fast entsetzlichen Auskunft, die Passion in Form des Liedes von Stockmann „Jesu Leiden, Kreuz und Pein", in vierunddreißig achtzeiligen Strophen, nach Einer Melodie von der ganzen Gemeinde absingen zu lassen, und wohl nur an solchen Kirchen, wo man über einige tüchtige Sänger zu verfügen hatte, blieb die alte Einrichtung. Allein der Einfluß der Oper, die in Italien und in England so wesentlich mit der Gestaltung des Oratoriums zusammenhing, blieb selbst in Deutschland nicht wirkungslos. Der Erste, der die mannichfaltigeren, lebhafteren Formen der Opernmusik auf Kirchenmusik übertrug, war Heinrich Schütz, ein Schüler des Venetianers Gabrieli, Kapellmeister in Dresden (geb. 1585, † 1672); er setzte Kirchenstücke als Dialoge, wie er sie nannte, so nämlich, daß ein Sänger eine evangelische Erzählung vorträgt, die handelnden Personen aber sofort selbstredend, d. h. singend auftreten (so z. B. der verkündende Engel und Maria 1639, der Knabe Jesus im Tempel 1650 ꝛc.). Schütz behält zwar die alte Weise der Intonation für den Evangelisten im Ganzen bei, schmückt sie aber an gehobenen, bedeutungsvollen Stellen melodisch und deklamatorisch aus, und auch wo der Sänger nach alter Art in Einem Tone fortzusingen hat, läßt er die Orgel oder andere begleitende Instrumente durch belebtere Figuren den dem verwöhnteren Ohr erwünschten Wechsel herstellen, so namentlich in seiner „Auferstehung des Herrn" (1623). Eine andere Neuerung, die sich Johann Klaj in Nürnberg erlaubte (1650), nämlich die Gesänge durch Deklamation zu unterbrechen und zu verbinden, blieb ohne Nachfolge; desto wichtiger war es, daß der Königsberger Kapellmeister Sebastiani 1672 in einer Passionsmusik den Gesang des Evangelisten durchweg als Recitativ, nach Art der Opern-Recitative, setzte. (S. das Vorwort zum 4. Bde. der Leipziger Gesammtausgabe von Joh. Seb. Bach's Werken, S. XVII.) Sofort erscheinen in der Hamburger Passion von Brockes, die von Telemann, Keyser, Mattheson und Händel 1712—1714 componirt wurde, alle Formen der Oper angewendet; es treten neben den Geschichtspersonen und dem Evangelisten zwei allegorische Figuren, die Tochter Zion und die gläubige Seele, auf, so daß es an Abwechselung zwischen Epischem, Lyrischem und Dramatischem nicht fehlt; Recitative, Arien, Duette, Chöre und Choräle reichen sich zum imposanten Ganzen die Hände. (Vgl. hierüber die soeben genannte Vorrede zu Bach; außerdem Chrysander a. a. O. S. 427—449.) Nun aber, während Händel „mit der Passion seinen kräftigen Fuß auf deutsches Gebiet setzte, aber ihn eben so schnell wieder zurückzog" (ebendas. S. 447) und seinen späteren Werken ein ganz anderes Gepräge gab, war es Bach, der mit seinen Passionsmusiken, namentlich der Matthäuspassion, aufgeführt in der Thomaskirche zu Leipzig am Charfreitag 1729, jener überlieferten Form treu blieb, aber in ihr das Höchste schuf, neben dem jene vier Compositionen von Brockes' Gedicht in tiefen Schatten treten, selbst Händel's Musik dazu nicht ausgenommen, der diese Bahn hernach nie wieder betrat. Und hier liegt nun der Unterschied. Händel's spätere Oratorien gehören zwar in die Kirche, so weit sie ein biblisches Sujet haben, aber nicht zum Gottesdienst. Es ist von Jahn (über Paulus S. 7 f.) sogar das Erstere bestritten; seine Musik — mit einziger Ausnahme des Messias — sey weltlich, die Wahl biblischer Stoffe mehr zufällig und theils durch seinen angebornen Ernst, theils durch die Vorliebe der Engländer für die Bibel bedingt; Händel sey in seinen Oratorien ganz derselbe wie außer denselben; „man ward nur durch die Größe und Erhabenheit des gewaltigen Mannes, durch die gediegene Kraft, die Tiefe der Empfindung, durch seine Mäßigung und seinen ächten Adel hingerissen, daß man für Kennzeichen des Kirchlichen hielt, was nur der Ausdruck seiner Individualität war.". Es ist nicht leicht, hiergegen etwas Begründetes

zu sagen; gleichwohl scheint uns, daß Jahn den Unterschied, der z. B. zwischen den Arien in Acis und Galatea und zwischen jenen im Judas Makkabäus, im Samson 2c. obwaltet, über der unläugbaren Aehnlichkeit zu sehr übersehen hat; und daß eine Großartigkeit und ein Ernst, wie ihn Händel überall kund gibt, in der Musik, die das Weltliche und Geistliche nicht durch eine haarscharfe Gränze zu trennen weiß, an sich schon dem Letzteren innerlich verwandt ist. Man kann wohl mit noch mehr Recht sagen, Händel's Musik ist auch, wo sie weltlich erscheinen soll, oratorienmäßig, als umgekehrt, sie sey auch im Oratorium weltlich. Wir können ja überhaupt unbedenklich zugeben, daß die Kunst, speziell die Tonkunst, während sie einerseits etwas Ueberirdisches zum Genusse darbietet — denn Natur und Menschenwelt hat nichts Aehnliches aufzuweisen —, so auch immer ein weltliches Element in sich hat; sie weist keineswegs, wie man oft gesagt hat, durch Erweckung tiefer Sehnsucht über sich hinaus, auf eine jenseitige Welt hin, sondern sie bietet selbst schon eine Befriedigung, eine Erfüllung des Zeitmoments mit einem Frieden und einer Freude, die schon für sich ein Stück Himmel genannt werden können, aber eben indem sie nur momentan solche Befriedigung gewähren und bei längerer Dauer sich selbst nothwendig zerstören, auch ihre irdische Natur wieder verrathen. Wenn deßhalb Rothe (Eth. III. S. 742) im Oratorium auch ein Zeichen des von ihm überall wahrgenommenen Uebergehens des Kirchlichen in's Weltliche zu erkennen glaubt, so können wir dieß zugeben, aber mit der Bemerkung, daß auch, was er etwa als rein religiöse Musik aus älterer Kirchenzeit gelten läßt, bereits wie alle Musik, wie alle Kunst eine weltliche Seite an sich hat, also der „Uebergang" vom Kirchlichen in's Weltliche eigentlich immer vorhanden war und ist. — Indessen bleibt es gewiß, daß Bach insofern der Kirchlichere ist, als er mit seiner Musik einen Gottesdienst feiert, an dem die Gemeinde nicht nur als Zuhörerin, sondern aktiv durch Einstimmen in die Choräle Theil nimmt. Daß aber Händel gerade durch diesen Unterschied von einer anderen Seite auch wieder in Vortheil kommt, darauf hat Chrysander a. a. O. S. 446 f. 459 f. mit Recht hingewiesen. Händel componirte Schriftworte, wozu er durch seine Anthem's (Psalmcompositionen für den Gottesdienst) vorbereitet war; Bach aber hatte jene Texte deutscher Poeten vor sich, in denen die Geschmacklosigkeit Unglaubliches leistete. „Welch ein Abstand" — sagt Chrysander — „zwischen Brockes und den Psalmen! Freilich standen diese in Luther's Bibel mindestens eben so lauter, als in der von Brady, aber man hatte sich hier seit 1680 durch die pietistischen Lieder und Cantaten den Weg dahin so völlig verbaut, daß ihn selbst Bach nicht wieder fand". „Die pietistischen Reime, über welche Händel schon in den nächsten Jahren hinauskam, waren für Bach lebenslang eine natürliche Sprache." Wenn deßhalb Händel als biblischer Componist gerühmt wird, so trifft dieß, was unter seinen Oratorien den Messias anbelangt, vollkommen zu; an diesem ist der Text, den er sich bekanntlich selbst aus Schriftstellen verfertigte, ein Meisterstück, während der Text z. B. zu Bach's Matthäuspassion, ohne die Musik gelesen, wie ihn Picander reimte, kaum genießbar ist. Aber es darf nicht übersehen werden, daß auch die Poeten, deren Texte Händel bearbeitet hat, der Mehrzahl nach nicht reichlicher von den Musen gesegnet waren, als die deutschen Passionsdichter jener Zeit; der deutsche Pietismus (dessen musikalischer Vertreter übrigens Bach eben so wenig ist, als er persönlich zu den pietistischen Kreisen in nähere Beziehung trat) steht in diesem Fache den schäferlichen Textmachern zu Saul, zu Samson, zu Josua, zu Joseph 2c. nicht nach; letztere haben sogar die Geschichte selbst verballhornt. Andererseits hat Bach das Wunderbare geleistet, diesen zopfigen Texten eine Musik zu geben, die uns nicht nur für jene Mängel entschädigt, sondern uns jene Textworte selber so lieb macht, daß wir sie gar nicht von ihren Tönen trennen möchten.

Es ist hier nicht der Ort, die weitere Geschichte des Oratoriums, das in Händel und Bach seinen Culminationspunkt erreicht hat, zu verfolgen; nur zwei Namen haben wir noch herauszuheben: J. Haydn und F. Mendelssohn. Haydn's Schöpfung läßt zwar weder Händel's noch Bach's protestantischen Ernst, weder die kolossale Hoheit

des Ersten, noch die mystische Tiefe des Zweiten erkennen; aber die Freude des Lebens, die sich in allen Tönen dieses Werkes darstellt, ist darum dennoch nicht eine naturalistische, das religiöse Moment weder bloßer Anstrich, noch flache Naturreligion nach den Mustern der Aufklärung; wie die Musik eine durchaus fromme, so ist auch der Anschluß an's Bibelwort ein inniger; war doch der Text für Händel bestimmt gewesen und wurde Haydn in England darum anvertraut, weil man ihn erst wieder für den dieses Gegenstandes würdigen Meister erkannte. Die Tonmalereien sagen allerdings Haydn's ganzem heiteren Wesen zu, aber Bach und seine Vorgänger haben sich in Kirchenstücken allerlei Aehnliches schon erlaubt. Dazu kommt ein Melodienreiz, den kein Tonsetzer vor Mozart erreicht hatte und der, ob auch nicht unter der Strenge kirchlichen Geistes stehend, doch überall in Maß und Züchtigkeit sich hält, und eben so der ganze Reichthum von Schönheiten der Instrumentation, den erst Mozart in's Leben eingeführt und Haydn sich selbständig angeeignet hat. So steht das Werk den alten Meistern als ein modernes, den protestantischen Norddeutschen als ein dem katholischen Südosten Deutschlands entsprungenes eigenthümlich, aber ebenbürtig zur Seite. — Mendelssohn endlich hat Bach und Händel insofern in sich vereinigt, als er von diesem das biblische, von jenem das kirchliche Element (in den Chorälen), von beiden das Protestantische einerseits, das Dramatisch-Lebendige und Ausdrucksvolle andererseits aufnahm; von der Mozart-Haydn'schen Periode hat er nur das Melodiöse und die Feinheit der Instrumentation sich angeeignet. Alle diese Elemente erscheinen aber bei ihm in modernem, salonfähigem Gewand (s. darüber Riehl, musikalische Charakterköpfe. 2. Aufl. S. 91—116), ohne daß doch hiemit irgend ein profaner Laut sich eindrängte. Eine besondere Tugend, daß er nämlich seine Texte geschmackvoller gewählt hat, als Alle vor ihm (abermals Händel's Text zum Messias ausgenommen), verdankt er seiner modernen Bildung; daß aber seine Musik vielfach mehr geistreich als genial ist, daß insbesondere seine Fugensätze hinter den Bach'schen und Händel'schen, ja auch hinter den Chören in der Schöpfung weit zurückstehen, dagegen die mehr liedhaft angelegten und nur in freier Art contrapunktisch behandelten Sätze Keinem vor ihm in solcher Vollendung gelungen sind — das hängt mit seiner ganzen Stellung in der Geschichte der Tonkunst zusammen, wonach er „ein außerordentliches Talent ist, ihm aber zu der freien Genialität eines Mozart und Beethoven immer noch der in's Unendliche zu nähernde Bruchtheil fehlt, der das Maß des Talents voll machen müßte, auf daß es Genie würde" (Riehl a. a. O. S. 104 f.). Ihm gebührt aber der Ruhm, nicht nur die alten Meister dem heutigen Geschlecht, das sie vergessen hatte, bekannt und lieb gemacht, sondern durch seine Oratorien, wie durch seine kleineren Kirchenwerke das große Publikum, das durch lüderliche Musik von Parisern und Italienern auf dem Wege war, völlig corrumpirt zu werden, zur Erkenntniß des viel Besseren und Größeren, was das Vaterland zu bieten hat, und zum Geschmack an ernster, kirchlicher Musik bekehrt zu haben. Nach ihm haben sich Ferdinand Hiller und Karl Reinthaler, die neuesten Oratoriensetzer, gebildet. Wenn die Zukunftsmusiker behaupten, das Oratorium habe keine Zukunft mehr, es müsse in der Oper aufgehen, so könnte sich das nur dann erfüllen, wenn entweder kein musikalischer Genius in Deutschland mehr erstände oder wenn die evangelische Kirche (denn ihr vornehmlich gehört das Oratorium an, Händel, Bach und Mendelssohn waren Protestanten) ihrer Bibel eines Tages überdrüssig würde. Beides ist nicht zu befürchten. **Palmer.**

Ordalien, s. Gottesurtheile.

Orden, geistliche, s. Klöster, Mönchthum.

Ordensgelübde, s. Gelübde.

Orderich Vitalis, s. Vitalis.

Ordinariat, s. Offizial.

Ordinarius. Mit diesem Ausdruck bezeichnet das kanonische Recht den Diözesanbischof (s. d. Art. Bischof), als den ordinarius judex, d. h. den ordentlichen und regelmäßigen Inhaber der Jurisdiktion innerhalb der Diözes (c. 7. in VI. De off. jud.

ordin. I. 16.). Derselbe ist der Mittelpunkt und Ausgangspunkt der gesammten kirchlichen Leitung der Diözes, und übt diese seine Rechte selbständig und jure proprio aus. Im Gegensatze zum Ordinarius stehen zunächst alle diejenigen Geistlichen, welche zwar auch regelmäßig im Besitz der Jurisdiktion sind, aber nur kraft einer Uebertragung von Seiten des Ordinarius, wie namentlich die Generalvikare und Offiziale, sodann aber diejenigen, welche aus besonderen Gründen und ausnahmsweise vom Pabste zur Leitung der kirchlichen Verhältnisse einer Diözes berufen sind, wie die Coadjutoren (s. d. Art.). Nicht alle Bischöfe sind Ordinarien, so namentlich nicht die Weihbischöfe (s. d. Art.), da diese keine Jurisdiktion besitzen, sondern nur als Stellvertreter eines Ordinarius die Pontifikalien ausüben, und überhaupt nicht alle sogenannten Titularbischöfe oder episcopi in partibus infidelium, weil diese keine wirkliche Diözese zu verwalten haben, sondern nur auf den Titel einer solchen ordinirt sind. In den Missionsländern wird den apostolischen Vikaren, welche in der Regel Bischöfe in partibus sind, eine jurisdictio ordinaria zugeschrieben, auch werden dieselben häufig Ordinarien genannt, gleichwohl besteht zwischen ihnen und einem Ordinarius ein sehr wesentlicher Unterschied, insofern letzterer der ordentliche, nicht willkürlich absetzbare Inhaber seiner Diözes ist mit einem durch die allgemeinen kirchlichen Normen bestimmten Inbegriffe von Amtsrechten, jene dagegen nur päbstliche Delegaten sind, welche mit ihrer ganzen amtlichen Existenz, ihrer Dauer, den Grenzen ihrer Amtsbefugnisse ganz vom Belieben der römischen Kurie abhängen. Vgl. Mejer, die Propaganda. Götting. 1852. Th. 1. S. 265 u. ff. Wasserschleben.

Ordination ist im Allgemeinen die feierliche Handlung, durch welche der Eintritt in den Dienst der Kirche geschieht; die besonderen Vorstellungen aber, welche man sich von ihrem Wesen macht, richten sich nach den Vorstellungen, die man von dem Amte und Stande der Kirchendiener hat. (Man sehe hierüber den Art. „Geistliche“.) Daher gilt die Ordination den Katholiken als ein Sakrament; denn nach katholischer Anschauung theilt sie dem Ordinirten eine übernatürliche Gnade und Befähigung für die priesterlichen Amtsverrichtungen mit, welche einerseits in der Darbringung des Meßopfers, andererseits in der Absolutionsgewalt culminiren, sie verleiht ihm einen unzerstörbaren Karakter, durch welchen er für immer vom Laienstand ausgesondert wird. Zu Grunde liegt dabei die Anschauung von der Kirche als einer durch den Priesterstand regierten Anstalt, so wie die Ansicht von der Natur des Christenthums als eines neuen Gesetzes, welches gleich dem des alten Bundes ein sichtbares Opfer und demgemäß ein Priesterthum haben müsse (Conc. Trid. Sess. XXIII. cap. I. und can. 1. et 3.). Mit der Ordination sind daher Salbung und andere Ceremonien (can. 5.), so wie das accipe spiritum sanctum! (can. 4.) verbunden. — Aus der mit der Reformation wesentlich veränderten Grundanschauung von der Kirche ging mit Nothwendigkeit auch eine wesentliche Veränderung der Ansichten von dem geistlichen Beruf und Amt und folgerichtig von der Einweihung zu solchem Beruf hervor. Die Lehre von dem allgemeinen Priesterthum duldet nicht die Aussonderung eines besonderen priesterlichen Standes und nicht eine übernatürliche Befähigung, sondern nur eine im Interesse der kirchlichen Ordnung begründete Berechtigung, nicht eine Amtsgnade, sondern ein Beruf wird dem Ordinanden übertragen, daher die Ordination als ein Sakrament nicht anerkannt werden kann.

Im Sinne der deutschen Reformation ist die Ordination nichts Anderes, als eine feierliche kirchliche Handlung, durch welche die Berufung zum Kirchendienst solennisirt wird, und zwar liegt hierbei der Nachdruck eben auf der Berufung. De ordine ecclesiastico docent, quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus. Conf. Aug. art. 14. Dieß ist die Hauptsache, daß Einer rite vocirt sey. Und so stark wird dieser Hauptbegriff der rechtmäßigen Berufung betont, daß Luther sagen konnte; „wer gerufen ist, der ist geweiht und soll predigen dem, der ihn berufen: das ist unsers Herrn Gottes Weihe und rechter Chrisam.“ In seiner Vokation durch diejenigen, welche hierzu berechtigt sind — Obrigkeit, Ge-

meinde — hat der Vocirte einen göttlichen Ruf zu erkennen und daraus Muth und Trost für's Amt zu schöpfen. Daß der Berufene sofort ordinirt wird, ist die öffentliche Beurkundung und eine feierliche Bestätigung seiner Vokation. So nehmen die ältesten Dogmatiker die Ordination. Propter eos, qui currunt et non sunt missi, — sagt Chemnitz loc. theol. Pars III. de ecclesia Cap. IV. nr. 1. — vocatio debet habere publicum ecclesiae testimonium. Et ritus ordinationis nihil aliud est, quam talis publica testificatio, qua vocatio illa in conspectu Dei et ipsius nomine declaratur esse legitima et divina. Et eo ritu, tanquam publica designatione seu renuntiatione ministerium consensu et approbatione totius ecclesiae vocato commendatur. Und Gerhard — loc. XXIV. cap. III. sect. 12. de ordinatione §. 139. — definirt also: Vocationis publica et solennis declaratio sive testificatio est ordinatio, per quam ministerium ecclesiasticum personae idoneae ad illud ab ecclesia vocatae commendatur, ad quod eadem per preces et impositionem manuum consecratur, de legitima vocatione certior redditur et officii sui publice in totius ecclesiae conspectu solenniter et graviter admonetur; propter quas causas ritum ordinationis in ecclesiis nostris inviolatum conservamus. Man erkennt in diesen Definitionen das Resultat gründlicher Erörterungen des Ordinationsbegriffs, wie solche theils den katholischen theils schwärmerischen Ansichten innerhalb der evangelischen Kirche gegenüber gepflogen worden sind. In ersterer Beziehung ist wahrzunehmen, daß die protestantische Theologie jene Zugeständnisse, welche die Apologie der augsb. Confession des Friedens wegen machen zu dürfen glaubte (si Ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus Ordinem sacramentum . . . . . neque impositionem manuum vocare sacramentum gravabimur*)) schon frühzeitig zurückgenommen und ihr die Ordination sich als dasjenige festgestellt hat, was sie in der That ist — als ein der kirchlichen Ordnung wegen aufgekommener frommer Gebrauch; gegenüber den Schwärmern aber, die mit Verachtung der kirchlichen Ordnung sich selbst in's Amt setzten, hat man desto mehr an diesem Gebrauch, durch welchen die rechtmäßige Berufung symbolisirt und solennisirt werden soll, festgehalten und die schöne Bedeutung desselben für die Gemeinde selbst wie für ihre Diener und Hirten hervorgehoben, wie dieß in der eben citirten Stelle aus Gerhard zu ersehen ist. (Vrgl. auch Chemnitz, Exam. conc. Trid. Loc. XIII. de sacram. ordinis Sectio III. nr. 1 sq.) Ihre Bedeutung sollte diese seyn, den göttlichen Auftrag der Kirche zu Bestellung des Predigtamtes, die göttliche Zustimmung zu dem Dienst der rechtmäßig Berufenen, die göttlichen Verheißungen für eine wirksame Verwaltung des Amtes sich zu vergegenwärtigen und damit die Prediger zu treuer Pflichterfüllung zu ermuthigen, die Gemeinde aber an ihre Pflicht des Gehorsams und ehrerbietigen Bezeigens gegen jene zu erinnern.

Es ist zur Bestätigung der hierin ausgesprochenen Vorstellungen besonders hervorzuheben, wie über die mit der Ordination verbundene Ceremonie der Handauflegung geurtheilt wird. Sie gilt nämlich keineswegs als eine wesentliche, sondern nur als eine in dem kirchlichen Herkommen begründete Formalität, in deren Unterlassung eben so wenig als in ihrer Anwendung etwas Besonderes gesucht werden solle. So sagt Chemnitz Exam. conc. Trid. l. c. In illa vocationis publica approbatione . . . apostoli externum ritum impositionis manuum, qui illo tempore, in illo populo usitatus erat, adhibuerunt, cum propter publicam vocati designationem, tum vero propter preces et orationes, quae ab universa ecclesia super personam vocatam fiebant. Ferner: Apostoli, cum vellent adhibere externum aliquem ritum in ordinatione, non sumserunt symbolum insufflationis, quo tamen Christus usus fuit (Joa. 20, 22.), ne scilicet existimaretur, Christum dedisse man-

*) Vgl. Calvin's Aeußerung: impositionem manuum, qua ecclesiae ministri in suum munus initiantur, ut non invitus patior vocari sacramentum, ita inter ordinaria sacramenta non numero.

datum de usurpando ritu illo insufflationis. Sumserunt igitur alium ritum indifferentem et liberum, impositionem scilicet manuum, neque enim necessitatem voluerunt ecclesiis imponere, de qua ipsi nullum habebant mandatum. Habet igitur ministerium . . . promissiones divinas et illis nititur oratio in ordinatione: sed illae promissiones non sunt alligandae ritui impositionis manuum, de qua nec mandatum Christi nec talis promissio extat, sicut de ritu baptismi et coenae dominicae *). Ebenso urtheilt Chemnitz in den loc. theol. und bezeichnet die Handauflegung als eine mit der Berufung zum Predigtamte nicht wesentlich verbundene apostolische Einrichtung, nur daß er dabei andererseits für unzulässig erklärt, von diesem Herkommen abzuweichen. Denn wenn der unmittelbar von dem Herrn berufene Apostel Paulus doch sich habe von Ananias (Apgesch. 9, 17) und hernach zu seiner Heidenmission (13, 3) die Hände auflegen lassen, wie viel mehr schicke sich solches für die durch menschliche Vermittelung Berufenen; auch habe diese apostolische Einrichtung, obwohl eine freie und keineswegs die göttliche Gnade an sich fesseln wollende, doch ihre Begründung im göttlichen Worte, wie man am Segen Jakob's über Ephraim und Manasse (1 Mos. 48, 14), an Josua's Bestellung zum Nachfolger Mosis (4 Mos. 27, 18. 5 Mos. 34, 9) und dem Segnen der Kindlein durch Jesum sehe; es sey die Handauflegung ein seither in der Kirche geübter Brauch, welchen auch die evangelische Kirche einfach und schlicht beibehalte, sofern dadurch vornehmlich dreierlei angezeigt werde, nämlich erstens Deo sistitur persona et ostenditur, eam per legitima media ab ipso Deo mitti; zweitens sistitur ecclesiae, ut haec quoque admoneatur, Deum per hanc personam et ejus ministerium velle ipsos docere, exhortari et consolari u. s. f. und drittens propter publicas preces, ut sint ardentiores u. s. f.

Nach allem diesem stellt sich uns die Ordination gemäß den Begriffen der deutschen Reformation als eine kirchliche Handlung dar, welche, obgleich nicht an und für sich nothwendig, aber als apostolische Sitte und frommes Herkommen beizubehalten, den Zweck hat, ein solennes Zeugniß der rechtmäßigen Berufung, eine feierliche Erinnerung wie des Ordinirten an seine Pflicht gegen die Gemeinde, so der Gemeinde an ihre Pflicht gegen den Berufenen und eine erbauliche Hinweisung auf die dem Dienst am Worte gegebenen göttlichen Verheißungen zu seyn. Eine kirchenregimentliche Thätigkeit — die Berufung — geht hierbei in eine gottesdienstliche Handlung über und spricht durch diesen liturgischen erbaulichen Akt ihre Bedeutung vor der Gemeinde aus und denjenigen, die sie angeht, in das Gewissen.

Im Wesentlichen ist unserer evangelischen Kirche diese Grundanschauung geblieben, obwohl man nicht sagen kann, daß sich dieselbe überall gleichmäßig nach allen ihren Consequenzen im Einzelnen vollzogen hätte. Erst in neuerer Zeit hat ein gesteigerter Amtsbegriff einerseits und andererseits das Bestreben, für das liturgische Handeln überhaupt objektiveren Boden als den des Erbaulichen zu gewinnen, sich daran versucht, die Ordination in ein anderes und neues Licht zu stellen. Namentlich ist dieß durch Kliefoth in seiner liturgischen Abhandlung über Ordination und Introduction (Schwerin 1854) — einer zunächst für die Zwecke der Dresdener Conferenzen unternommenen Arbeit — geschehen. Ihm ist die Ordination zwar nicht ein Sakrament, aber „eine der Handlungen, die in Austheilung, Handlung des göttlichen Worts bestehen“, sie soll seyn „Handlung des Wortes Gottes über den Ordinanden“ — ein von dem Verfasser in einer alten Kirchenordnung entdeckter Ausdruck, welcher ihm hauptsächlich zur Bezeichnung einer Art von Nebensakramenten, als welche Trauung und Absolution ebenfalls eingeführt werden, dienen muß und welcher auch bereits in dem Kirchenrecht von Mejer (2. Aufl. 1856. §. 123.) adoptirt ist. — Mit gewohntem Scharfsinn ermittelt Kliefoth

*) Χειροθεσίαν adhibemus, non quasi sit symbolum aliquod sacramentale ab ipso Christo institutum, et in hoc ritu adhiberi mandatum, sed libere hac ceremonia utimur. Gerhard l. c. §. 159.

Ort und Ausdruck für die Bedeutung seiner Ordination, um sowohl einerseits das katholische opus operatum und was damit zusammenhängt, als andererseits den gefürchteten Spiritualismus und Subjektivismus zu vermeiden, und auf der schmalen Grenzlinie zwischen beiden Position zu gewinnen, ohne daß ihm solches jedoch gelungen wäre, außer mittelst Pressung der von den Alten gebrauchten Worte und unter wirklicher Entfernung von dem deutlichen und nüchternen Sinne derselben. So wird z. B. aus dem „Deo sistitur persona" ꝛc. des Chemnitz der Gedanke gezogen: „dieß ihr von Gott geschenkte Glied, dieß Stück von ihrem Leben (den Candidaten des Predigtamtes nämlich) bringt die Kirche nun an die Stätte, da Gott mit ihr und sie mit Gott zu reden pflegt, da sie alle ihre geistlichen Opfer hinträgt, an den Altar Gottes, und opfert ihn ihrem Gott, ob er ihn aus ihren betenden Händen annehmen wolle zum heiligen Dienste seines Wortes." Während bei den Alten die Vorstellung von einem sakrifiziellen Handeln der Kirche oder der betreffenden Person im Akt der Ordination höchstens von fern anklingt, will sie hier mit größer Entschiedenheit sich in den Vordergrund stellen. „Aber" — fährt Kliefoth fort — „solche ihm von seiner Kirche sistirte, geopferte, zum Dienste seines Amtes mit Gebet empfohlene Person muß Gott nun auch zu diesem Gebrauche annehmen und sich gefallen lassen. Das geschieht dadurch, daß Gott durch die Diener seines Wortes auf diese Person sein Wort von Einsetzung . . . des Predigtamtes legen läßt. Darum, sagt die pommersche Agende, wollen wir nun Gottes Wort über sie handeln." Gerade so, wie Gott durch sein in der Eheeinsegnung über den Copulanden gehandeltes Wort diese selbst in den Ehestand setze, so, sagt Kliefoth, setze Gott durch sein in der Ordination über dem Ordinanden gehandeltes Wort denselben selbst in das Predigtamt — eine Vorstellungs- und Ausdrucksweise, durch welche diese Benediktionsakte, abwehrender Versicherung ungeachtet, in der That eine sakramentliche Bedeutung erlangen, zumal wenn man hinzunimmt, wie z. B. Gerhard der Einseitigkeit beschuldigt wird, weil er das Wirkende in der Ordination in das Fürgebet lege und ihm dadurch der Unterschied zwischen den objektiven und den subjektiven Wirkungen der Ordination zu nicht unbedenklicher Consequenz unklar werde — eine Schuld, die, wenn sie wirklich eine ist, Gerhard mit Chemnitz und allen Theologen der alten Zeit*) theilt, sofern sie alle in der Ordination eben nichts Anderes finden, als eine, mittelst göttlichen Wortes und Gebets erbauliche Handlung, durch welche die rechtmäßige Berufung eines Predigers bezeugt wird. Ganz anders freilich Kliefoth, wenn er von der Handauflegung bei diesem Akt behauptet, sie sey mehr als ein bloßes Zeichen, daß das Gebet auf die Person gerichtet sey, sie thue dar, daß „Gottes Wort dem Ordinanden nicht bloß verkündigt, er nicht bloß belehrt oder ermahnt, sondern daß wirklich und wahrhaftig Gottes Wort und Befehl vom Amt, und damit das Amt selbst, seine Pflichten und seine Rechte und seine Verheißungen und seine Gnaden mit der Hand" (obgleich nicht durch die Hand) „auf diese Person gelegt werden."

Daß solche mit dem ganzen Bestreben dieses Gelehrten, in den Cultus der evangelischen Kirche eine dessen schlichtem Wesen widersprechende Bedeutung hineinzulegen, zusammenhängende Ansichten nur auf künstliche Weise den klaren Aussprüchen der Reformation und der alten Theologen angepaßt werden können, liegt am Tage. Dogmatisch ist hier für dieses moderne Streben sicher nichts zu holen. Illae promissiones non sunt alligandae ritui impositionis manuum — haben wir von Chemnitz gehört. Dagegen muß anerkannt werden und ist auch schon früher z. B. von J. H. Böhmer (J. E. Pr. Lib. I. Tit. XI. §. 17. c. s.) hervorgehoben worden, daß in einzelnen Gebräuchen und Normen sich ein Ueberhang von mit der Reformation abgeworfenen Vorstellungen bewahrt hat, von wo aus durch Zurückschließen leicht in die

*) Auch mit solchen neueren, denen es an einem hohen Begriffe vom geistlichen Amte keineswegs fehlt. Vgl. Karl Lechler's Schrift: die neutestamentl. Lehre vom heil. Amt, S. 325 u. f. Derselbe nennt die Handauflegung eine Fürbitte in leiblicher Gestalt.

Grundlage selbst ein fremdartiges Element gelangen kann. Böhmer findet diesen Ueberhang unter Anderem darin, daß den Bischöfen (Consistorien) allein die Ordinationsbefugniß zugeschrieben, daß nicht am Amts-, sondern am Bischofssitz ordinirt, und daß die Ordination von der Wahl (Berufung) getrennt zu werden pflege (§. 19. 20.); namentlich aber hält er es für einen Rückfall, daß die Protestanten die Ordination nicht wiederholen, wenn ein Geistlicher von einer Stelle auf eine andere rücke, während doch vor Alters die Bischöfe, wenn sie in eine andere Kirche kamen, wiederum ordinirt worden sehen (Tit. XVI. §. 7.), sowie daß man bei uns die von den Päbstlichen übertretenden Priester nicht wieder ordinire*), quod evidentissimum indicium praebet, nos incaute nimis conclusiones ex principio de charactere indelebili et sacramento ordinis fluentes retinuisse (§. 8.); geschweige daß evangelische Prediger sich von katholischen Bischöfen weihen lassen konnten (§. 9.). Gegenüber von solchen unprotestantischen Gedanken mochte wohl Spener einmal sagen: „wie wir ja der Ordination keinen sonderbaren Karakter oder andere geistliche Kraft zuschreiben, als daß sie das öffentliche Zeugniß des Berufs und der auflegende Segen um des christl. Gebetes willen nicht ohne Frucht sey; hiezu aber contribuirt die successio der Person im Geringsten nicht, und wo manchmal sollte eine superstitio daraus gemacht werden, wollte ich sie vor meine Person lieber nicht, als haben." Aus jenen prinzipwidrigen Gebräuchen und Meinungen kann, wie gesagt, die gesunde Grundlage rückwärts alterirt werden und dann am Ende wohl Jemand zu dem von Walter in seinem Kirchenrecht (12. Aufl. 1856, §. 204. Note 6.) nicht ohne Schadenfreude citirten Ausspruch des protestant. Juristen Hommel kommen: ceterum in hac materia tam parum constantes Evangelici, ut quid sibi velint plane nesciant.

Suchen wir den wahren Grund der vorhandenen und durch die Kliefoth'schen Versuche in Steigerung begriffenen Verwirrung zu bezeichnen, so ist es wohl dieser, daß die Ordination, d. h. die Einweihung zum Amt, häufig nicht sowohl eine Amtsweihe, als vielmehr eine Weihe zum Kirchendienst ist; und zwar ist sie die feierliche Einführung der Candidaten in den Dienst der Kirche überhaupt, ohne daß ihnen dabei schon ein bestimmtes Amt an einer Gemeinde zugewiesen würde; sie ist eine Erklärung über sie, daß sie zu Vornahme von geistlichen Amtshandlungen befähigt seyen, infolge welcher sie nunmehr bei angestellten Geistlichen Aushülfsdienste thun können, während ihre eigene Anstellung als Pfarrer von diesem Akte in kürzeren oder längeren, oft sehr langen Zwischenräumen entfernt seyn kann. Ohne Zweifel gebührt auch jenem annoch unfixirten Kirchendienste eine Handlung der Weihe zu seinem Beginn, ein öffentliches Zeugniß der allgemeinen Berufung und Befähigung und ein kirchlicher Segenswunsch, und will man diese Handlung Ordination heißen, so mag dieß seyn, nur soll man sich dabei bewußt bleiben, daß die Ordination im vollen Sinne des Wortes eigentlich doch nur dem Eintritt in den fixirten Dienst, in ein wirkliches Amt als Pfarrer gelten kann. Dieß ist ein von den alten Theologen unserer Kirche mit aller Entschiedenheit ausgesprochener Grundsatz, daß Niemand ordinirt werden solle, als wer die Vokation zu einem bestimmten Amte habe; wo keine vocatio, da auch keine ordinatio; denn absolute Ordination mache Apostel, nicht Kirchendiener (Gerhard l. c. §. 158.), und so streng hat man darauf bestanden, daß Chemnitz einmal sogar dieß den Genfern zum Vorwurf machen konnte, Prediger und Lehrer für die Protestanten in Frankreich ordinirt zu haben, die herbe Bemerkung anfügend: sed qualis est vocatio talis est etiam successus; de Origine certe dicunt, cum sine vocatione se ingessisse in officium docendi et inde factum esse, quod in tot errores sit prolapsus (loc. theol. de ecclesia cap. 4.). Mit jenem Grundsatze trat man nämlich zugleich den eingerissenen Mißbräuchen ent-

*) So hält es die englische Kirche, während sie evangel. Geistlichen, die aus anderen Landeskirchen in ihren Dienst treten, die Ordination durch einen englischen Bischof, der apostolischen Succession wegen, zumuthet.

gegen, welche die Kirche mit einer Unzahl von auf Scheintitel hin geweihten, in der That heimathlosen und nach Pfründen jagenden Priestern überschwemmt hatten, und stellte sich wieder auf das Fundament der ältesten Kirche: nullus sine titulo sive absolute ordinetur (Conc. Chalc. can. 6.). Man wollte keine utopischen Priester haben. Daher denn auch die alten Ordinationsformularien nach Luther's Vorgang ganz darauf angelegt sind, zur Einweihung der Prediger in ein wirkliches spezielles Amt, keineswegs aber zu der in den unfixirten Kirchendienst überhaupt zu dienen, und das Formular, welches die Dresdener Conferenz auf Kliefoth's Antrag hiefür festgestellt hat (Allgem. Kirchenbl. 1854. S. 318), je mehr es sich jenem älteren anschließt, desto weniger für seinen nächsten Zweck — Kandidaten zum allgemeinen Dienst zu weihen, verwendbar ist. Man denke nur an die hereingezogenen Sprüche von Führung des Ehestandes, von Kinderzucht und Leitung des Hauswesens, wovon bei Predigergehülfen doch gar nicht die Rede seyn*), gleich wie auch, sie unter die Bezeichnungen „Bischöfe und Pfarrer“ zu subsumiren, nur mittelst einer Fiktion geschehen kann.

Indessen mag gerade das Gefühl, daß die Einweihung zum unfixirten Kirchendienst für den vollen Begriff der Ordination zu kurz ist, diese Empfindung eines thatsächlich Inadäquaten dabei mag nach psychologischen Gesetzen zu desto höherer Anspannung des Begriffs von dem Werthe jener Ordination mit verleitet haben; wie denn Kliefoth dieselbe in mehrfachen Wendungen hoch über alle anderen Akte der Dienstbestellung hinaufsetzt und z. B. sagen kann: „In der Vokation treten die Menschen als die Gliedmaßen der Kirche, in der Ordination tritt Gott und Christus selbst dem Ordinanden gegenüber.“ Ferner: „Die Vokation gibt die Person dem Amt so, daß die dazu von Gott berechtigten Menschen sie . . . wählen, aber die Ordination gibt das Amt der Person so, daß der dreieinige Gott selbst in seinem Wort auf die also berufene Person das Amt legt.“ Sodann was den Unterschied zwischen Ordination und Introduktion betrifft, so bezeichnet er ihn damit, daß jene die Person vor Gott stelle und ihr als von demselben selbst das Amt geben lasse, diese aber den Ordinirten vor die Gemeinde und mit derselben vor Gott stelle und ihm das Amt an dieser Gemeinde gebe; Distinktionen, auf die man eben kommt, wenn man das liturgische Gras wachsen hören will, aus welchen jedoch unsere alten Theologen sicher den Vorwurf gezogen hätten, man wolle die Schuld, presbyteros Utopienses zu ordiniren, dem lieben Gott aufladen und dagegen das Recht, wirkliche Pfarrer zu kreiren, der Kirche vorbehalten. Ihren Gipfel ersteigen jedoch diese Vorstellungen in der Behauptung: „Wie die Copulation unter allen Umständen wirkt, daß eine Ehe wird, so wirkt unter allen Umständen die Ordination, daß ein Pastor wird“, — also ein pastor ante gregem, welche ihm ja doch erst durch die

---

*) Man vgl. dießfalls die Abänderungen des Dresdener Formulars in der württemb. Form der Ordination ꝛc. von 1854/55 (Allg. Kirchenbl. 1855, S. 33 u. f.); womit die Notiz verbunden sey, daß wir in Württemberg eine allgemeine Ordination bis daher nicht gehabt hatten, sondern, eben so wie früher Kursachsen, nur die mit der Introduktion in ein wirkliches Pfarramt verbundene und bei jeder Versetzung wiederholte unter dem Namen Investitur. Insofern waren wir den älteren Grundsätzen treu geblieben, und es ist nicht zu begreifen, wie Mejer (Kirchenrecht §. 123. Note 6.) sagen kann, bei uns habe die Ordination bis zum Jahre 1855 nur scheinbar bestanden. Dagegen hatten wir allerdings eine gar unfeierliche Einführung der Kandidaten in den allgemeinen Gehülfendienst (s. mein Recht und Brauch der evang.-luth. Kirche Württembergs. I, S. 52), namentlich seitdem das früher unmittelbar nach absolvirten Studien im Consistorium abgehaltene erste Dienstexamen in ein beim Abgang von der Universität zu bestehendes Fakultätsexamen unter Hinzutritt eines Consistorialcommissärs verwandelt war (1829). Diesem Mangel ist nunmehr durch Einführung der Ordination abgeholfen, wobei jedoch eine gewisse Abschwächung unserer Investitur und einige Beeinträchtigung der alten gesunden Grundsätze mit in den Kauf genommen werden mußte, insofern auf die Kandidatenweihe durch Formular und Ceremonien ein größerer Accent als auf die Weihe zum wirklichen und ganzen Amt gelegt und also jene Art von Ordination, die in Wahrheit nur eine theilweise seyn kann, mit dem Schein der Vollständigkeit, obwohl zum Glück lange noch nicht genug in dem Kliefoth'schen Sinne, umgeben wird.

Introduktion zugeführt werden soll, wie wenn es eine Copulation gäbe, ohne daß einem bestimmten Manne eine bestimmte Frau angetraut wird. Worauf anders führen aber solche Sätze, als auf die von unserer Kirche mit Recht perhorrescirte und doch auch von Kliefoth verworfene absolute Ordination, welche in der That nur da einen Sinn hat, wo entweder, wie in der katholischen und gewissermaßen auch in der englischen Kirche, dem Ordinanden etwas Besonderes mitgetheilt wird, was ihn spezifisch von Anderen unterscheidet, oder wo, wie in der reformirten Kirche, derselbe dadurch einem besonderen Stand, nämlich dem der Diener des göttlichen Wortes, als der seniores spirituales, zugewiesen und einverleibt wird.

Auf dem von Kliefoth betretenen Wege kann man unmöglich an einem anderen Ziele als eben bei der absoluten Ordination ankommen, weil nämlich hier in diesen Akt selbst ein absoluter und von der vorausgehenden Berufung wie von dem nachfolgenden Eintritt in das wirkliche Amt unabhängiger Werth gelegt wird, während die kirchliche Lehre den Werth der Ordination in der Vokation findet, deren Zeugniß sie seyn soll, und es ist nur scheinbar eine Entfernung von jener bedenklichen Consequenz, wenn von Kliefoth und ihm nach von den Kanones der Dresdener Conferenz gefordert wird, die Ordination sey „immer nur unmittelbar vor dem Eintritt in den wirklichen Kirchendienst zu ertheilen" (Can. 11. a. a. O. S. 317). Denn so richtig dieser Grundsatz an und für sich ist, so kann er seine wahre Bedeutung doch nur dann finden, wenn die Kandidaten-Ordination in ihrem Unterschiede von der Ordination der Pfarrer festgehalten wird, aber er hilft gegenüber der unnatürlich gesteigerten Ansicht von der Kraft und Bedeutung der Ordination nicht aus, als welche ja unter allen Umständen wirken soll, daß „ein Pastor wird". Denn Einen zum Pastor weihen, der vielleicht erst nach Jahren Pastor wird, ist nicht minder unkanonisch, als Einen vor dem Eintritt in den wirklichen Kirchendienst ordiniren. So ist denn auch der 14. Kanon der Dresdener Conferenz: „nur ein Ordinirter kann introduzirt (investirt) werden", in dem Falle anzufechten, wenn er von der Voraussetzung ausgehen sollte, daß der Introduktion als dem minus die Ordination als ein majus voranzugehen habe, und nicht etwa bloß mit Rücksicht auf den thatsächlichen Umstand, daß die Ordination meist am Sitze des Kirchenregiments vollzogen wird, gestellt ist. Entschieden aber entfernt man sich von den ächten Grundsätzen des Alterthums, sobald man der Investitur oder Introduktion eine Form gibt, wodurch sie gegen die Ordination hintangesetzt erscheinen muß, und es ist gewiß mit Recht geschehen, daß die württembergische Kirche bei Einführung der Ordination im Jahre 1855 sich nicht so weit den Dresdener Formularien accommodirt hat, in der Investitur die Handauflegung zu beseitigen (Allgem. Kirchenbl. a. a. O. 1855. S. 38; vergl. 1854. S. 322).

Schon oben ist gesagt, daß Böhmer es als einen Rückfall in die päbstlichen Satzungen tadelt, wenn die O. bei dem Antritt einer andern Stelle nicht wiederholt werden soll. Auch Laspeyres in dem Art. Ord. bei Ersch und Gruber hebt solches als prinzipwidrig heraus, und man kann in diesem außer der württembergischen Kirche *) allgemein gewordenen Brauch allerdings eine Nachwirkung der Grundsätze des kanonischen Rechts de sacramentis non iterandis und einen der Anläße, die O. als eine absolute zu fassen, entdecken, während es übrigens Sache der Introduktion seyn wird, durch ihre Form und Feierlichkeit den Werth der Einsetzung in das Pfarramt gegen die Invasion prinzipwidriger Vorstellungen von der O. zu schützen, wie denn überhaupt derlei Gebräuche erst von da an gefährlich werden, wo sie nicht mehr als die überkommenen getragen, sondern als Gesetz für die Gewissen erklärt und zu Ausgangspunkten der Abweichung von der evangelischen Grundlage genommen werden wollen. Ist aber — und dieß sey zum Schluß der allgemeinen Erörterung gesagt — die Ordination die Bezeugung der

---

*) Nach der alten kursächsischen KO. sollte wenigstens, wer vom Diakonat auf ein höheres Kirchenamt vorrückte, von Neuem dazu ordinirt werden.

Vokation in erbaulicher Form, so folgt mit Nothwendigkeit, daß sie sich der speziellen Lage, dem Bedürfniß und Gefühl des Ordinanden wie der Theilnehmenden anzuschließen und also den allgemeinen Gedanken des durch die menschliche Berufung vermittelten göttlichen Rufes anders auf denjenigen, welcher mit ihr zugleich ein Pfarramt und anders auf den, der mit ihr vorerst einen Gehülfendienst antritt, anzuwenden hat; damit nicht Inadäquates vielmehr Erbauung entziehe als bringe. Künstliche Gruppirung der Ceremonien dabei und künstliche Deutung derselben ist ein Rückfall in die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, und nicht bei ihnen, sondern in seiner Berufung selbst hat der Diener des Worts für seine Amtsführung Trost und Muth zu schöpfen.

Das Einzelne betreffend, so ist nunmehr erstlich nach den Bedingungen und Hindernissen der O. zu fragen. Das katholische Kirchenrecht hat darüber, wer ordinirt werden darf, in's Einzelne gehende Bestimmungen, wovon ein Theil auch in das evangelische übergegangen ist. Absolut gefordert wird die Taufe und männliches Geschlecht. Die sonstige persönliche Qualifikation hängt davon ab, daß der zu Ordinirende an keiner Irregularität leide, wie solche entweder ex defectu oder ex delicto entspringen kann. Ex defectu nämlich a) aetatis, b) natalium — uneheliche Geburt, c) corporis — Gebrechen, welche die Amtsführung hindern oder Anstoß erregen, d) animi — wobei sowohl geistige Mängel als sittlicher Makel durch notorische und ärgerliche Handlungen in Betracht kommen und wohin auch der defectus perfectae lenitatis gerechnet wird, wenn nämlich Jemand im Kriege Blut vergossen (vergl. den Art. Krieg) oder zu einem Todesurtheil mitgewirkt hat, e) fidei — bei Neophyten, f) scientiae — Mangel an genügender Vorbildung, g) libertatis — was auf Sklaven und Leibeigene, sowie auf Ehemänner, deßgleichen auf Vormünder und Vermögensverwalter, so lange sie noch nicht Rechnung abgelegt haben, geht. — Ex delicto entsteht die Irregularität bei Verbrechen und Vergehen, welche infamiren, bei Ketzerei, Schisma, Simonie u. s. f. Die meisten dieser Irregularitäten können jedoch durch bischöfliche oder päbstliche Dispensationen gehoben werden.

Ferner verlangt das kanonische Recht, gestützt auf den oben berührten Grundsatz, daß nur wer einen Titel habe, ordinirt werden dürfe, in erster Linie einen titulus beneficii, d. h. den Besitz einer ausreichenden Pfründe; woneben aber auch titulus patrimonii, d. h. eigenen, genügenden Vermögens, oder mensae, d. h. der Zusicherung eines Dritten, dem Geweihten Unterhalt zu gewähren, und endlich der der Armuth oder des Professes bei denen, welche einem Orden angehören, Geltung haben. Diese Forderungen wie auch mehrere der vorgenannten Irregularitäten gründen sich hauptsächlich auf die Ausnahmestellung des Klerus in der Kirche und auf die Sicherung des character indelebilis.

In der evangelischen Kirche haben sich dieselben eben deßhalb auf wenigere und einfachere Grundsätze reduzirt (1 Tim. 3. Tit. 1). „Man verlangt von der Persönlichkeit vorausgegangenes Studium, durch ein oder mehrere Examina dokumentirt, gehöriges Alter, Volljährigkeit, Gesundheit und Freiheit von störenden Gebrechen, fleckenlosen Ruf; der defectus natalium, früher wohl ängstlicher genommen, ist schwerlich mehr ein Hinderniß (vergl. Eichhorn, I, S. 704, und namentlich S. 487, die eigenthümliche Ursache des Aufkommens dieses Defekts mit dem Cölibat — damit nicht die Geistlichen ihre unehelichen Kinder in den Kirchendienst bringen); was aber das Verhalten gegenüber dem Glauben der Kirche betrifft, so wird dasselbe dem Gewissen des Kandidaten in landeskirchlich verschieden modifizirten Verpflichtungsformularien, denen er vor Empfang der Weihe durch Handtreue und Gelöbniß zuzustimmen hat, vorgezeichnet und umgrenzt. Die Bedingung, daß er ein Landeskind seyn muß, liegt in der mit der O. zu gebenden allgemeinen zwar nicht Berechtigung aber doch Anwartschaft auf Verwendung und Versorgung im Lande, wofern er nicht als Missionär für fremde Länder die O. wie einen Liebesdienst ohne weitere Consequenzen begehrt.

Der eigentliche und rechte Ordinationstitel wird aber von der evangelischen Kirche

in der Berufung zum Dienst gesucht, — prinzipiell am richtigsten, wie wir sahen, in der zu einem gewissen Amt*), wie denn auch Richter, wenigstens in den früheren Auflagen seines Kirchenrechts (§. 172, in der vom Jahre 1853 nicht mehr) es minder gerechtfertigt fand, wenn die von einzelnen Pfarrern zu temporärer Aushülfe angenommenen Kandidaten die O. empfangen sollen, während wo das Kirchenregiment die Vikarien schickt, also eine obrigkeitliche Berufung stattfindet, wohl auch von jenem Standpunkt aus die diesem Modus angepaßte Weihe gebilligt werden könne. (Vergl. auch Eichhorn, Kirchenrecht, I, S. 700.) Ein sinnlicher Titel, d. h. wegen gesicherten Unterhalts, ist nicht nöthig, weil die Aussonderung zum Dienst der Kirche nach evangelischen Grundsätzen nicht eine Absonderung von dem übrigen Volk ist und es dem unversorgten Kandidaten keinen Abbruch an der Würde thun kann, daß er sonstwie auf ehrbare Weise sein Brod verdient. Daher denn auch wer schuldhaft sein Amt verlöre, nicht um vorausgegangener Ordination willen noch des Standes wegen einen Anspruch auf Unterhalt hätte, sondern nur an das Mitleiden der frühern Obern gewiesen seyn könnte; während nach katholischen Begriffen auch noch in dem abgesetzten Geistlichen der Priester zu ehren und zu nähren ist.

Dieß in Bezug auf die Personen, welche ordinirt werden. Zweitens fragt es sich von denjenigen, welche die O. zu vollziehen haben; und hier ist es einerseits ordnungsmäßig, daß sich nach den jurisdiktionellen Verhältnissen gerichtet wird und andererseits glaubensmäßig für die Katholiken, wie für die Anglikaner, daß — der apostolischen Succession wegen — solches nur durch Bischöfe geschehen kann; für uns aber, welchen der Hauptnachdruck in der Berufung liegt und die wir in der O. und Handauflegung nichts Anders gehandelt sehen, als eben die feierliche und erbauliche Bezeugung der Berufung, ist nur dieses glaubensmäßig, daß hierüber kein Gewissensgesetz zu machen, sondern die Anordnung frei seyn soll, so jedoch, daß zugleich darauf gesehen werde, was frommt und was vom Herkommen getragen ist. Daher denn, ob die Consistorien sich's reserviren oder es Fakultäten oder sogenannten Bischöfen oder General- oder Spezial-Superintendenten oder einfachen Pastoren committiren (vergl. Kan. 12 der dresdener Conf.), nur eine Frage der Zweckmäßigkeit, der äußern Ordnung und des Anständigen seyn kann und z. B. Kliefoth nur dann Recht hätte, den Reformirten zu verargen, daß bei ihnen sogar Laien mit die Hände auflegen, wenn seine Behauptung, es werde mit der Hand etwas aufgelegt, nicht unrichtig und superstitiös wäre; denn Solches zielt auf Succession und auf die traditio per manus eines mysteriösen Etwas, das sonst nicht als von ordinirten Geistlichen zu haben wäre. Im Gegentheil muß der reformirte Brauch als ein erbauliches Symbol der mit der amtsbrüderlichen vereinigten Gemeinde-Fürbitte erkannt werden, obgleich daraus das Herübernehmen in die so wesentlich anders organisirte lutherische Kirche dieser darum noch keineswegs anzusinnen ist, schon aus dem Grunde nicht, weil Ceremonien frei sind und aus ihnen allgemeine Regeln machen, nicht Pflicht ist, sondern Spielerei. — Dem Ordinator pflegen zwei weitere Geistliche zu assistiren, sammt ihm dem Ordinandus die Hände auflegend**).

Drittens fragt es sich von dem Ort, wo ordinirt werden soll, und in dieser Be-

*) Es ist wohl zu beachten, daß eine O. in's Allgemeine auch noch den Mißstand hat, das den Gemeinden unveräußerlich zustehende Recht des Veto in Collision mit jener zu bringen und daß hiebei Jemand an und für sich von der Kirche berufen werden kann, der von allen einzelnen Gemeinden, denen er zugeschickt werden will, protestirt wird. Wie soll man dann jene Vokation ohne Accept heißen?

**) Daß wer einen Andern ordinirt, selbst ordinirt seyn müsse, ist eine nicht sowohl aus liturgischem, geschweige dogmatischem Gesichtspunkt, als aus der Natur der kirchlichen Ordnung und des Anstandes zu bejahender Grundsatz, der aber vielleicht bei denjenigen theologischen Fakultäten, welchen das Privilegium zu ordiniren gegeben ist, in dem Fall, daß sie zufällig ein ordinirtes Mitglied nicht in ihrer Mitte haben, eine Ausnahme erleiden muß. (Vergl. Eichhorn, KR. I, S. 701, Note 5.) — Unsern Vorfahren ist von den Gegnern oft und scharf gesagt werden, sie

ziehung wird anzuerkennen seyn, daß da, wo Ordination und Eintritt in ein wirkliches festes Amt, prinzipgemäß, zusammenfallen, der natürlichste Ort die Kirche derjenigen Gemeinde sey, in deren Dienst der Geistliche berufen ist. Wo aber die O. als Akt der allgemeinen Befähigungserklärung von der Introduktion als Akt der Einführung in das spezielle Amt getrennt gehalten wird, da erscheint als der natürlichste Ort für erstern der Sitz des Kirchenregiments oder des von diesem mit der Handlung beauftragten höheren Kirchenbeamten. Indifferent ist aber, ob ein zum unfixirten Dienst berufener Kandidat, sey es an dem zufälligen ersten Ort seiner Dienstleistung oder in seinem Heimathort oder vor dem Abgang von der Universität in deren Kirche ordinirt wird, und sollte hier dem jedesmal Zuträglichen und Erbaulichen die Entscheidung folgen, während die württembergische Anordnung §. 3 (Allg. Kirchenbl. 1855, S. 31) eine nicht nothwendige Beschränkung auf den Ort der ersten Dienstleistung oder des betreffenden Dekanatssitzes, in welch letzterem namentlich ein Interesse der Gemeinde für den Kandidaten häufig gar nicht vorhanden seyn kann, einführt. Daß die Kanones der dresdener Conferenz dabei das massenweise Ordiniren (Kan. 11) nicht billigen, ist recht, daß die württembergische Ordnung (§. 4) die Zahl drei nicht überschritten haben will, zu streng. Oft wiederholte Einzelordinationen am gleichen Orte haben Gleichgültigkeit der Gemeinde und kühles Wesen zur Folge; ginge aber der Einweihung einer größeren Schaar eine gemeinsame geistliche Vorbereitung voran, so würde für sie und die Gemeinde der Akt wichtiger. — Es kann auch vorkommen, daß solche Gemeinden, welche, ohne ein Kirchenregiment über sich zu haben, vermöge ihrer Autonomie den Geistlichen berufen, diesen von einem fremden Consistorium oder Ministerium prüfen oder ordiniren lassen. S. Eichhorn, KR. I, S. 700.

Viertens sind die Wirkungen der O. in's Auge zu fassen. Nach katholischen Begriffen entsteht durch sie der priesterliche Karakter und demgemäß eine besondere Gnadengabe und Befähigung, also daß der Priester die mit seiner Weihe verknüpften Funktionen valide — jedoch erst, wenn er ein Amt oder bischöfliche Erlaubniß erhält, auch licite verrichten kann. Auch die englische Episkopalkirche geht von dieser Anschauung aus und läßt dem zum Diakonat Einzuweihenden sagen: „Nimm hin die Macht, das Evangelium in der Kirche Gottes zu lesen und solches zu predigen, so du dazu ordentlichen Befehl bekommst"; dem zum Presbyterat aber: „Nimm hin den heiligen Geist, welchen du die Sünden" u. s. w. Nach reformirter Ansicht geschieht damit der Eintritt in den Stand der ministri v. d., nach lutherischer wird die Befähigung zur Vornahme der sogenannten actus ministeriales erklärt, wobei zu bemerken, daß Predigen und Katechisiren auch schon vor diesem Akt erlaubt ist, nicht aber Sakramente verwalten und Liturgisches vornehmen — ein Unterschied, welcher übrigens nicht auf eine geringere Taxirung der Handlungen ersterer Art zu deuten, sondern ohne Zweifel daraus zu erklären seyn wird, daß diese Einübung und ein Maß von Fertigkeit erfordern, ehe Jemand zum Dienst berufen und für befähigt erklärt werden kann, denn sonst würde jene Unterscheidung Hintergedanken an ein den Predigerberuf überragendes Priesterthum verrathen. Indessen ist festzuhalten, daß die genannten Wirkungen der O. nicht als diesem Akt an sich, sondern der in demselben kundgegebenen Berufung entspringend zu denken sind, daher denn auch, wem die O. zu erlangen nicht möglich wäre, so er nur die rechtmäßige Berufung hat, ohne Zweifel die Fähigkeit zu allen Amtshandlungen zukommt.

Hierüber zwar ist schon in den ersten Jahrzehnten der Reformationszeit und hitzig gestritten worden. Satis acerbe de his disputant — sagt Chemnitz, loc. theol. de ecclesia, cap. 1 — indem nämlich interdum . . casus incidunt, ut quis habeat vocationem et impediatur, quo minus se conferat ad nobiliorem ecclesiam, in qua

---

haben keine O., weil Luther, selbst nicht Bischof, sie nicht habe weihen können. Die Abfertigung dieses Vorwurfs s. bei Chemnitz und Gerhard, der noch ein eigenes Kapitel de vocatione Lutheri hat.

accipiat ritum ordinationis. Quaestio ergo est: An illius ministerium sit evacuatum? Darauf antwortet er: aliqui id affirmant, aliqui negant, cum ordinationis ritus non sit necessarius, modo vocatio sit legitima. Es ist merkwürdig, daß Chemnitz selbst eine runde Entscheidung der Frage nicht gibt, sondern sich darauf beschränkt, die Ordination um der Ordnung willen und weil sie ein öffentliches Zeugniß der geschehenen Berufung sey, für nöthig zu erklären (propter eos qui currunt et non sunt missi etc. s. oben), woraus man wird schließen müssen, daß er im fraglichen Fall auf Seite der Verneinenden wäre. Ohne Zweifel hatte er den damaligen durch Frederus veranlaßten Streit im Auge, denn Kliefoth (a. a. O.) nach Walch (Einleitung in die Rel.-Streitigkeiten IV, 415 ff.) und Mohnike (des Joh. Frederus Leben) berichtet, wie dieser Geistliche durch eine seltsame Verkettung von Umständen an mehrere Orte vocirt und daselbst auch in Amtsthätigkeit gekommen, wegen äußerer Hindernisse die O. nicht habe erlangen können, daraus ihm Verlegenheit und Anderen Strupel entstunden, und als er ihrer endlich doch noch theilhaftig ward, keinen Werth mehr darauf zu legen vermochte, worüber viele Schriften gewechselt und endlich von der theologischen Fakultät in Wittenberg gegen ihn entschieden wurde unter Approbation des Satzes, welchen sein Gegner Knipstroh verfocht, daß nämlich die O. „nicht ein nothwendig Ding sey, selig zu werden, sondern allein zur Erhaltung christlicher Lehrer und Kirchenamts, dieweil es also in der treptow'schen Kirchenordnung verfaßt sey". Es ist klar, daß auch diese Entscheidung den Hauptpunkt zu Gunsten der Ansicht von der absoluten Nothwendigkeit der O. nicht entschieden, sondern sich damit begnügt hat, die Ordination nur als eine kirchenordnungsmäßige Nothwendigkeit zu erklären, woneben überdieß unklar bleibt, ob diese Nothwendigkeit bloß aus der Kirchenordnung oder auch für dieselbe bestehen soll.

Verwandt mit dem Bisherigen ist die Frage, ob die O. in der einen Landeskirche auch für eine andere Geltung habe und also beim Uebertritt nicht zu wiederholen sey. Darauf ist zu sagen: rechtmäßig berufen kann jedes Kirchenregiment immer nur für den Dienst innerhalb der eigenen Landeskirche, und insofern reicht die Wirkung der O., als eine Bezeugung des Berufenseyns, nicht über die Grenzen; wo nicht, so kommt man auf den Irrthum der absoluten O. Aber im Glauben verbrüderte Landeskirchen können jede der andern Berufung und Befähigungserklärung anerkennen und also die O. dem in ihren Dienst Uebertretenden erlassen, woran nur die englische Kirche durch ihre Lehre von der apostolischen Succession der Bischöfe gehindert ist. Ist dieß richtig, so kann es jedoch nicht darauf ankommen, in welcher Form die Berufung und Befähigungserklärung in einer Landeskirche geschah, und wenn z. B. unsere württembergischen Kandidaten in einigen Gegenden Deutschlands nicht zu den actus ministeriales zugelassen wurden, obgleich sie durch vorausgegangenen vaterländischen Kirchendienst als rechtmäßig Berufene dokumentirt waren, so geschah dieß in der That mit Beimischung von unbewußter Superstition.

Daß der Austritt aus dem Kirchendienst, als Verzicht auf den Beruf, die Fähigkeit und Berechtigung, kirchliche Amtshandlungen zu verrichten, nur mit besonderer Genehmigung des Kirchenregiments zurückläßt, folgt aus dem Prinzip, gleichwie andererseits ein degradirter katholischer Priester (ob auch Diakon? ist bestritten) zwar das Recht zu funktioniren, nicht aber die priesterliche Begabung dazu verliert.

Neben den Wirkungen in Absicht auf das Funktioniren zieht die O. nach katholischer Satzung auch die Folge nach sich, daß dadurch die Rechte des Klerikats erworben werden, welcher bei den clerici minorum ordinum (s. den Art. Ordines), wofern diese in einer geistlichen Bildungsanstalt oder im Genuß eines Benefiziums oder in einem niederen Kirchendienst sich befinden (Conc. Trid. Sess. 23. cap. 6 de reform.), bei den höheren Weihen aber an und für sich zugleich die bürgerlichen Privilegien des geistlichen Standes, die nur durch Degradation, nicht durch Suspension oder Entsetzung verloren gehen, gewährt; während nach evangelischen Grundsätzen nur der wirkliche Kirchendienst

oder die Bereitschaft dazu, die damit verbundenen Rechte und Vorrechte, welche dem ergriffenen Lebensberuf entsprechen, geben kann. Uebrigens waren die meisten der bürgerlichen Privilegien für Geistliche verschwunden oder im Verschwinden begriffen, bis es — eine Ironie der Geschichte — den neuesten deutschen Concordaten gelang, den Anfang in der Wiederherstellung derselben durch Ausnahmebestimmungen für die Verbrecher aus dem katholischen Klerus zu machen. — In der ältesten Kirche knüpfte sich durch die O. ein für kaum löslich geachtetes Band zwischen dem Ordinirten und der Kirche, für welche er geweiht und intitulirt war (Conc. Nicaen. Can. 15). Dieß gilt jetzt nur noch bei den Bischöfen cap. 2 X, de translat. episc. (1, 7). Auch hatte, dem entsprechend, vor Alters der Geweihte einen Anspruch auf Unterhalt aus den Gütern dieser Kirche, später, nachdem die Gesammtgüter in Benefizien zerschlagen waren, an den Bischof, der ihn geweiht; daher die Vorsorge mittelst der oben genannten mancherlei Ordinationstitel. Evangelischerseits leitet sich ein Anspruch auf Unterstützung nicht aus der empfangenen O. ab, wohl aber eine Bitte um Unterstützung der unverschuldet Dienst- und Brodlosen aus der Erwägung der für den Lebensberuf gebrachten Opfer.

Ueber die Ceremonien endlich gilt den Katholiken das Pontificale romanum, die für den Empfang eines jeden einzelnen Ordo, von der Tonsur, als der janua ad ordines an, angepaßten symbolischen Handlungen, Ansprachen und Gebete, den Protestanten gilt allein die Handauflegung als die diesem Akt durch apostolische Sitte zukommende. **A. Hauber.**

Ordines. Die katholische Kirche statuirt sieben Stufen des geistlichen Standes: Presbyter, Diakone, Subdiakone, Akoluthen, Exorzisten, Lektoren und Ostiarier, welche durch die niedern und höhern Weihen (letztere bis zum Subdiakonat reichend) zu ersteigen sind. Das Concil von Trident befestigt diese Abstufung durch can. 2, Sess. 23: si quis dixerit, praeter sacerdotium non esse in ecclesia cath. alios ordines, et majores et minores, per quos velut per gradus quosdam in sacerdotium tendatur, anathema sit. — Hiegegen hat die evangelische Kirche Protest erhoben und geschichtlich nachweisend, daß in der apostolischen Zeit und in den ersten Jahrhunderten ein fester Unterschied der Ordines nicht, sowie daß theils mehr, theils weniger solcher Stufen in den verschiedenen Kirchen je nach deren Bedürfniß gebräuchlich gewesen seyen, sowohl praktische als dogmatische Einwürfe gemacht. Chemnitz (Exam. conc. trid. P. II, S. 2) nennt jene sieben Ordines eine umbra et larva titulorum, quibus res ipsae nec subsunt amplius nec adsunt und für welche die Päbstlichen nur propter pingues illas praebendas, quae titulis illis tunc, cum vera adhuc ministerii officia ipsis conjuncta erant, annexae sunt, sich wehren, — also das beharrliche Aergerniß der beneficia sine officiis, welches erst durch die Säcularisationen einer viel späteren Zeit sich erledigen sollte. Er hebt hervor, wie in der That die unteren Weihen den angehenden Priestern nur noch zum Scheine ertheilt werden und daß zum Hohn der alten Kanones, welche die Ertheilung der höheren von der Erprobung auf den niederen Stufen abhängig gemacht, kaum noch ein Zwischenraum zwischen der Ertheilung der einen und andern übrig sey — ein Vorwurf, welchem das Concil von Trident (Sess. 23. cap. 2 et can. 2 de Ordine) nur durch den unkräftig gebliebenen und, wie auch Walter (Kirchenr., 12te Aufl., §. 105) anerkennt, unausführbaren Wunsch begegnet, daß die alten Stufen wieder in ihrer vollen Bedeutung möchten hergestellt werden; denn es ist bleibend geworden, daß diese Grade nur bildlich zur Erinnerung an die alte Disziplin durchgemacht werden. Uebrigens war den Evangelischen der weit größere und Hauptanstoß, daß jene Weihen und Stufen sollten, als von Christus selbst eingesetzt*), für heilig gehalten werden und daß durch diese ganze Ordnung die Hauptsache des geistlichen Amtes — Pre-

*) In dieser Beziehung wird auch heutzutage noch zugemuthet, das Fehlen einer Nachricht darüber im neuen Testament damit zu erklären, daß ein Aufschreiben überflüssig gewesen, weil die Sache selbst vorhanden war und sich fortpflanzte.

digen und Sakramente verwalten — in Schatten gestellt und in Hintergrund gedrängt sey. — Daß der Ordo ein Sakrament sey, ist der allgemeine Satz, aber controvers, ob und inwiefern auch schon die Weihe zum Diakonat oder selbst noch weiter abwärts, deßgleichen ob auch die Consekration der Bischöfe die Sakramentsnatur habe. Der Name des sacerdotium kommt nur dem Presbyterat und Episkopat zu, die übrigen werden unter dem Titel ministerium begriffen und geht die Pflicht der Ehelosigkeit bis zum Subdiakonat einschließlich herunter.

Im Gegensatz gegen das römische System haben sich in der deutschen Reformation folgende Grundsätze und Anschauungen gebildet: 1) Unter den Dienern des Evangeliums gibt es Abstufungen, aber 2) diese beziehen sich nicht auf das Wesen des geistlichen Amts — Predigen, Sakramenteverwaltung und Schlüsselgewalt — als welches allen gleich zukommt, sondern sind 3) zur Aufrechthaltung guter Ordnung in der Kirche nöthig und heilsam. (Vergl. Gerhard, Loc. theol. XXIV, Cap. V, S. 2, de gradibus ministrorum ecclesiae. §. 204 e, s.) Dabei wird erkannt, daß solche Ordnungen in verschiedenen Zeiten verschieden seyn können, je nach Bedürfniß und Umständen, für das gegenwärtige Bedürfniß aber die Eintheilung in Pastoren und Superintendenten gemacht, und was sodann die nichtgeistlichen Mitglieder der Consistorien betrifft, dafür eine Analogie in denjenigen Mitgliedern der urkirchlichen Presbyterien gefunden, welche nicht sowohl der Lehre als des Regiments wegen aufgestellt waren. — In gewissem Sinne könnte man sagen, es habe die spätere Zeit, zumal in einzelnen Landeskirchen, einen neuen Ordo — der unständigen Geistlichen, Vikarien entwickelt, ohne daß es gerade darüber zu einem deutlichen Bewußtseyn gekommen wäre. (S. den Artikel Ordination.) — Eine Unterscheidung von clerus major und minor ist wohl zuweilen in Lehrbüchern zu finden und werden dem letztern sodann die Cantoren, Organisten, Schullehrer u. s. f. eingerechnet; aber es ist kaum schicklich, in der evangelischen Kirche sich so auszudrücken, ganz unschicklich aber würde es seyn, die Abstufung der Prediger selbst damit bezeichnen und — als wären die Höhen bei uns nicht abgethan — eben die Pfarrer zum clerus minor, die Superintendenten u. s. f. zum major — rechnen zu wollen, gleichwie auch die verschiedenen Titel der Geistlichen an größeren Gemeinden und Kirchen — Oberpfarrer, Pfarrer, Oberhelfer (Archidiakonus), Helfer (Diakonus) u. dergl. nicht einen Unterschied der geistlichen Würde, sondern der Geschäfte und oft nicht einmal wesentlich diesen andeuten.

Anders in der englischen Episkopalkirche, da die Abstufung der Ordines mit dem Dogma von der apostolischen Succession der Bischöfe zusammenhängt, und in der reformirten Kirche calvinischer Form, der die Einrichtung der apostolischen Kirche als göttlich angeordnetes Paradigma für alle Zeiten, also die Eintheilung in Hirten, Lehrer, Aelteste und Diakonen als für Leitung und Leben der Kirche wesentlich gilt; und anders bei den Irvingianern, welche zur Vollständigkeit der Kirche auch das Apostolat und die Propheten, mithin die entschwundenen Ordines der christlichen Urzeit rechnen und wieder erweckt zu haben sich getrauen, dabei dem Pabst und seinen Bischöfen Zwiefaches zumuthend, jene neben und über sich anzuerkennen und sich auf das nahe Kommen des Herrn mit zu freuen, der doch den Knechten den Weinberg, dessen sie für eigen genießen, abnehmen wird. — Gelüste nach kirchlichem und priesterlichem Puppenspiel ist auch unter uns zu finden, aber annoch kein Boden dafür im evangelischen Volk. A. Hauber.

Ordo Romanus, römische Ordnung, heißt jede Regel der römischen Kirche, insbesondere für den Cultus. Aehnlich wie *τάξις*, *διάταξις* die Regel und die Darstellung derselben, auch wohl *τακτικός* (*τακτική*, sc. *βίβλος*), heißt ordo oder ordinarius (sc. liber), auch ordinale und ordinalis (sc. liber) (Du Fresne, s. h. v.), eine Sammlung von Cultusvorschriften. Nach und nach entstanden verschiedene libelli, welche, insofern sie sich auf denselben Gegenstand bezogen, zu einem größern Ganzen mit einander verbunden wurden. Indessen läßt sich weder der Ursprung der einzelnen libelli, noch der Anfang ihrer Vereinigung mit Sicherheit feststellen. Bereits im fünften Jahrhundert

kann man aber wohl unterscheiden das sacramentarium, die Gebete für das heilige Abendmahl enthaltend (s. den Art. Liturgie, Band VIII, S. 433), den antiphonarius (liber) mit den liturgischen Gesängen (s. den Art. Band I, S. 392) und den ordo im eigentlichen Sinne, welcher die heiligen Handlungen, Ritus selbst darstellt, die später sogenannten Rubriken (mit rother Farbe geschrieben und gedruckt), vgl. F. Probst, Verwaltung der hochheiligen Eucharistie. Tübingen 1853. S. 9 folg.

In den einzelnen Kirchen entstanden verschiedene Ordines, doch wurden dieselben meistens im Laufe der Zeit durch den römischen Ordo verdrängt, da die Päbste seit dem fünften Jahrhundert schon darauf Bedacht nahmen, den in Rom üblichen Cultus zu dem allein herrschenden zu machen. Die späteren Herausgeber von Ritualbüchern haben offenbar römische und andere verwechselt, weßhalb die Zahl derselben sehr groß ist. Man vergl. über dieselben Mabillon in ordinem Romanum commentarius, vor seiner Ausgabe der antiqui libri rituales sanctae Romanae ecclesiae, im Museum Italicum. Tom. II. Lutet. Paris. 1724. 4.

Den ältesten ordo Romanus legt man dem Bischof Gelasius († 496) bei (bei Mabillon a. a. O., no. II, auch bei Muratori, Liturgia Romana vetus. Venet. 1748. I, pag. 289 folg.) Indessen erhellt aus der epist. I. Innocenz I. ad Decentium von 416 (in cap. 11 dist. XI) die Existenz eines freilich nicht mehr zu ermittelnden älteren ordo Rom. Der angebliche Gelasianische ordo scheint aber, obgleich er sogar vielfach an Leo I. erinnert, von einem unbekannten Geistlichen unter Felix III, des Gelasius Nachfolger, entstanden zu seyn. (Baehr, die christlich-römische Theologie. S. 364.) Sowohl dieser, als der unter no. I. bei Mabillon und Muratori a. a. O. abgedruckte ordo, war bereits im neunten Jahrhundert im allgemeinen Gebrauche, wie die Benutzung durch Amalarius ergibt. Diese beiden, wie die als no. III. u. IV. bei Mabillon gedruckten ordines, aus etwas späterer Zeit, beziehen sich auf die missa pontificalis. Dagegen behandeln die ordines V bis X bei Mabillon, welche bei weitem später entstanden sind und zum Theil dem eilften Jahrhundert angehören mögen, die missa episcopalis, den ordo scrutinii ad electos, qualiter debeat celebrari (bei der Taufe), die Formen der Ordination bei den verschiedenen gradus, sowie den ordo, qualiter agendum sit quinta feria in coena Domini, feria sexta Parasceve, in sabbato sancto, ad reconciliandum poenitentem, ad visitandum infirmum, ad consignandum pueros sive infantes, ad ungendum infirmum, ad communicandum infirmum, ordo sepeliendi clericos Romanae fraternitatis.

Diese ordines sind zum Theil nur fragmentarisch erhalten; daher bleibt es zweifelhaft, ob Bernard von Pavia, welcher in dem Breviarium Extravagantium mehrere Stellen aus dem ordo Romanus mittheilt, die auch Raymundus a Pennaforte in die Dekretalensammlung aufgenommen hat (c. I.X. de officio archidiaconi I, 23; c. IX de officio primicerii I, 25; c. I.X. de officio custodis I, 27), aus einem der älteren oder einem späteren ordo Romanus geschöpft hat. In den bisher gedruckten ordines finden sich diese Stellen wenigstens nicht.

Aeltere Ausgaben von ordines Romani besorgte Georg Cassander. Colon. 1559. 1561 (auch in seinen Werken. Paris 1616), Melchior Hittorp. Colon. 1568, G. Ferrarius. Rom 1591. Paris 1610. 1624. Fol.

Vor 1143 bearbeitete Benediktus, Kanonikus und Cantor zu St. Peter, einen ordo unter dem Titel: liber pollicitus ad Guidonem de Castello (den nachmaligen Pabst Cölestin II., damals Cardinal an St. Markus). Er beschreibt darin den Gottesdienst während des ganzen Kirchenjahrs, mit besonderer Berücksichtigung der päbstlichen Verrichtungen (gedruckt bei Mabillon a. a. O. no. XI).

Auf dem Concil zu Pavia 1160 bediente sich der Klerus eines: liber de vita et ordinatione Romanorum pontificum (Pertz, Monumenta Germ. Tom IV, Fol. 126). Auch enthielt der ordo Romanus die Formen, welche bei der Kaiserkrönung angewandt wurden. Ueber die 1191 gebrauchte Form s. m. Pertz a. a. O. Fol. 187 folg. und

die daselbst citirten Mabillon und Martene. Dieselbe ist dann in den 1192 vom Cardinal Cencius bearbeiteten ordo übergegangen (Mabillon a. a. O. nro. XII).

Seit dem dreizehnten Jahrhundert scheint die Bezeichnung Ordo Romanus durch Ceremoniale Romanum verdrängt zu seyn. Gregor X. (1272) ließ ein solches in Bezug auf die Wahl und die Funktionen des Pabstes neu zusammenstellen (Mabillon a. a. O. nro. XIII). Eine abermalige Redaktion erfolgte in der Mitte des 14ten Jahrhunderts (a. a. O. nro. XIV, nach Mabillon's Vermuthung vom Cardinal J. Gaietanus). Für die kirchlichen Funktionen des römischen Klerus lieferte eine Zusammenstellung Petrus Amelius, Bischof von Senogallia (Sinigaglia), † 1398. In erweiterter Gestalt folgte eine gleiche Arbeit von Augustinus Piccolomini, welche unter Leo's X. Bewilligung zu Venedig 1516 erschien: Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum ceremoniarum libri tres.

Die Stelle der alten ordines Romani haben zuletzt das Pontificale Romanum von Clemens VIII. 1596, das Ceremoniale Episcoporum, von demselben 1600 publizirt und dann wiederholt revidirt, eingenommen. Gegenwärtig wird in jeder Diözese jährlich ein kirchlicher Kalender als ein ordo Romanus ausgegeben, gewöhnlich unter dem Titel: Ordo officii divini juxta ritum Romanum oder juxta rubricas breviarii et missalis Romani atque decreta sacrae rituum congregationis.

Man sehe überhaupt außer dem citirten Mabillon, Hoffmann, nova scriptorum ac monumentorum collectio T. II. Lipsiae 1733. 4. pag. 16 folg. Rheinwald unter dem Worte: Ordo Romanus, in Ersch und Gruber allgem. Encyklopädie. Sekt. III. Theil V. H. F. Jacobson.

Orgel. Das Wort ist aus dem griechischen Organon entstanden, welches bei den Profanskribenten in der Bedeutung eines musikalischen Instrumentes vorkommt und von den LXX als Uebersetzung des כִּנּוֹר, עֻגָב und נֵבֶל gebraucht wird. In der späteren Zeit conzentrirte sich diese Benennung auf das aus einer Anzahl tönender Röhren zusammengesetzte Blasinstrument, welches bei Griechen und Römern, sowie im christlichen Orient dem Hof- und Privatgenusse, im christlichen Abendlande vom achten Jahrhunderte an dem religiösen Cultus diente. Die Verbindung mehrerer Pfeifen wird schon von Virgil dem Pan zugeschrieben und erstreckte sich im Alterthume bis zu zehn Pfeifen. Zur Schonung der menschlichen Lunge verband man damit einen ledernen Schlauch, mittelst dessen Compression durch den Arm die Töne hervorgebracht wurden (tibia utricularia), und bediente sich bald bei größeren Instrumenten des Wassers, um Luft in die Pfeifen zu bringen (organum hydraulicum), zuletzt, nach der Meinung Anderer schon früher, des Blasebalgs (organum pneumaticum). Als Erfinder der Wasserorgel wird von Tertullian (de anim. c. 14) Archimedes bezeichnet. Richtiger ist wohl ihre Zurückführung auf Ktesibius, einen Mechaniker in Alexandrien unter Ptolemäus VII., der über Hydraulik geschrieben und dessen Erfindung sein Schüler Hero von Alexandrien, welchem Vitruv (X, 13) nacherzählte, der Vergessenheit entrissen hat. Ein großer Liebhaber der Wasserorgeln war Kaiser Nero, der (Sueton. c. 41) reliquam diei partem per organa hydraulica novi et ignoti generis circumduxit. Im Abendlande scheint der Gebrauch der Orgeln später wo nicht aufgehört doch abgenommen zu haben und nur vereinzelt gewesen zu seyn, da es von den Chronisten des neunten Jahrhunderts als eine Merkwürdigkeit berichtet wird, Pipin der Kleine habe von dem byzantinischen Kaiser Constantinus Kopronymus (im Jahre 757) eine Orgel zum Geschenk erhalten. Ob diesem Instrumente damals eine kirchliche Bestimmung gegeben worden sey, wird bestritten. Dagegen hat Karl der Große eine Orgel im Aachener Dome aufstellen lassen, die man aus der Beschreibung des Walafrid Strabo kennt; ohne Zweifel dieselbe, welche der Kaiser Constantin Michael ihm aus Constantinopel verehrt hatte und über welche der St. Galler Mönch angibt (de Carol. M. libr. II, c. 10): musicorum organum praestantissimum; quod doliis ex aere conflatis follibusque taurinis per fistulas aereas mire perflantibus rugitu quidem tonitrui boatum, garrulitatem vero lyrae

vel cymbali dulcedine coaequabat. Die Orgelbaukunst gewann von da an in Deutschland solchen Erfolg, daß in der zweiten Hälfte des neunten Jahrhunderts Pabst Johannes VIII. sich eine Orgel und Sänger durch Vermittelung des Bischofs von Freysingen nach Rom kommen ließ. In der Mitte des zehnten Jahrhunderts befindet sich in England schon ein großartiges Orgelwerk bei den Benediktinern von Winchester, mit 400 Pfeifen und 12 oberen, 14 unteren Blasebälgen, welche von 70 kräftigen Männern gezogen oder getreten werden mußten. Die Spieler hießen deßhalb Orgelschläger, weil man die breiten, dicken und schweren Tasten mit den Fäusten in Bewegung setzte. Die Klaviatur hatte auch nur höchstens zehn Tasten, und dennoch heißt es, daß mehr als Ein Organist zum gleichzeitigen Spielen erfordert worden sey. Wann und wie die Wasserorgel in die Windorgel überging, ist nicht mit Sicherheit nachzuweisen. Einzelne vermuthen es schon im siebenten Jahrhundert. Erst aus dem 15ten Jahrhundert treten zuverlässige Angaben über die Vervollkommnung des kirchlichen Instruments hervor. In diesem Jahrhundert wurde namentlich die Erfindung des Pedalklaviers gemacht, zwar in Italien, aber durch einen Deutschen, Bernhard, welcher als Hoforganist des Dogen in Venedig lebte. Im 16ten Jahrhundert begann die Scheidung der Pfeifenwerke in Register durch Erfindung der Springlade u. s. f. Das Nähere über die technische Ausbildung und Einrichtung der Kirchenorgeln ist in den Fachschriften nachzulesen, z. B. Sponsel's Orgelhistorie, Nürnberg 1771. Seidel, die Orgel und ihr Bau, Breslau 1842. 2. Aufl. 1844, auch in dem lehrreichen Artikel von Naue in der Encyklopädie von Ersch und Gruber.

Interessant ist das Verhältniß der Orgel zu den christlichen Confessionen. In der orientalischen Kirche kam die Orgel nie in Gebrauch. In der lateinischen hat die päbstliche Kapelle sie bis auf den heutigen Tag nicht zugelassen, und im 16ten Jahrhundert hatte sie sich durch ihren Mißbrauch so viele Gegner zugezogen, daß auf dem Concil von Trient ein stark unterstützter Antrag auf ihre Entfernung aus den Kirchen gestellt wurde. Ihre Erhaltung ist besonders der einflußreichen Verwendung Kaiser Ferdinands zu verdanken. An Entweihung der Orgeln durch ein weltliches Spiel fehlt es übrigens auch heutzutage nicht, und noch am Allerheiligenfeste 1858 ist z. B. in der Magdalenenkirche von Paris die Menge der Andächtigen durch Melodieen aus dem Oberon und der weißen Dame unterhalten worden. Die Reformirten haben bekanntlich im Bildersturm auch die Orgeln zertrümmert, und, wenn auch z. B. Basel frühe sich wieder mit Orgeln versah, so wurden sie in der übrigen Schweiz erst spät und werden auch jetzt nur allmählich wieder eingeführt. In der lutherischen Kirche blieb von Anfang an um so unbestrittener der Gebrauch der Orgel; ihr vornehmlich verdankt man die großartige Ausbildung dieses Instruments und der ihm eigenthümlichen Kirchenmusik, worin Johann Sebastian Bach als der unübertroffene und kaum erreichbare Meister dasteht. Auch haben schon ältere Kirchenordnungen, wie die Hanauische, Vorschriften für ein würdiges Orgelspiel ertheilt, und wohlorganisirte Orgelschulen, wie in Dresden, Leipzig, Stuttgart, verbreiten mit der erforderlichen Uebung auch den edleren Geschmack eines erbaulichen Vortrags. **Grüneisen.**

Origenes, mit dem Beinamen Adamantios, der Stählerne, wohl von der eisernen Beharrlichkeit und unerschütterlichen Festigkeit in der Arbeit wie im Dulden; wohl zu unterscheiden von einem ungefähr gleichzeitigen heidnischen Philosophen dieses Namens, steht unter den Kirchenlehrern aller Jahrhunderte ausgezeichnet da an Umfang der Gelehrsamkeit, an Schärfe des Verstandes, an tiefer Einsicht in das Wort und Werk der Offenbarung Gottes, an aufopfernder Liebe, die alle Kräfte hingibt im Dienste des Herrn an der Gemeinde, und auch das Leben nicht theuer achtet, wo es gilt, Ihn zu bekennen und seine Sache zu führen.

Wahrscheinlicher Berechnung nach wurde er im Jahre 185 geboren, und es unterliegt wohl keinem Zweifel, daß die Stadt, in der die Gelehrsamkeit und Bildung des Morgen- und Abendlandes sich wundersam verschmolzen hatte, Alexandrien, nicht allein

die Ursprungsstätte seiner geistigen Entwicklung, sondern auch seine Geburtsstadt gewesen. Ebenso, daß er von Geburt an der Christengemeinde angehörte, oder von christlichen Eltern geboren worden. Sein Name zwar, „Erzeugter des Or" (eines ägyptischen Gottes), könnte dagegen zu sprechen scheinen; aber es fehlt auch sonst nicht an Beispielen, daß Kinder christlicher Eltern solche Namen heidnischen Ursprungs führten. — Sein Vater **Leonides** war, wie aus Allem erhellt, ein wohlhabender und in griechischer Weise gebildeter und ein christlich entschiedener, innig frommer Mann. Er selbst legte den Grund zur Bildung dieses seines Erstgeborenen, dessen vorzügliche Begabung sich frühe bemerklich machen mußte. So führte er ihn einerseits in den Kreis der allgemeinen Wissenschaften ein, den jeder freie Grieche durchlaufen mußte, ehe er sich einem Brodstudium widmete — in die ἐγκύκλιος παιδεία; andererseits suchte er ihn mit der Quelle christlicher Bildung, der heiligen Schrift, vertraut zu machen, indem er ihn täglich Abschnitte derselben nicht nur lesen, sondern auch auswendig lernen und hersagen ließ. Und schon jetzt regte sich in dem sinnigen Knaben der forschende Geist, der einen höheren Zusammenhang und ein tiefes Geheimniß in der Schrift ahnend, nach Aufschluß begehrte, so daß der Vater wohl in Verlegenheit gerieth bei seinen darauf gerichteten Fragen, und ihn ermahnte, mit dem einfachen Wortverständniß sich zufrieden zu geben. Während er ihn aber so zurechtwies, freute er sich heimlich des hoffnungsvollen Kindes, dankte Gott, daß er ihn gewürdiget, Vater eines solchen Sohnes zu seyn, und küßte manchmal voll Andacht die Brust des Schlafenden als ein Heiligthum des göttlichen Geistes. So wuchs er in der Stille heran und erstarkte im Geiste; das Wort wurde in ihm lebendig, und Christus und das Heil in ihm sein höchstes Gut, wofür er Alles einzusetzen bereit war. Dieß sollte er bald zu bewähren Gelegenheit finden. Die Verfolgung des Septimius Severus traf mit besonderer Wuth die Christengemeinde in Alexandria. Der feurige Jüngling war voll Begierde nach der Märtyrerkrone, und seine Mutter konnte ihn nur mit Mühe zurückhalten, daß er nicht sich selbst zum Martyrium hinzudrängte. Als aber sein Vater in's Gefängniß geworfen wurde, da wollte er sich nicht mehr zurückhalten lassen, und wurde nur dadurch, daß seine Mutter ihm die Kleider versteckte, verhindert, zu seinem Vater hinzugehen und sein Loos mit ihm zu theilen. Er war aber nun bange, daß die Rücksicht auf seine Familie den Vater bestimmen könnte, den Herrn zu verläugnen. Deßhalb ermunterte er ihn schriftlich zu standhaftem Bekenntniß bis zum Tode und rief ihm unter Anderem zu: „Hüte dich, mein Vater, daß du nicht um unsertwillen anderen Sinnes werdest". — Leonides blieb standhaft und starb als Märtyrer. Da aber hiermit auch die Einziehung des Vermögens verbunden war, so geriethen seine Hinterbliebenen in eine hülflose Lage. Eine reiche christliche Frau nahm sich ihrer an. In ihrem Hause hatte aber Origenes eine neue Probe zu bestehen, worin seine Glaubenstreue sich bewähren sollte. Sie hatte einen von ihr sehr hochgeachteten und adoptirten Antiochener, Paulus, ein angesehenes Haupt der alexandrinischen Häretiker bei sich, dessen hohe Beredtsamkeit nicht allein Parteigenossen, sondern auch rechtgläubige Christen in Menge herbeizog. Origenes aber ließ sich durchaus nicht bewegen, im Gebet mit ihm zusammen zu seyn. — Durch eifrige Uebung brachte er es nun bald zu einer solchen Fertigkeit in der Grammatik, d. h. der Kunst der Erklärung von Schriftwerken, besonders der alten Dichter und Historiker, welche Kritik, Kenntniß der Commentare und Lexikographen, Alterthumskunde, Mythologie, Literaturgeschichte u. s. w. in sich begriff, daß er Unterricht darin geben und sich damit den nöthigen Unterhalt selbst erwerben konnte. Hiezu kam noch eine andere seiner innersten Neigung entsprechende Beschäftigung, worin er mit dem Pfunde seiner christlichen Erkenntniß wuchern konnte. Die alexandrinische Katechetenschule war jetzt verwaist. Pantänus, von dem Origenes wohl in früher Jugend noch Eindrücke empfangen, und Clemens, an dessen Lehrgesprächen er als angehender Jüngling Theil genommen, so daß er als sein Schüler betrachtet werden muß, waren abgegangen, jener vorlängst, dieser beim Ausbruch der Verfolgung. Es fehlte aber nicht an Heiden, die in der christlichen

Wahrheit unterwiesen zu werden begehrten; und einer nach dem anderen wandte sich deßhalb an Origenes, namentlich zwei Brüder, Plutarchus und Herakles, von denen der erstere, nachdem er einen feinen Wandel in der Welt geführt, als Märtyrer seinen Lauf vollendete, der andere, ein strenger Ascete, später Bischof von Alexandria wurde. Aber nicht allein durch solche Lehrthätigkeit war er ein Licht für die Gemeinde, sondern auch durch den brennenden Eifer der brüderlichen Liebe, den er unter höchst gefährlichen Umständen, in der unter dem Präfekten Aquila wüthenden Verfolgung an den Tag legte. Mit bewundernswerthem Muthe nahm er der Bekenner und Märtyrer sich an, ging zu ihnen in's Gefängniß, stellte sich ihnen zur Seite bei den Verhören, begleitete sie auf ihrem Todesgange, stärkte sie mit seinem Zuspruch und bekannte sich zu ihnen mit dem Bruderkusse. Das heidnische Volk gerieth in Wuth gegen ihn, es warf mit Steinen nach ihm, und es war ein Wunder, daß er dem Tode entging. Man stellte ihm auf alle Weise nach, man verschwor sich wider ihn, Soldaten umstellten seine Wohnung, er mußte von einem Hause in's andere fliehen. Denn er konnte nicht verborgen bleiben wegen des Zudrangs derer, die seinen Unterricht suchten. Auszuweichen aber, wo es ohne Verläugnung und Aergerniß geschehen konnte, hielt er jetzt für das Richtige, nach dem Wort Christi: „Wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere" (Matth. 10, 23.). — Die katechetische Wirksamkeit, welche er eine Zeit lang neben seiner Hauptbeschäftigung aus Liebe zum Herrn und zu denen, die sich ihm anvertrauten, geübt hatte, sollte aber bald sein Hauptberuf werden, dem er ausschließlich sich hingab. Der Bischof Demetrius übertrug dem in so hoher Achtung stehenden achtzehnjährigen jungen Manne im Hinblick auf seine ausgezeichneten Gaben und seine erprobte Treue das Katechetenamt in der Gemeinde. Als nicht wohl vereinbar hiermit, gab er nun seine grammatische Schule auf, damit aber die Quelle seines Unterhaltes. Einen Gehalt bezog er von diesem Amte nicht; nur die Sorge für seine Mutter und Geschwister übernahm die Gemeinde. Geschenke von denen, die er unterrichtete, anzunehmen, konnte er sich aber nicht entschließen, nach der Weisung des Herrn: „Umsonst habt ihr's empfangen, umsonst gebt es auch" (Matth. 10, 8.). Er war darin so unerbittlich, daß er wohlhabenden Schülern, denen es eine Freude gewesen wäre, ihm auf solche Weise ihre Dankbarkeit zu erzeigen, wehe that. Zur Sicherung seiner Unabhängigkeit verkaufte er schöne Handschriften alter Werke, die er sich abgeschrieben hatte, um eine tägliche Rente von 4 Obolen (3—4 Sgr.). Er lebte nun eine Reihe von Jahren in strenger Enthaltsamkeit, worin auch mehrere seiner Schüler ihm nacheiferten. In seiner Nahrung ging er über das dringendste Bedürfniß nicht hinaus, so daß endlich seine Gesundheit darunter leiden mußte. Hatte er sich so den Tag über im Fasten geübt, und dabei anstrengenden Arbeiten hingegeben, so weihte er einen großen Theil der Nacht der Schriftforschung, und schlief nur wenig und auf dem bloßen Boden. Der Anweisung Christi entsprechend, wollte er nicht zwei Röcke, auch keine Schuhe haben, duldete Frost und Blöße, und soll Jahre lang barfuß gegangen seyn. Entschlossen, um des Reiches Gottes willen jedes Opfer zu bringen, soll er in dieser Zeit auch dem Winke Christi Matth. 19, 12. buchstäblich nachgekommen seyn; sey es nun, um auch den mächtigsten sinnlichen Trieb in sich zu ertödten, oder um alle verläumderischen Nachreden abzuschneiden, da er nicht nur Männern, sondern auch Frauen christlichen Unterricht ertheilte. Obwohl er über diese Sache auch gegen die meisten seiner Freunde zurückhaltend war, so bekam doch der Bischof Kunde davon. Er erkannte aber in dieser Handlung seinen Eifer und die Aechtheit seines Glaubens, hieß ihn, da er wohl selbst hernach ängstlich darüber wurde, gutes Muthes seyn, und ermunterte ihn, nur noch mehr dem Geschäfte der Katechese sich hinzugeben*). — So fuhr er denn in treuer Berufsthätigkeit fort,

*) Diese in neuerer Zeit von mehr als einer Seite angefochtene Angabe wird auf die Autorität des über Origenes so wohl unterrichteten und ihn so hoch verehrenden Eusebius hin wohl feststehen, und die Zurückhaltung sowohl der Zeitgenossen, als auch des Origenes selbst über einen

und unterwies sorglos (*ἀφυλάκτως*) Tag und Nacht Alle, die zu ihm kamen, im Worte Gottes. Darunter waren Männer von ausgezeichneter Bildung, welche ihre tiefe Begründung im Glauben zum Theil als Märtyrer bewährt haben. — Eine Reise nach Rom, zur Zeit des Bischofs Zephyrinus unternommen, in der Absicht, diese uralte Gemeinde kennen zu lernen und durch Gedankenaustausch in Liebe gefördert zu werden, unterbrach seine Thätigkeit. Nach kurzem Aufenthalt zurückgekehrt, übernahm er auf dringende Aufforderung des Bischofs von Neuem und mit allem Eifer das katechetische Geschäft. Es scheint, er habe sich, um für seine innere theologische Durchbildung Ruhe zu gewinnen, ganz zurückziehen wollen. Bei zunehmendem Andrang aber traf er eine Anordnung, die ihm gestattete, eben diesen Zweck zu verfolgen. Er nahm seinen Freund Herakles, einen gelehrten Mann von philosophischer Bildung und christlichem Eifer als Gehülfen an, und übertrug ihm die Unterweisung der Anfänger, während er selbst die philosophisch-theologische Ausbildung der Fortgeschritteneren sich vorbehielt. So gewann er mehr Muße für die Betrachtung der göttlichen Dinge und für die Erforschung und Auslegung der heiligen Schrift. — Um in dieser sicherer zu gehen, namentlich auch gegenüber den Juden, welche die in kirchlicher Geltung stehende griechische Uebersetzung des Alten Testaments (die LXX) für verfälscht erklärten, erlernte er noch die hebräische Sprache, worauf er um so mehr Werth legte, da er sie für die Ursprache hielt, welche wohl auch wieder die allgemeine Sprache werden sollte. Auf der anderen Seite wurde es mehr und mehr Bedürfniß für ihn, mit der Philosophie sich vertraut zu machen, da die Kenntniß derselben, die er etwa aus den Vorträgen des Clemens und durch das Lesen dahin einschlagender Schriften sich früher erworben haben mochte, nicht hinreichte, um seinen nach dieser Seite hin immer bedeutender werdenden Wirkungskreis auszufüllen. Denn Männer von höherer philosophischer Bildung, sowohl Häretiker, als angesehene heidnische Philosophen suchten, von seinem Rufe angezogen, den Origenes auf, um seine theologische Wissenschaft zu erproben; und überhaupt war es, wenn das Christenthum auch auf dem Gebiete der höchsten Bildung sich siegreich behaupten sollte, eine unerläßliche Aufgabe, höher Begabte durch die philosophischen Systeme hindurch zur christlichen Wahrheit zu führen. Dazu aber war eine sorgfältige Erforschung der häretischen und philosophischen Lehren und ihres Verhältnisses zum Christenthum erforderlich. Der einfachste Weg zur Gewinnung einer tieferen Einsicht in die philosophische Gedankenbewegung der Gegenwart und der Vorzeit war nun der Besuch einer philosophischen Schule, worin diese ganze Bewegung zusammengeschaut und zum Abschluß gebracht war. Eine solche aber war vor allen die Schule des Platonikers Ammonius Sakkas, der in Alexandria in hohem Ansehen stand. Origenes, ermuthigt durch den älteren Vorgang des Pantänus, den neueren des Herakles, der das Amt eines Presbyters bekleidete, entschloß sich diesen Schritt zu thun; und wie sehr er dadurch gefördert worden, wie durch diese Philosophie, die ihm so viel Anknüpfungspunkte für seine bis dahin gewonnene Ueberzeugung darbot, sein Denken eine festere Begründung und Bestimmtheit gewonnen habe, und seine Tüchtigkeit für seinen Beruf erhöht worden sey, läßt sich leicht ermessen, andererseits aber auch ein trübender Einfluß nicht ganz in Abrede stellen.

Sein weit verbreiteter Ruf veranlaßte wiederholte Unterbrechungen seiner alexandrinischen Wirksamkeit. Zunächst erfolgte eine Einladung nach Arabien, da ein dortiger (römischer) Statthalter (*ἡγούμενος*) vom Bischof und vom Präfekten ihn zu einer Besprechung sich ausbat. Von größerer Bedeutung war die Störung, welche im J. 216 dadurch herbeigeführt wurde, daß der Kaiser Caracalla über Alexandria herfiel, um wegen gewisser Beleidigungen Rache zu nehmen, wobei er es besonders auf die Gelehrten abgesehen hatte. Origenes entwich nach Jerusalem zu seinem Freunde und ehemaligen Mitschüler bei Clemens, Bischof Alexander, und begab sich von da nach Cä-

so zarten Punkt kann nicht als entscheidender Grund dagegen angeführt werden. Daß ein gewisses Dunkel darüber liegt, ist wohl begreiflich. (Vergl. Redepenning, Origenes I, 444 ff.)

sarea, wo er bei dem Bischof Theoktistus eine ehrenvolle Aufnahme fand. Von Beiden dazu aufgefordert, trat er auch in öffentlicher Gemeindeversammlung auf, lehrend und die Schrift auslegend. Dieß war in Palästina kirchlichem Brauche gemäß; wogegen es in Alexandria etwas Unerhörtes war, daß Laien in Gegenwart von Bischöfen predigten. Der Bischof Demetrius ließ es daher an Vorwürfen gegen jene nicht fehlen; den Origenes aber rief er durch ein Schreiben zurück, von Diakonen überbracht, die auch mündlich in ihn dringen sollten. Er kehrte zurück und widmete sich nun wieder längere Zeit seinen gewohnten Beschäftigungen; nur einige Zeit unterbrochen durch eine Reise nach Antiochien, wo er vor dem den Christen geneigten Kaiser Alexander Severus, der ihn berief, und vor seiner frommen Mutter, Julia Mammäa, welche den berühmten Christenlehrer zu hören begehrte, Zeugniß von der Herrlichkeit des Herrn und der Vortrefflichkeit des christlichen Glaubens ablegte.

Für seine schriftstellerische Wirksamkeit aber fand er einen überaus eifrigen Anreger, Treiber (er nannte ihn seinen ἐργοδιώκτης) und Förderer an seinem Freunde Ambrosius, einem angesehenen reichen Manne, der durch den Ruf seiner Gelehrsamkeit angezogen, seine Vorträge hörte und durch ihn vom Valentinianismus zur kirchlichen Wahrheit zurückgeführt wurde, und nun es für seinen Beruf achtete, des Origenes ausgezeichnete Gabe, insbesondere der Schriftauslegung zum Segen der Kirche recht in Wirksamkeit zu setzen. Zu dem Ende ließ er es an fleißiger Ermunterung nicht fehlen, da Origenes wohl zaghaft war, mit Schrifterklärungen und Darstellungen der Glaubenswahrheit öffentlich hervorzutreten; aber auch Beihülfe mit seinem Vermögen leistete ihm Ambrosius. So verschaffte er ihm sieben Schnellschreiber, welche abwechselnd das von ihm Diktirte aufzeichneten, damit er so viel als möglich produzire; außerdem Bibliographen und im Schönschreiben geübte Mädchen.

Diese ruhige gesegnete Thätigkeit in Alexandrien sollte aber ein Ende nehmen. Origenes wurde nach Griechenland berufen zu einer Streitverhandlung mit Häretikern, welche die Gemeinden beunruhigten. Er reiste durch Palästina. Hier wurde er in Cäsarea von den Bischöfen der Landschaft, an ihrer Spitze die von Cäsarea und Jerusalem, zum Presbyter geweiht*), eine Auszeichnung, die verhängnißvoll für ihn geworden ist. Zunächst setzte er nun seine Reise fort; in Athen kam es zu einer Disputation, welche großes Aufsehen erregte und deren Akten bald in verfälschten Abschriften — zum Nachtheil des Origenes — verbreitet wurden. Nach Alexandria zurückgekehrt, fand er eine ganz veränderte Stimmung; er fühlte das Herannahen eines Sturmes und entfernte sich freiwillig. Demetrius erklärte seine Weihung für gesetzwidrig und tadelte das Verfahren der palästinensischen Bischöfe, welche sich jedoch durch das Empfehlungsschreiben, das er dem Origenes mitgegeben, für entschuldigt hielten**). Durch eine Versammlung ägyptischer Bischöfe und eines Theils der alexandrinischen Presbyter wurde Origenes des Lehramtes unwürdig erklärt und von der alexandrinischen Gemeinde ausgeschlossen. Eine zweite Synode, bloß von Bischöfen, erkannte ihm auch die Presbyterwürde ab. Dieser Beschluß wurde durch ein encyklisches Schreiben den übrigen Gemeindekreisen mitgetheilt und fand, mit Ausnahme der Gemeinden in Palästina, Phö-

*) Ob sie dadurch ihn auch nach alexandrinischen Grundsätzen zum Predigen berechtigen wollten? ob er sich's auch darum gefallen ließ, um in Achaja mit desto mehr Nachdruck auftreten zu können? Jedenfalls wollten sie den hochgeachteten Mann ehren, und er glaubte das Anerbieten solcher Männer nicht zurückweisen zu dürfen.

**) Es ist nicht recht klar, was eigentlich das Gesetzwidrige gewesen seyn soll; ob die Weihung eines solchen, der sich selbst verstümmelt hatte, was ein alter Kanon untersagte; und dann, ob die Bischöfe jenen Kanon oder seine Anwendbarkeit auf Origenes nicht gewußt, ob dieser selbst damit unbekannt gewesen, oder über den Buchstaben dieser Satzung sich hinwegsetzen zu dürfen glaubte; oder ob die Kunde von häretischen Meinungen des Origenes mit eingewirkt; endlich ob Demetrius nur aus Gesetzlichkeit oder aus Ehrgeiz und Neid so verfahren, wie Eusebius meint, eifersüchtig auf seine Autorität, und unwillig, daß sein Katechet von fremden Bischöfen ordinirt worden.

nizien, Arabien und Achaja, allgemeine Anerkennung. — Origenes fühlte sich tief gekränkt, ergab sich aber mit christlicher Gelassenheit in sein Geschick, und sah seine Widersacher als Leute an, die mehr Mitleid als Haß verdienten. Gegenüber seinen Freunden in Alexandria vertheidigt er sich gegen die, wohl von Demetrius erhobene Anklage der Heterodoxie, und beschwert sich über Verfälschung der Urkunden seiner Disputation mit Candidus und Erdichtung von Akten einer gar nicht zu Stande gekommenen Disputation. Er kehrte nicht wieder nach Alexandria zurück, obwohl im folgenden Jahre Demetrius starb und Heraklas Bischof wurde. Von nun an wurde Palästina seine Heimath und der Mittelpunkt seiner Wirksamkeit, von wo aus die in Alexandrien erzeugte christliche Wissenschaft sich weiterhin verbreiten sollte. Hier bot ihm Cäsarea, die durch den Apostel Petrus gestiftete älteste Tochtergemeinde Jerusalems, damals das Haupt der palästinensischen Gemeinden, an Reichthum der Bildungsmittel mit Alexandria vergleichbar, einen schönen Wirkungskreis. Ehe er sich aber in diesen einlebte, besuchte er noch die heil. Stätten in Jerusalem. In Cäsarea widmete er sich nun theils seinen exegetischen Arbeiten (Commentar zum Ev. Joh.), theils der öffentlichen Predigt in der Gemeinde, wo die beiden befreundeten Bischöfe ihm zuhörten als ihrem Lehrer, ohne nach sonstigem Brauche etwas hinzuzufügen, theils endlich dem Vortrag der christlichen Wissenschaft, als der vollkommenen Weisheitslehre, in der theologischen Schule, welche unter ihm zu hoher Blüthe gelangte und von vielen Lernbegierigen, zum Theil aus weiter Ferne, besucht wurde. Unter diesen war auch ein junger Mann aus Kappadocien, der in der Folge als Bischof von Neucäsarea unter dem Namen Gregorius Thaumaturgus hochberühmt geworden ist. Dieser war in anderer Absicht nach Cäsarea gekommen, er lernte aber den Origenes kennen, dessen Rede und ganze Erscheinung, in welcher ein himmlischer Sinn, eine hohe Begeisterung, Klarheit und Kraft ihm entgegentrat, einen solchen Eindruck auf ihn machte, daß er seinem bisherigen Lebensplan entsagte und mit seinem Bruder Athenodorus bei Origenes blieb. Er hat uns auch in der Rede, die er bei seinem Scheiden nach fünfjährigem Aufenthalte hielt, ein lebendiges Bild der Lehrwirksamkeit des Orig. hinterlassen. Hiernach pries Orig. vor Allem die wahre Philosophie und die Liebe zu ihr, setzte die Nichtigkeit jedes niederen Strebens in's Licht, und drang auf Entscheidung. Von vorne herein dialogisch, ging sein Unterricht später in's Akroamatische über. Bei allen philosophischen Disziplinen ging er darauf aus, sie mit dem Geist des Christenthums zu durchdringen. Zerstörung widerchristlicher Vorstellungen, Aufdeckung der Scheintugenden und der Eitelkeit der niederen Lebensgüter mit Hinweisung auf das wahrhaftige Seyn — das war der Inhalt seiner Dialektik; Nachweisung der Macht, Weisheit, Güte Gottes in den Ordnungen und Gesetzen der Natur in allen ihren Gebieten seine Physik; Selbsterkenntniß, Zerstörung des Selbstbetrugs, Einsicht in den Umfang der Seelenkräfte und in die Entstehung der Affekte, in die rechte Weise, dem Guten den Sieg in sich zu verschaffen, und in die Herrlichkeit der christlichen Tugenden, deren persönliche Erscheinung er in sich selbst darstellte, das Ziel seiner Ethik. In die Theologie endlich leitete er ein durch Mittheilungen aus den verschiedenen philosophischen Systemen, die er, mit Ausnahme der Gott und Vorsehung läugnenden, der Beachtung empfahl, und hier bewährte er seine Meisterschaft in der Auswahl, im Ausscheiden und Umbilden des mit dem Christenthum Streitenden, in Zusammenfassung des Stoffes und Unterordnung unter die christlichen Grundbegriffe. Als die Urquelle der Wahrheit aber, als das schlechthin Geltende, als das, worin die Anweisung zur Vollkommenheit und die höchste geistige Befriedigung zu finden sey, stellte er das geschriebene Gotteswort hin, dessen Auslegung nebst der Gnosis die Vollendung des Lehrkursus bildete. So schildert den Meister dieser treffliche Schüler, der in der Folge mit einer in's Wunderbare sich steigernden Energie dem Evangelium in seiner Heimath erstaunliche Siege gewonnen hat, und dem es jetzt gar schwer wurde, von dem theuren Lehrer sich zu trennen, den er zuletzt noch aufforderte, mit dem Scheidenden zu beten.

Für Origenes aber ging nun die Zeit der Ruhe bald zu Ende, und seine Hoffnung, den Commentar zum johanneischen Evangelium in derselben zu vollenden, wurde nicht erfüllt. Maximus, der Mörder des Alexander Severus, kehrte seinen Haß auch gegen die von diesem begünstigten Christen, besonders gegen die Häupter der Gemeinden. Origenes wich der Verfolgung aus und begab sich zu seinem Freund und Verehrer, dem Bischof Firmilianus im kappadocischen Cäsarea. Sicherheit fand er aber auch hier nur in der tiefsten Verborgenheit, im Hause einer christlichen Jungfrau, Juliana, wo auch wichtige literarische Schätze ihm zu Gebote standen, in deren Besitz Juliana als Erbin des Ebioniten Symmachus, des Uebersetzers des Alten Testaments und Verfassers von Schriftauslegungen, sich befand. Von seinem Zufluchtsorte aus aber nahm Origenes innigen Antheil an denen, die von der Verfolgung betroffen wurden. So richtete er an seinen Freund Ambrosius und an Protoktetus, Presbyter von Cäsarea (in Palästina), welche gefangen gesetzt waren und das Aeußerste zu befürchten hatten, die Ermahnungsschrift: Exhortatio ad martyrium, worin er namentlich dem Ambrosius vorstellt, wie viel höher und verdienstlicher ein Märtyrerthum mit Aufopferung von so vielen Gütern, Weib, Kindern, Reichthum, sey. Er begnügt sich aber nicht mit Ausdrücken des Mitgefühls und mit tröstlichem Zuspruch aus der Schrift; er führt die Freunde auf dem Wege tieferer Betrachtung zum Bewußtseyn der Herrlichkeit des Märtyrerthums. In diesem bewährt sich die vollkommene Liebe zu Gott, das Gegentheil der Liebe zum Sichtbaren und der Anhänglichkeit an die grobe sichtbare Materie, worein die gefallenen Geister versenkt sind, und wovon erlöst zu werden die wahre Frömmigkeit sich sehnen muß. Wie aber alles abgöttische Wesen und alle Anbequemung daran gefährlich und verwerflich ist, so hat die Treue in Marter und Tod einen herrlichen Lohn, die Erhebung über alle Himmel zur Folge, und wirkt auch, in Kraft des sühnenden Opfers Christi, versöhnend in Bezug auf die nach der Taufe begangenen Sünden; ja es mögen auch Einige durch der Märtyrer Blut erkauft worden seyn. — Ungefähr um dieselbe Zeit verfaßte Origenes auf die Bitte des Ambrosius eine Schrift über das Gebet, worin er einestheils tiefer eingehende Belehrungen gibt über Wesen und Erhörung des Gebets, seinen wahren Inhalt und Zweck, Anbetung Gottes und Verehrung Christi, anderntheils eine schöne und faßliche Erklärung des „Unser Vater", woran sich noch Betrachtungen über die Gemüthsstimmung und äußere Haltung beim Gebet, über den Ort desselben, und über die rechte Aufeinanderfolge der Bitten anknüpfen.

Nach dem Tode des Maximinus hörte die Verfolgung auf, und Origenes kehrte nach dem palästinischen Cäsarea zurück. Nachdem er hier einige Zeit mit seinen Schriftauslegungen (Johannes-Evang. und Ezechiel) sich beschäftigt hatte, machte er eine Reise nach Athen*). Unterwegs besuchte er den aus der Verfolgung unversehrt hervorgegangenen Ambrosius, der mit seiner Familie in Nikomedien sich aufhielt. In Athen vollendete er den Commentar zum Proph. Ezechiel und begann den zum hohen Liede, den er nach seiner Rückkehr in Cäsarea vollendete; nach Hieronymus' Urtheil diejenige Arbeit, in der er sich selbst übertraf. Dasselbe ist nach seiner Auffassung ein Wechselgespräch Christi und seiner Braut, der Kirche, oder auch der nach der Vereinigung mit dem Logos verlangenden Seele. — In die Zeit nach seiner Rückkehr fällt die Verhandlung mit dem Bischof Beryllus in Bostra. Von einer Synode zur Schlichtung des Streits berufen, brachte er den Beryll von seinem Irrthum zurück (s. den Art. Antitrinit. I, 395). Mit demselben Erfolge bekämpfte er, auf eine abermalige Einladung nach Arabien, vor einer ansehnlichen Synode die Lehre vom Seelenschlaf oder vom Sterben und Aufer-

*) In einer Disputation, welche er auf dieser Reise zu bestehen hatte, berief er sich auf die Geschichte der Susanna, was zu einer schriftlichen Verhandlung mit dem in Palästina sich aufhaltenden libyschen Gelehrten, Julius Africanus, führte, der seine scharfsinnigen kritischen Bedenken hinsichtlich jenes apokryphischen Zusatzes zum Daniel offen gegen ihn aussprach, worauf Origenes (in einem noch vorhandenen Schreiben) ihn zu widerlegen suchte; offenbar mit geringem Erfolg.

stehen der Seele mit dem Leibe (s. I, 464). — Es war jetzt eine Zeit der Ruhe und der ungestörten Ausbreitung des Christenthums unter dem Kaiser Philipp dem Araber, mit welchem auch Origenes in Beziehung trat (Schreiben an ihn und seine Gemahlin). — Je stärker in dieser Zeit der Widerspruch der Heiden sich erhob, desto mehr erwachte unter den Christen der Wunsch einer gelehrten, dem Bedürfniß der Gegenwart entsprechenden Rechtfertigung des Christenthums. Schon lange war eine Schrift des platonisch-eklektischen Philosophen Celsus in Umlauf, welche unter dem Titel: λόγος τῆς ἀληθείας, als ein ungemein scharfsinniger Angriff auf das Christenthum von den Heiden hoch gehalten, den Christen sehr anstößig war. Diese zu widerlegen ließ sich Origenes, obwohl er den Wandel der Christen für die schlagendste Apologie des Christenthums hielt, durch Ambrosius bestimmen. So entstand sein reifstes und gediegenstes Werk, worin er eine Fülle von Gelehrsamkeit entfaltete und mit ausgezeichnetem Scharfsinn die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums nach allen Seiten hin in's Licht zu setzen sich angelegen seyn ließ. — Uebrigens war bis in sein höchstes Alter Auslegung der Schrift und Feststellung ihres Textes (Hexapla und Tetrapla) seine Hauptbeschäftigung, und eine immer höhere Reife, Ruhe und Mäßigung spricht sich in diesen späteren Hervorbringungen des großen Mannes aus.

Ehe er aber sein Haupt zur Ruhe niederlegte, sollte er noch in schweren Prüfungen seinen Glauben bewähren. Der Kaiser Philippus wurde gestürzt durch Decius, einen eifrigen Verehrer der alten Götter, der, entschlossen das staatsgefährliche Christenthum zu vernichten, eine Verfolgung verhängte, wie noch keine, so allgemein, so gleichzeitig in allen Theilen des Reichs, so strenge und so planmäßig angelegt, die Christen betroffen hatte. Man bot Alles auf, um sie zur alten Götterverehrung zurückzuführen. Von Mahnungen, Lockungen und Drohungen stieg man allmählich auf zu Martern, die man auf's Aeußerste trieb. Viele unterlagen der Versuchung. Origenes, der schon im Voraus geahnt hatte, daß bald ein Kampf entbrennen werde, da die wachsende Zahl der Christen, in der man die Ursache der vielen Empörungen zu finden meinte, den heidnischen Fanatismus mehr und mehr reizte, ging mit hohem Glaubensmuth der Verfolgung entgegen und bestand mit unerschütterlicher Standhaftigkeit die entsetzlichsten Martern, durch welche jedoch sein Tod nicht unmittelbar herbeigeführt, sondern nur beschleunigt wurde. Er starb bald nach dem Regierungsantritt des Valerianus, 70 Jahre alt, in Tyrus, nachdem er in seiner letzten Lebenszeit sich noch besonders damit beschäftigt hatte, Trostschreiben an Solche, die des Zuspruchs bedürftig waren, zu richten. Sein Grab wurde noch lange nachher in Tyrus gezeigt.

Dieß war das Leben und Ende des Mannes, von dem man wohl sagen darf, daß er dem Herrn in seinen Brüdern mit unerschütterlicher Treue gedient hat bis in den Tod, seiner selbst vergessend und seine Kraft verzehrend in rastloser Thätigkeit, strenge gegen sich selbst, mild gegen Andere, demüthig bei so großen Gaben und ausgezeichneten Verdiensten, tapferen Muthes in Gefahr und Verfolgung, geduldig unter unverdienten Leiden, durch die Macht der ihn dringenden Liebe Christi und der sein ganzes Benehmen leitenden Sanftmuth, wie durch reiche Gelehrsamkeit und tiefe Einsicht vorzüglich geeignet, Irrende zurechtzubringen und Spaltungen zu verhüten, oder schon Getrennte wieder zu vereinigen. So leuchtete er als ein helles Licht in der Kirche Christi, der er mit brünstiger Liebe zugethan war, und inmitten der Heiden und der häretischen Parteien; von den Besten, von den Liebhabern der Wahrheit, von den Redlichen und Frommen geliebt und geehrt, von Vielen freilich auch verkannt und verlästert, von der Christum hassenden Welt als ein Mann, der der Sache seines Herrn mit so großem Erfolge diente, und der Lüge und dem Irrthum so großen Abbruch that, gehaßt und verfolgt.

Obwohl nicht schreibselig — denn er mußte zur Herausgabe von Schriften meist angetrieben werden — erscheint er doch als ein Schriftsteller von außerordentlicher Produktivität. Hieronymus sagt von ihm, er habe mehr geschrieben, als Andere lesen könnten, und Epiphanius spricht von 6000 Schriften, wobei jedoch die einzelnen Bücher

der Werke und die einzelnen Homilien gezählt sind. Manches scheint Ambrosius in guter Meinung, aber nicht mit gehöriger Vorsicht veröffentlicht zu haben. Eine Menge Homilien wurden von Schnellschreibern nachgeschrieben, und kamen so zu weiterer Verbreitung. Und gerade von diesen ist der größere Theil auf uns gekommen, während die kurzen Erklärungen (Scholien) ganz verloren gegangen sind und von den eigentlichen Commentaren fast nur größere oder kleinere Fragmente sich erhalten haben. Eben so von seinen kritischen Werken, der Hexapla und Tetrapla, jenes eine columnenweise Zusammenstellung der alexandrinischen Uebersetzung des Alten Testaments (LXX) mit dem Grundtext und mehreren anderen griechischen Versionen, zur Verbesserung ihres Textes, so daß er, zunächst aus Theodotion, das Fehlende mit einem Asteriskus und dem Namen der Quelle bezeichnet, einrückte, das Ueberflüssige in ihr aber mit einem Obelus bezeichnete; dieses eine Zusammenstellung derselben bloß mit den Uebersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodotion (vgl. de Wette, Einl. in das A. T. §. 45.). Der bedeutende Umfang der Hexapla, womit er einen großen Theil seines Lebens bis in die letzten Jahre hin sich beschäftigte, macht es begreiflich, daß dieses Werk nicht leicht vervielfältigt werden konnte und daher dem Untergang um so mehr ausgesetzt war. Ein ähnliches Schicksal hat die Briefe betroffen, von denen nur der schon erwähnte an Julius Africanus ganz erhalten ist, von mehreren anderen aber nur Bruchstücke übriggeblieben sind. Dagegen sind die sogenannten praktischen Schriften: „Ueber das Gebet" und: „Ermunterung zum Märtyrerthum" vollständig auf uns gekommen. Ebenso das apologetische Werk gegen Celsus, wogegen die Schriften gegen die Häretiker ganz verloren gegangen sind. Von den dogmatischen Schriften ist nur das Hauptwerk: περὶ ἀρχῶν (von den Grundlehren) erhalten, die übrigen (Stromata in 10 Büchern, ähnlich denen des Clemens, eine Darlegung der Harmonie der christlichen Dogmen mit der griechischen Philosophie, insofern sie Wahrheit enthält; 2 Bücher über die Auferstehung, später von Methodius angegriffen; eine Schrift über den freien Willen, und eine de paschate) sind untergegangen. Während wir aber das apologetische Werk noch in seiner ursprünglichen Gestalt besitzen, so ist das dogmatische dem größten Theile seines Inhalts nach nur in einer willkürlich ändernden Uebersetzung vorhanden, indem der Presbyter Rufinus von Aquileja, ein Anhänger des Origenes, im 4. Jahrhundert Vieles in diesem Buche, was mit der kirchlichen Lehre, wie sie bis zu seiner Zeit festgesetzt war, oder auch mit späteren Erklärungen des Origenes selbst im Widerspruch erschien, nach seinem Sinn umgestaltete und so das Buch correkt zu machen suchte, was ihm übrigens doch nur theilweise gelungen ist. Dasselbe gilt von dem Schnitzer'schen Versuch der Wiederherstellung des ursprünglichen Textes mit Hülfe theils der Fragmente des Grundtextes, welche noch vorhanden sind, theils der genaueren Uebersetzung mancher Stellen durch Hieronymus, der der rufinischen Fälschung entgegentrat (s. unten). In diesem Werke hat Origenes zuerst, schon während seines alexandrinischen Aufenthalts, aber nicht als unreifer Jüngling, sondern als schon gereifter Mann, seine Denkweise im Zusammenhang dargestellt. Die Darstellung seiner Lehre oder seiner Auffassung des Christenthums ist insofern mit Schwierigkeiten verbunden, als einerseits er selbst sich nicht immer und durchaus gleich geblieben, anderseits eine Hauptquelle, die zuletzt besprochene Schrift, nicht mehr in ihrer reinen ursprünglichen Gestalt vorhanden ist. Aber das Erstere steht insoweit nicht im Wege, als es sich um die Grundzüge seiner Lehrweise handelt, welche in allen seinen Schriften wesentlich dieselben sind; das Andere aber dürfte nur eine genetische Exposition, eine Darlegung der Entstehung und Entwickelung seiner Denkweise, ihrer allmählichen Veränderungen und Modifikationen erschweren oder unmöglich machen.

Es ist aber eine zweifache Betrachtungsweise, die uns hier entgegentritt, und die wir auseinanderhalten müssen: die apologetische, welche das Christenthum gegenüber den Angriffen eines argwöhnischen und auf alle Weise es herabsetzenden Heidenthums zu rechtfertigen beflissen ist, und die dogmatische, welche es darstellt als

eine in sich zusammenhängende Glaubenslehre nach ihrem biblischen und kirchlichen Grunde und gemäß dem Bedürfniß der Zeit, wie es im Bewußtseyn des Subjekts selbst und seiner Umgebung, für die es solche Arbeit unternimmt, sich kundgibt. Daß Beides auch wohl in einander übergeht, daß der Unterschied kein absoluter ist, kann die Berechtigung zur Sonderung nicht aufheben.

Die Apologie, wie sie in den 8 Büchern gegen Celsus gelehrter, umfassender, gelungener als jede frühere, und vermöge des Bewußtseyns der geistigen Ueberlegenheit und der Wahrheit der Sache, in ruhiger Haltung erscheint, faßt das Christenthum in's Auge 1) in seinem Verhältniß zum heidnischen Staat und zur heidnischen Religion und Philosophie, 2) in seiner Beziehung zu seinem alttestamentlichen Grunde, 3) in seiner historischen Glaubwürdigkeit, 4) in seiner inneren Wahrheit und Vernünftigkeit, 5) in seiner religiös-sittlichen Wirksamkeit. — Dieß sind die Hauptpunkte, um die jenes Werk sich bewegt, auch wohl so, daß es auf dieselbigen Fragen und Bedenken wiederholt zurückkommt. Das Christenthum ist keine staatsgefährliche Geheimlehre, seine Hauptdogmen sind den Heiden wohl bekannt. Wegen seines Widerspruchs mit den bestehenden Staatsgesetzen kann man nur dann es anklagen, wenn man den Staat für absolut erklärt, also den Standpunkt der göttlichen Vorsehung und Weltregierung verkennt, von welchem aus seine Gesetze nur insoweit Geltung haben, als sie mit dem göttlichen Gesetz nicht in Widerstreit kommen. Der Mangel an Vaterlandsliebe aber, den man den Christen vorwirft, läuft darauf hinaus, daß sie eine andere Bestimmung haben, als zu Militär- und Staatsämtern. — Von den heidnischen Religionen ist die christliche geoffenbarte prinzipiell verschieden; daher ihre Ausschließlichkeit, gegenüber der Meinung, daß alle Religionen gleich, nur verschiedene Bezeichnungen derselben Sache seyen. Ihre Anbetung Christi aber ist etwas ganz Anderes, als die polytheistische Verehrung geschaffener Wesen; sie beruht in der Wesenseinheit Christi mit Gott bei dem persönlichen Unterschied. Sie hat das Licht der Wissenschaft nicht zu scheuen und kann der hellenischen Philosophie wohl Rede stehen. Der Glaube, den sie fordert, ist der einfachste und kürzeste Weg, der Ausgangspunkt aller Erkenntniß. Der Christenglaube ist kein bloßes Meinen, sein Urheber Gott, sein Gegenstand Gottes Offenbarung, seine Bürgschaft die weltkundigen Thatsachen der Erscheinung Christi, welche wohlbegründete Geschichte sind, nicht Mährlein, wie die ägyptische und griechische Mythologie. — Daß das Christenthum vor der platonischen Philosophie, die christlichen Mysterien vor den ägyptischen nichts voraus haben, ist eine grundlose Behauptung. Sieht man aber auf die alttestamentliche Voraussetzung des Christenthums, so zeigt eine nähere Betrachtung des Wesens und Inhalts der Propheten (deren Wandel so rein, deren Sprache klar und besonnen, deren Haltung stets ehrwürdig, deren einziges Ziel Wahrheit und Verherrlichung Gottes), wie ganz verschieden ihre Weissagungen von den heidnischen Orakeln sind. — Zwischen dem Alten und Neuen Testament ist kein Widerspruch; beide stehen im schönsten Einklang, denn der Unglaube der Juden kommt hierbei nicht in Betracht. — Die mosaische Gesetzgebung erweist sich als entsprechend dem göttlichen Weltplan, wie derselbe im Christenthum sich entfaltet, dieses als entsprechend dem Bedürfniß der gefallenen Menschheit. Das Christenthum ist in aller Weise wohl begründet; seine Grundwahrheiten, Christi Messianität und Gottheit stehen fest durch Wunder und Weissagungen, durch Christi Auferstehung und das Zeugniß der Apostel. Vor Allem ist die Erscheinung Christi keineswegs mythischer Art, sondern geschichtlich wohl beglaubigt. Die Evangelisten sind einfache, aufrichtige Männer, frei von selbstsüchtigen Bestrebungen und berechnender Klugheit, daher sie persönliche Schwächen nicht verhüllen, unfähig zur Erdichtung göttlicher Thatsachen, und entschlossen für die Wahrheit ihres Zeugnisses Marter und Tod zu erleiden, wogegen bei Mythen weder Augen- noch Blutzeugen sich finden. Auf diesem Grunde ruhen die weiteren über alle Wissenschaft hinausgehenden, eben so überzeugenden, wie gemeinfaßlichen Beweismittel. Vor Allem die Weissagungen,

diese der Erscheinung vorangehende Geschichtschreibung des Reiches Christi, woraus erhellt, daß das Christenthum nicht neu ist; wie denn die Schriften der Propheten, deren Aechtheit ein ganzes Volk mit seiner Verfassung, seinen Hoffnungen und Schicksalen verbürgt, älter sind, als die Anfänge der griechischen Cultur. Sodann die Wunder. Ohne die Wunderkraft würde die Pflanzung des Christenthums durch so unwissenschaftliche Männer unbegreiflich seyn. Dämonische oder zauberische Scheinwunder setzen die Wirklichkeit ächter voraus, deren Kriterien der sittlich gute Karakter des Wunderthäters und die ausschließliche Beziehung auf die Verherrlichung Gottes und die Besserung der Menschen sind. Ueberzeugungskräftig aber werden die einzelnen mehr vorübergehenden Wunder durch die auf ihrem Grunde durch dieselbe Gotteskraft hervorgebrachten religiös-sittlichen Wirkungen; dieselbe Gotteskraft, die die Welt aus Nichts geschaffen, den Blindgeborenen sehend gemacht, den Gestorbenen im Grabe wiederbelebt hat, hat bei so vielen Nationen, gebildeten wie ungebildeten, eine Begeisterung für die neue Lehre bis zur Lebensaufopferung gewirkt und Viele aus dem Schlamme der Laster plötzlich erhoben zu einer sittlichen Veredlung, wie kein Philosoph sie auch nur ahnen konnte. Und das war nicht eine Blüthe in freundlichem Sonnenschein, sondern ein hoher Sieg über die gesammte Macht der Feinde, die eine entgöttlichte Welt als Staatsgewalt und als Wissenschaft dem Fortschritt des Christenthums entgegensetzte. — Das Christenthum ist übermenschlich nach Ursprung wie nach Inhalt und Umfang. Es ist ein Erzeugniß der Schöpferkraft des Gottes, der durch die Propheten die Menschen auf die Ankunft des Erlösers hoffen lehrt; und durch den Sohn, der durch mannichfache Weisheit und Wunder das Judenthum und dann das Christenthum gegründet, durch ihn, den Menschgewordenen, treibt es seine Wurzeln in die Herzen der Gläubigen und führt sie zu Gott empor. Zwar geht ein natürlicher Liebeszug der vernünftigen Seele zum Schöpfer; aber wegen der Unzulänglichkeit der Natur kommt die Erkenntniß Gottes nur durch sein gnadenvolles Entgegenkommen zu Stande, und zwar bei denen, die, was Gott vorher weiß, der Erkenntniß würdig leben und seine Religion nicht verunstalten; auch dann nicht, wenn sie von denen, die nicht wissen, was Frömmigkeit ist, verspottet oder zum Tode geführt werden. Dieß sind ungefähr die Hauptgedanken der origenistischen Apologie des Christenthums, wodurch eine Menge von Anklagen wesentlich entkräftet wurde. — Den Vorwurf aber, daß das Christenthum in seiner Parteienzerrissenheit als eine auflösende, zerstörende Macht sich kund gebe, wies Origenes damit zurück, daß die Häresien aus einer Corruption des Christenthums entsprungen, ein Produkt des Privatgeistes seyen. — In der Behauptung endlich, daß die Herabkunft Gottes im Fleisch etwas Unnöthiges und Widersinniges, mit der Unveränderlichkeit Gottes Streitendes sey, erkannte er irrige Vorstellungen von Gott und seinem Verhältniß zur Welt und dem Zwecke der Menschwerdung, ein Erzeugniß der heidnisch-pantheistischen Weltanschauung von einem ewig sich erzeugenden und wieder zerstörenden Prinzip. Dieß führt uns nun zur anderen Seite der Origenistischen Darstellung der christlichen Wahrheit hinüber, zu seiner dogmatischen Betrachtungsweise, welche auch aus dem apologetischen Werke in gewissem Maße zu erkennen, vornehmlich aber in der Schrift von den Grundlehren ausgeführt ist, und, wie schon angedeutet worden, auch in den praktischen Schriften nach der einen und andern Seite hin sich darlegt, endlich in den Commentaren, insbesondere dem zum johanneischen Evangelium, wie auch zum Evang. Matth. und zum Br. an die Römer, in sehr wichtigen Punkten zu weiterer Explikation kommt.

Die Dogmatik des Origenes, die Art und Weise wie sein Glaube sich wissenschaftlich gestaltet und entwickelt hat, ist aber zu begreifen aus seiner Stellung zur Kirche, und zwar zur Kirche seiner Zeit und seines Ortes. Er weiß sich als einen Sohn der Kirche, als ein Glied am Leibe Christi, dem Organismus seines Geistes. Sie, die Mutter des geistlichen Lebens der Einzelnen, ist ihm auch die Pflegerin desselben, die es nährt mit dem Schatz der Wahrheit, den sie in sich trägt, mit dem Worte Gottes, in dessen Kraft auch die geistlichen Kinder geboren werden. Der religiöse Sinn der

Einzelnen ist eine besondere Entfaltung ihres Gesammtsinnes, und hat diesen wie zur Wurzel, so zur Norm, darin er sich hält und bewegt. Was in ihr, als Sinn der Gottesoffenbarung oder des in Schrift verfaßten Gotteswortes allgemein angenommen ist und unzweifelhaft gilt, das ist die Regel des Glaubens, welche die Einzelnen in ihrer Schriftauffassung und Erklärung der Glaubenswahrheit leitet. Deren Aufgabe ist, sich in den Glauben der Kirche immer völliger einzuleben, den Inhalt desselben sich mehr und mehr klar zu machen, und je nach der Gabe der Erkenntniß und Lehre, die Einem verliehen ist, auch für Andere zu erklären und zu vermitteln, für Anfänger und für Gereiftere je nach ihrem Bedürfniß und nach dem Bedürfniß der Zeit, so daß die Wahrheit gehörig in's Licht gesetzt, gegen Mißverständnisse gesichert, gegen Angriffe vertheidigt, gegen Verunstaltung durch vorhandene Irrthümer bewahrt oder davon gereinigt, und für die Wahrheitliebenden die Hemmungen des Verständnisses und der Aneignung weggeräumt werden. — Hiefür war Origenes ausgerüstet wie Wenige, und seine umfassenden Kenntnisse sowohl, als seine tiefe Einsicht wie in die Glaubenswahrheiten, so in das Gewebe der Irrthümer und die Anknüpfungspunkte der Wahrheit bei den Irrenden, machten ihn auch vorzüglich geeignet zur Vermittelung der Gegensätze in der Kirche seiner Zeit; wofür ihm die alexandrinische Gemeinde eben so Stoff darbot, wie ihr ganzer, in ihm in hohem Maße ausgeprägter Karakter ihn dazu ausnehmend befähigte. Der Gegensatz aber, zu dem in der einen oder anderen Richtung, des mehr starr Jüdischen, oder bebeweglich Ethnischen, auch die ihm vorangehenden oder gleichzeitigen rechtgläubigen Kirchenlehrer in gewissem Maße unwillkürlich sich neigten, war vornehmlich ein zweifacher: ein von vorn herein judaistischer E b i o n i t i s m u s, ein dürftiges, übernüchternes Christenthum, welches in abstraktem Monotheismus wurzelnd, das Verhältniß Gottes zur Welt nicht zu vermitteln wußte, die Sünde und mit ihr die Erlösung oberflächlich faßte, am Buchstaben der Schrift hangen blieb und in eine niedrige Ansicht von Christo als einem göttlichen, gottbegeisterten, geisterfüllten Menschen sich verlief, der sich dann eine Identifikation des Vaters und Sohnes entgegen- oder zur Seite stellte. Sodann ein ethnicistischer, das Wissen vom Glauben trennender, in spekulative Höhen sich versteigender, den religiös-sittlichen Gegensatz naturalisirender und verabsolutirender, die Idee des Absoluten dualistisch und polytheistisch zerreißender, Gott und Welt, Geist und Materie schlechthin trennender, Christum der menschlichen Wahrheit und Wirklichkeit beraubender, die Erlösung in einen intellektuellen Prozeß verwandelnder, das Schriftwort theils kritisch verdächtigender und verwerfender, theils in die Sätze seiner Spekulation willkürlich umdeutender G n o s t i c i s m u s. O r i g e n e s über beiden stehend, bekämpfte den Irrthum und war beflissen, die jene Einseitigkeiten überwindende, volle Wahrheit zur Geltung zu bringen. Er, der schon frühe mit Inbrunst forschende Geist, konnte mit einem blinden, gegen die Wissenschaft gleichgültigen, ja sie verschmähenden und am bloßen Buchstaben haftenden Glauben eben so wenig sich befreunden, als mit einem vom Glauben, vom Wort, von der Kirche und ihrer Regel sich sondernden und darüber erhebenden, aus anderweitigen Prinzipien sich aufbauenden Wissen; wogegen seine Pietät gegen das Wort der Offenbarung und gegen die Trägerin des Geistes Christi, die Kirche, sich sträuben mußte. — Ist ihm doch Christus die absolute, ursprüngliche, schöpferische Vernunft selbst in ihrer wahren Wirklichkeit, also der Glaube an ihn, die Hingabe des Menschen an seine Person, sein Wort, seinen Geist das wahrhaft vernünftige Verhalten, welches seiner Natur nach auch ein denkendes Erfassen und Durchdringen der Wahrheit mit sich führt, somit blinder Glaube, wie glaubensloses Wissen ein unvernünftiges Verhalten. — Und da ihm die h e i l i g e S c h r i f t die Wohnstätte des Logos ist, darin sein Geist durch seine geheiligten und erleuchteten, wenn auch auf verschiedenen Stufen der Erkenntniß stehenden, und in mancherlei Weise redenden, Organe die Rathschlüsse, Wege und Thaten Gottes verkündigt, in's Licht setzt, der Menschen Wege richtet und beleuchtet, und ihre Verpflichtung gegen und vor Gott ihnen vorhält, und zwar so, daß die Gläubigen auf den verschiedensten Stufen Unterricht und Weisung je nach ihrem Bedürfniß daraus schöpfen

sollen, so hat zwar der Buchstabe und buchstäbliche Sinn seine unerschütterliche Geltung, und es ist die Aufgabe des Schriftauslegers, vor Allem darüber in's Klare zu kommen, indem er Schrift aus Schrift, das Schwerere und Dunklere aus dem Leichteren und Deutlicheren erklärt; aber eben so unrichtig als die Verschmähung und willkürliche Deutung des Schriftbuchstabens ist das Hangenbleiben an dem buchstäblichen Sinn. Denn in Christo und seinem Worte liegen alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen, und dem Geistlichen, dem durch ernste Uebung höherer Erleuchtung fähig Gewordenen, dem Vollkommeneren oder Gereifteren schließt sich ein tieferer Sinn auf. Von den Hüllen der irdischen Erscheinung Christi, der äußerlichen Begebenheiten, Verhältnisse, Anordnungen dringt er hindurch zu dem, was dahinter ist, zu dem überirdischen Christus, dem himmlischen Logos und seinem Vater, zu den überirdischen Vorgängen, Verhältnissen, Ordnungen, welche durch die irdischen abgebildet sind. Dieß ist der höhere, mystische Sinn, und die dazu hinführende Auslegung die allegorische oder anagogische. Und damit die hiezu Tüchtigen ja nicht bei dem Buchstaben stehen bleiben, so hat der heilige Geist da und dort Solches eingewoben, was buchstäblich verstanden als Gottes unwürdig, widersinnig u. s. w. erscheint, so daß man genöthigt ist, mit Aufgebung des buchstäblichen Sinnes zu dem höheren, als dem hier allein zulässigen, aufzusteigen. Origenes stellte hiermit nichts Neues auf; eine anagogische oder allegorische Schriftauslegung war in der Kirche bereits vorhanden, und hatte apostolische Vorgänge und Analogien für sich. — Entsprechend der Trichotomie des Menschen, Leib, Seele und Geist, statuirte er aber noch einen mittleren Sinn zwischen jenen beiden, den moralischen, als die erste Stufe des höheren Sinnes, Beziehung und Hinüberführung des im buchstäblichen Sinne Vorliegenden auf sittliche Verhältnisse und sittliches Verhalten (wie z. B. 1 Kor. 9, 9. f.). — Wie aber Origenes die grammatische Schriftauslegung fortgebildet und sich zu einem bestimmteren Bewußtseyn ihrer Gesetze erhoben hat, so hat er auch für die anagogische im Gegensatz gegen allerlei, namentlich gnostische Willkür bestimmte Regeln aufgestellt, und sie in ein System gebracht. — Die Durchführung war aber bei ihm mitunter phantastisch und künstelnd, und sowohl dieß als die Aufgebung des buchstäblichen Sinnes an manchen Stellen ist eine Verirrung, die wohl theils in seinem Platonisiren (s. oben), theils in einer überspannten Inspirationstheorie ihren Grund hatte, welche ihn Göttliches und Menschliches in der Schrift, eine stufenweise göttliche Erziehung, alt- und neutestamentliche Zustände und dgl. nicht gehörig unterscheiden ließ; wie er denn, obwohl den Unterschied von Gesetz und Evangelium, von Vorbereitung und Erfüllung, Schatten und Körper, von Aufgang des Offenbarungslichtes und vollem Leuchten desselben nicht verkennend, doch im Gegensatz gegen die gnostische Herabsetzung des Alten Altes und Neues Testament auch wieder in einer Weise gleichsetzte, die den wirklichen Unterschied zurücktreten ließ. Zwar nimmt er an, daß im Lichte des Neuen das Alte erst recht erkannt werde; aber doch schreibt er den heiligen Menschen des alten Bundes dieselbe Erleuchtung zu, wie denen des neuen.

Dieselbe eben so antiebionitische wie antignostische Grundrichtung zieht sich durch seine Auffassung der einzelnen Dogmen. In der Theologie hält er die Einheit fest mit Verwerfung der gnostischen Emanationen, behauptet aber mit der Kirche die drei Subjekte in der Gottheit, jedoch so, daß er in der Identität der übernatürlichen Herrlichkeit einen gewissen Unterschied der Abstufung annimmt: der Vater das ursprüngliche absolute Wesen, αὐτόθεος und ὁ θεός; der Sohn bloß θεός, weil Gott nur aus dem Vater und durch ihn, kraft einer immanenten ewigen anfangs- und endlosen Zeugung, wegen des aus ihm abgeleiteten Seyns tief unter ihm, aber wie der Gesinnung und dem Willen, so der Gesammtheit der Eigenschaften nach eins mit ihm, sein wahrhaftiges Bild, so daß er Alles ist und hat, was der Vater, ausgenommen das Unmittheilbare, sein absolutes Seyn, sein einfaches Grundwesen; der heilige Geist endlich, der, wie Alles, vom Vater durch den Sohn ist, ist nicht allein dem Vater untergeordnet, sondern auch dem Sohne, insofern er durch ihn geworden und wie zu seiner Subsistenz, so auch zum weise

und gerecht Seyn des Sohnes bedarf; er ist jedoch über alle durch den Sohn gewordenen Kreaturen an Würde erhaben, ja von wesenhafter Heiligkeit, wie der Vater und Sohn, daher Quelle der Heiligung für die vernünftigen Geschöpfe, den Geistern sich mittheilend, ohne Theilung seines Wesens. Diese drei sind die Prinzipien alles Werdens, und zwar so, daß Prinzip des Seyns der Vater, des Vernünftigseyns der Logos, des Heiligseyns der heilige Geist ist; die Vollendung aber ist die Gleichheit durch das Heiligwerden alles Geschaffenen. Wie aber in der göttlichen Dreiheit selbst kein Anfang ist, da der Vater nicht ohne den Sohn, sein Bild, das Licht nicht ohne Abglanz gedacht werden kann, und eben so nicht ohne den heiligen Geist, da das Vermögen sich mitzutheilen in Gott nicht unthätig seyn kann, so ist auch das kreatürliche Werden ein zeitlich anfangloses; Gottes schöpferische Macht kann nicht ruhend gedacht werden. Mit der kirchlichen Lehre vom Anfang der Welt ist aber die gegenwärtige Welt gemeint, welche zu einer gewissen Zeit angefangen hat durch Gottes Willen zu existiren und in einer gewissen Zeit aufhören wird; das göttliche Schaffen überhaupt aber hat weder Anfang noch Ende. Ursprünglich hat Gott, der reine Geist, eine geistige Welt geschaffen, eine Totalität von ganz gleichen Existenzen. Die Ursprünglichkeit der gegenwärtigen Ungleichheit würde mit der göttlichen Gerechtigkeit streiten; diese ist eine Folge freier Selbstbestimmung der Geister, in welchen die Freiheit nicht, wie in Gott, eins mit der Nothwendigkeit ist, nicht freie Liebe, die ihrem Wesen nach nicht anders will und kann, sondern die Möglichkeit entgegengesetzter Selbstbestimmungen in sich schließt. Die Verwirklichung der Ungleichheit aber, die Möglichkeit mannichfaltiger Erscheinungsformen ist bedingt durch die von Gott hinzugeschaffene Materie, welche der verschiedensten Abstufungen des Feineren und Gröberen fähig ist, womit die aus ihrer ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott durch den Logos gefallenen Geister Verbindungen eingehen, je nachdem sie mehr oder weniger tief gefallen sind, von den Göttern an bis zu den finstersten Dämonen herab. — Der Zweck dieser Verkörperung, einer Strafe ihrer Abweichung, ist Läuterung und Wiederherstellung; diese aber ist um so schwieriger, je tiefer der Fall, und geht durch verschiedene Stufen hindurch, wie das Herabsinken, je nach dem Verhalten, und bei dem nicht zu berechnenden Wesen der Freiheit kann darauf immer wieder ein neuer Fall und demnach eine neue Verkörperung folgen bis in's Unendliche. Die Wiederherstellung, welche endlich eine Auflösung der Körperwelt mit sich führt, wird aber für alle Kreise der Schöpfung, wie für alle aufeinanderfolgenden Welten vermittelt durch den Mittler der Schöpfung, den Logos. Dieser, das vollkommene Ebenbild Gottes, Selbstwahrheit, Selbstweisheit, die Fülle seiner (ethischen) Eigenschaften, seine δόξα, ist Urbild alles Gewordenen und unmittelbares Prinzip desselben, seines Entstehens und Bestehens, die Totalidee, in welcher die Theilideen sich zusammenschließen, zu welcher sie in ihren mancherlei Stufen allmählig aufsteigen, oder welche in sie hinabsteigend, in die mancherlei Zustände der gefallenen geistigen Wesen eingehend, sie zu ihrem ursprünglichen Zustand zurückführt. Der Mittelpunkt seiner ganzen wiederherstellenden Wirksamkeit aber ist seine Menschwerdung und sein versöhnendes Leiden und Sterben, dessen Wirksamkeit sich auf die Zeiten vorwärts und rückwärts und auf alle Gebiete der Schöpfung erstreckt. — Wie Origenes in der Theologie zwei Abwege zu vermeiden hatte, den monarchianischen, der den Unterschied in der Gottheit nicht gelten läßt, und den der Mehrgötterei, die es nicht zur wahrhaften Einheit kommen läßt; was er dadurch erzielt, daß er den Vater als den absoluten, in sich lebendigen und selbstbewußten Urgott betrachtete, der durch eine ewige Willensthat im Sohne die Fülle seines geistigen Lebens objektivirt, und durch diesen den Geist setzt, als den ewigen Quell der Heiligkeit, wodurch Alles, was durch den Sohn geschaffen wird, in der Gemeinschaft des göttlichen Lebens erhalten oder in sie wieder eingeführt werden soll, so daß die Eine absolute Gottheit, die als prinzipielles Seyn Vater heißt, sich in unterschiedenen Subjekten setzt, welche nicht Theile von ihr sind (quantitative Differenzirung), sondern eine die Einheit nicht aufhebende qualitative Selbst-

unterscheidung, die, wie den inneren Lebensverkehr der Gottheit in Beschauung und Mittheilung, so ihre Machtäußerung in Hervorbringung, Erhaltung und Wiederbringung der Welt vermittelt: so hatte er auch in der Christologie entgegenstehende Schwierigkeiten zu überwinden, ebionisirende Verneinung oder Verkümmerung der Gottheit Christi, bloße Göttlichkeit des Menschen Jesus, oder gnostisirende Beeinträchtigung der Menschheit: Doketismus, bloße Erscheinung Gottes oder des Gottessohnes in menschlicher Hülle, der Erkennbarkeit und Wirksamkeit wegen; oder auch, wenn Gottheit und Menschheit behauptet werden sollte, patripassianische Verletzung der göttlichen Majestät, oder bloße Theophanie, keine unauflösliche persönliche Einheit. Wie er in der Theologie Epoche machte durch die ausdrückliche Bestimmung der ewigen Zeugung des Sohnes, so in der Christologie durch die ausdrückliche Feststellung der persönlichen Gottmenschheit (*θεάνθρωπος* bei ihm zuerst), und durch die didaktische Durchführung der vollständigen Menschheit und ihrer unauflöslichen Einheit mit der Gottheit, unbeschadet der Unveränderlichkeit derselben, womit übrigens nicht gesagt werden soll, daß er das theologische oder christologische Problem befriedigend gelöst habe. — Das Vermittelnde in seiner Christologie ist ihm die Seele Jesu. Nur vermittelst einer geschaffenen Seele konnte der Logos, mit dem Fleische sich vereinigend, ein wirkliches menschliches Individuum werden. Das mit dem Fleische sich Vermählende ist eben die Seele, mit der der Logos sich vermählt hat, eine reine, sündlose, über die Möglichkeit des Sündigens erhabene Seele. Solche Vortrefflichkeit und Würdigkeit aber ist begründet in ihrer Freiheit, da sie von Anfang an sich ihm hingegeben hat und in beständiger Hingebung so mit ihm eins geworden ist, daß sie unauflöslich an ihm hängt; während nun andere Seelen durch ihren Fall in's Fleisch herabgezogen werden, so wird diese durch die erbarmende Liebe, die aus der Gemeinschaft mit dem Logos in ihr ist, zu dieser Entäußerung bewogen, d. h. zum Herausgehen aus dem Zustand seligen himmlischen Lebens und Eingehen in die Zuständlichkeit der sündlichen Menschheit. Mittelst dieser im irdischen Leibe, den der heilige Geist ihr zubereitet hat, den Leidenseindrücken bloßgestellten Seele nimmt nun der Logos Theil an dem Leiden der Menschheit, nimmt die Sünde der Welt auf sich, trägt an unserer Statt deren Strafe, macht durch das Opfer seines Leibes Gott den Menschen gnädig, und hebt das durch die Uebertretung verschuldete Verderben wieder auf. Seine reine Seele, oder sein Blut, aber bekam als Lösegeld für die Seelen der sündigen Menschen der Satan, dem dieselben zugefallen waren, der sich jedoch täuschte, da er nicht sah, daß er diesen Stärkeren nicht halten könne, und den göttlichen Plan, durch den Tod dieses Gerechten sein Reich zu stürzen, nicht kannte. So hatte Jesu Tod eine versöhnende, erlösende und reinigende oder die Sünde vernichtende Wirkung. Diese war übrigens vorbereitet durch seine Lehre, seine Thaten und seinen Wandel, und geht im Himmel fort, wo er sein Opfer ewig darbringt zur Wiederbringung aller gefallenen Seelen; welche stufenweise erfolgt: von der Anschließung an den Fleischgewordenen und Gekreuzigten fortschreitend zur Erhebung in die Verklärung und in die Gottheit Christi bis zur völligen Einigung mit dem Vater, wo denn Christus, der in den Seinigen leidet und kämpft, in ihnen auch unterthan wird dem Vater, daß Gott sey Alles in Allem (1 Kor. 15.). — Das durch Christum wiederherzustellende Menschengeschlecht ist in allen seinen Gliedern ein durch Sünde beflecktes; was nach der ursprünglichen Anlage und Consequenz der origenistischen Lehre seinen Grund hat in dem der Verleiblichung der Seelen vorangegangenen Fall, der eine sündliche Begierlichkeit vom Anfang ihrer irdischen Existenz an mit sich führt, also nicht im adamitischen Sündenfall. In späteren Schriften aber, und besonders in den Homilien, tritt die kirchliche Auffassung des Sündenfalls und der angeborenen Sündhaftigkeit und Schuld als Folge desselben hervor: Sündigseyn Aller, die auf natürlichem Wege geboren werden, in und vermöge der Abstammung; Ansteckung der ganzen Nachkommenschaft durch Eva's Verführung: Adam als Einer für das ganze Geschlecht verflucht. Ob hier Accommodation in populären Vorträgen, oder wirkliche Umwendung zur kirchlichen Lehrweise, oder auch spätere

Verfälschung des Textes zur Herstellung der Conformität mit dieser stattgefunden, ist schwer zu entscheiden. — Bei aller Zerrüttung der menschlichen Natur durch die Sünde bleibt aber die Fähigkeit für das Gute sich frei zu entscheiden, das Bild Gottes in der Seele seiner Grundlage nach; daher die sittlichen Grundbegriffe, daher die Empfänglichkeit Vieler für Christum, in welchem sie ihr reines Urbild erkennen. — Zur rechten Gotteserkenntniß nun wird zwar ein Entgegenkommen Gottes, zum Glauben und Thun des wahrhaft Guten besondere Gnade erfordert. Nachdem aber die Seele in der Wiedergeburt die Heilskräfte aus Christo an sich gezogen, tritt auch Selbstthätigkeit im Heilswerke ein. — Die menschliche Aneignung des Heils aber hat ihre Wurzel im Glauben, welcher ist das Aufnehmen Christi, die zweifellose Annahme der ganzen Offenbarung in Christo, seine Versöhnung mit eingeschlossen. Nur dadurch, nicht durch eigene Werke ohne Christus, können wir gerecht werden; und durch Glauben allein, auch wenn kein Werk vollbracht wird. Die Sündenvergebung gibt aber nicht Freiheit zu sündigen (geht nicht auf die Zukunft); das, wofür Christus in den Tod gegangen, kann der Gläubige nicht lieben; der rechtfertigende Glaube schließt Abthun des alten Menschen mit seinen Handlungen wesentlich ein; ungerecht handeln nach der Rechtfertigung macht dieser Gnade verlustig. Der vollkommene Glaube ist der in den Werken thätige; der Glaube, in welchem sich der Mensch Gott hingibt, macht die Werke gottgefällig, verdienstlich, indem er ihnen ein göttliches Gepräge gibt. Das ist die göttliche Gerechtigkeit, in welcher die Fülle der Liebe aus dem Ueberfluß des heiligen Geistes in die Herzen ausgegossen wird.

Der Rechtfertigungsprozeß ist aber vermittelt durch die Kirche, den Leib Christi, den der Logos mit seinen Gliedern bewegt, und der unzertrennlich eins ist mit Christo; daher die Theilnahme der Einzelnen an seinem Leben bedingt ist durch ihre naturgemäße Einigung mit dem Ganzen, ihre Bewegung zum unsichtbaren Christus durch eine entsprechende in der sichtbaren Kirche und die Krone des Herzensglaubens, das Bekenntniß. Die jenen Prozeß vermittelnden kirchlichen Akte aber sind zuvörderst: die zum Glauben führende Predigt und die Taufe, welche das Zeichen der Reinigung der Seele ist, und für den, welcher sich der in der Anrufung der heiligen Dreieinigkeit liegenden Gotteskraft hingibt, aus und durch sich selbst Grund und Quelle göttlicher Gnadengaben, zubereitend und weihend für die Aufnahme des heiligen Geistes, wirksam, wo Glaube und bußfertiger Sinn ist, ohne welche sie noch verderblicheres Gericht herbeiführt; nicht wiederholbar, weil sie unwiderrufliches Gelöbniß der Zerreißung der Gemeinschaft mit dem Satan, und der Bund, ob auch von Seiten der Menschen verletzt, an sich unumstößlich ist (Gott treu). Verletzungen desselben, die dem freien Willen zuzurechnen sind, können Verzeihung erhalten und müssen gesühnt werden durch Buße. Dieß kann bei Schwachheiten, die den an sich guten Willen überraschen, durch mancherlei Liebeswerke geschehen; bei Handlungen und Zuständen aber, wodurch die Gemeinschaft Gottes und der Heiligen zerstört, die mit dem Satan erneuert wird, ist tiefer Schmerz, angestrengtes Ringen, Abmarterung des Fleisches, Fasten und Weinen erforderlich zur Auswerfung des Giftstoffes und Wiederbelebung der zum zweitenmal erstorbenen Seele. Weil aber, wer Christo abgestorben, auch der Gemeinschaft der Heiligen abgestorben ist, so gehört zur Wiederbelebung Anerkennung der Schuld auch vor der Kirche. Wie diese in der Taufe auf das Glaubensbekenntniß hin nach Abschwörung des Unglaubens und Ungehorsams den Menschen für Gott geboren hat, so gebiert sie ihn nun zum zweitenmal unter noch heftigeren Schmerzen auf das Sündenbekenntniß nach Ausspeiung des neuen Giftstoffes. Das Bekenntniß aber soll nur vor Solchen geschehen, die, wie die Apostel, von Christo angehaucht und als solche aus ihren Werken zu erkennen sind; denn nur diese können erlassen, wem Gott erläßt &c. Joh. 20, 23. Daher wähle man die Seelsorger mit Vorsicht; den für die Seelenkrankheit geeignetsten aber entdecke man sich rückhaltlos. Sündenvergeben ohne festen Glauben ist hochmüthige Anmaßung. — Wir sehen hier, wie der Katholizismus des Origenes keineswegs der hie-

rarchisch-exklusive ist; als wahrhaft Geistliche und Vermittler des Heils erkennt er nur die lebendigen Glieder, die geisterfüllten an. (Vgl. Möhler, Einheit rc. S. 349 ff.) — Die Gemeinschaft der Heiligen aber ist ihm eine Himmel und Erde umfassende. Wie Christus, der auf Erden mittelst der Kirche in fortgesetzter Versöhnung alle zu Rettenden an sich zieht und in seinen Gliedern kämpft, bis der Sieg vollendet, seine Braut makellos geworden ist, so nehmen auch die noch nicht vollkommen seligen Seelen der Gerechten am Kampfe der Brüder Theil, Engel stehen ihnen schirmend zur Seite, und die Heiligen, die sie verehren, vertreten sie in kräftiger Fürbitte. Engel, Heilige, Gläubige dienen Gott gemeinschaftlich. Alles bewegt sich durch Christum als das vermittelnde Centrum zu Gott hin. — Seiner Gemeinde auf Erden aber bietet der Herr himmlische Nahrung: sein Fleisch, welches wahrhafte Speise, sein Blut, welches im Himmel von ihm als Opfer ausgegossen, für uns wahrhafter belebender Trank ist. In seinem nährenden und labenden Worte, das er uns mittheilt, gibt er uns seinen Leib und sein Blut; das Brod von dem in die Erde gesenkten Weizenkorn, das Blut der himmlischen, durch Leiden gekelterten Traube. Im Abendmahl kommt nun das Typisch-Symbolische hinzu, zur Nachhülfe für die Schwachen. Das geweihte Brod, an sich irdisch verweslich, typisch-symbol. Leib des Herrn, wird durch die Gebete nach Maßgabe unseres Glaubens uns nützlich als Anregung zum Durchschauen in's Unsichtbare. Nur den mit reinem Sinne Genießenden heiligt diese Speise, dem mit unreinem Sinne sie Nehmenden schadet die Kraft der Wahrheit in den damit in Verbindung getretenen Worten. Durch das Nichtessen entgeht uns kein Gut. Den im Geiste mit ihm Feiernden bricht Jesus immerfort das Brod seines Wortes, so viel Jeder fassen kann, und zeigt, daß dieses Geistige sein wahrer Leib sey. Wie hierin die alexandrinische Richtung auf Vergeistigung sich kund gab, so auch in den eschatologischen Lehren. Das Ziel ist ihm völlige Entkörperung und Wiederkehr der Geister in Gott, alle einander gleich, alle den Vater erkennend wie den Sohn. Bis dahin geht es durch mancherlei Stufen der Läuterung und Vervollkommnung. Einzelne mögen sogleich, ganz körperlos, zur vollen Anschauung Gottes gelangen, bei den Guten entwickelt sich aus dem groben Erdenleibe ein feinerer Körper, der bisher, in jenem enthalten, die Seele umgab und mit der er sich nun, von den Engeln getragen, in die Regionen der lichteren Körper erhebt. Jeder muß durch das Feuer eines inneren Gerichts, das der Herr entzündet, hindurch; die Guten bleiben darin unversehrt, seit Christus den Weg gebahnt; die Bösen bleiben darin zurück. Sie weilen um ihre Grabstätten oder sind in der Hölle, dem Ort der Qual, in den Flammen der Gewissensangst, der inneren Zerrissenheit, bis der Zweck, ihre Besserung erreicht ist. Kein Gedanke erreicht ihre Unseligkeit, wie auch andererseits die Seligkeit der Gott Liebenden, welche im (niederen) Paradies von den Engeln unterrichtet werden, zuerst über das, was auf Erden vorgeht, über das Wesen der Seele, des Geistes, die Gaben des heil. Geistes, die Bedeutung des alten Testaments, darnach über das Ueberirdische; und dann von einem Himmelsraum zum anderen aufsteigen, dem Herrn entgegen, der sie selber in die Himmelswohnungen einführt. — Inzwischen wenden die Menschen auf Erden immer mehr dem Evangelium sich zu; in der letzten Zeit kommen Tage des Friedens für die Christen; es erfolgt auch die Bekehrung der Juden, jedoch keine Wiederaufrichtung ihrer Stadt und ihres Staates. Aber die Sünde bleibt, und der Antichrist, ein heidnischer Herrscher, ein Teufelssohn, wie Christus Gottes Sohn ist, tritt auf und fordert göttliche Verehrung. Voran geht Krieg und Zerrüttung aller Art in Folge von Erdbeben, Pest, Hungersnoth beim Verfall der alternden Erde. Ein Theil der Menschen thut Buße, der andere beharrt im Bösen. Das Weltende erfolgt: aber keine Auflösung durch Feuer; der Weltbrand bezeichnet die inneren Büßungen zur Strafe und Tilgung des Bösen. Der Herr erscheint mit seinen Engeln in Kraft und himmlischer Herrlichkeit, so daß auch die Sünder diese und zugleich die eigene Schande (in geistiger Weise) sehen müssen; er ist Allen gegenwärtig; Alle werden mit ihrem Gewissen vor seinen Richterstuhl hingestellt. Alsdann wird auch mit allen höheren und niederen

Geistern Abrechnung gehalten. — Die Guten stehen auf in neugebildeter Körperhülle gemäß dem Werth der Seele und der Besonderheit der Keime im irdischen Leibe. Volle Beseligung tritt erst ein, wenn Alles, was dem Herrn angehört (sein Leib), ganz gesammelt seyn wird. Die nächste Welterneuerung führt eine große Reinigung mit sich. In unbeflecktem Leibe erstanden, werden wir hohe göttliche Geister; aber nicht alle gleich gefördert, nicht alle rein genug, um Gott zu schauen. Die Einen werden Engeln zugewiesen (wie einst die Nationen) zur Erziehung, die Anderen sind das Erbe des Herrn selbst. Ein Theil weilt auf der himmlischen neuen Erde oder in dem Himmel darüber, Andere sind in einem unserem gegenwärtigen ähnlichen Zustande, der aber für sie eine Verbesserung ist. Jedem wird, was er verdient und was ihn der Vollendung entgegen leitet, in welche Alle entkörpert in Gott wiederkehren. —

Durch das ganze großartige System ziehen sich die Grundgedanken des Gottgeziemenden (*θεοπρεπές*), der göttlichen Gerechtigkeit, die alle Zustände dem freien Verhalten gemäß ordnet, im Gegensatz zu aller willkürlichen Bestimmung, und der Einheit der Gerechtigkeit und der Güte. Diese bilden die Regel wie aller Schriftauffassung, so aller dogmatischen und ethischen Bestimmungen.

Des Origenes Werke sind in der bisherigen Darstellung, so viel nöthig, namhaft gemacht worden. Die exegetischen, aus welchen die folgenden griech. Ausleger schöpften und woran sie sich bildeten — Scholien, *σημειώσεις* (elementarisch), Commentare oder *τόμοι* (wissenschaftlich), Homilien (religiös-moralisch); vgl. Hieron. opp. ed. Martinay, IV. VI. p. 426 und Tzschirneri opusc. acad. p. 206 sqq. — hat Huetius herausgegeben: „Orig. in sacr. script. commentarii quaecunque graece reperiri potuerunt". Rothomagi 1668. Paris. 1679. Colon. 1685. — Das apologetische Werk *κατὰ Κέλσου τόμοι η* — Spencer, Cantabrig. 1658. 4. — Die Schrift *περὶ ἀρχῶν*, in Rufin's Uebersetzung mit den griech. Fragm. Redepenning (Orig. de principiis ed. et annotatione instruxit. Lips. 1836). — Einen Wiederherstellungsversuch des reinen Textes machte Schnitzer: Origenes über die Grundlehren der Glaubenswissenschaft. Stuttg. 1835. Die Philocalia, a Basilio M. et Gregorio Theol. ex variis Orig. commentariis excerpta gab zuerst griechisch heraus Jo. Turinus. Par. 1618. 4. Die sämmtlichen Werke erschienen in Paris 1740—59. Orig. opp. omnia ed. Car. et Car. Vinc. de la Rue. 4. voll. fol. Eine neue Ausgabe hat Lommatzsch unternommen. Berlin 1831 ff. — Die Fragmente der Hexapla und *στρωματεῖς* gab Montfaucon heraus. Paris 1713 u. s. f. Ein umfassendes Werk über sein Leben, wofür eine Hauptquelle Euseb. h. e. lib. VI., hat zuerst Huetius unternommen in seinen Origeniana, die seiner Ausgabe (s. oben) und der von de la Rue vorgedruckt sind. Eine gute Darstellung seiner Lehre mit Zurückgehen auf Clemens und die ganze frühere Dogmengeschichte haben wir von Thomasius: Origenes, ein Beitrag zur Dogmengeschichte. Nürnberg 1837. Eingehend hat sich auch Ritter in seiner Gesch. der christlichen Philosophie I, 465 ff. mit ihm beschäftigt. — Sein Verhältniß zu Ammonius Sakkas hat Krüger in Ilgen's Zeitschrift für histor. Theologie, 1843. I, 46 ff. erörtert. Seine Christologie in ihrem Verhältniß zur vorangehenden und nachfolgenden Entwickelung und mit Rücksicht auf seine ganze Denkweise hat mit großer Feinheit und in gewohnter Gründlichkeit Dorner in seinem bekannten Werke dargestellt, mit vielfacher Berichtigung der Auffassung Baur's in seinen Werken über die Gesch. der Versöhnungslehre und der Dreieinigkeit, worin Origenes in den dialektischen Auflösungsprozeß hineingezogen und namentlich eine pantheistische Identifikation der Zeugung und Schöpfung ihm zugeschrieben wird. In ähnlicher Richtung wie Dorner bewegt sich Meier's Trinitätslehre in Bezug auf Origenes. — Seine Lehre vom heil. Geiste hat Dr. Kahnis in der betreffenden Monographie I, 331 ff. 1847, in Betracht gezogen. Wie sich erwarten läßt, hat Neander in seiner Kirchengesch. I, 1. 2. diesen großen Kirchenlehrer, sein Leben, seine Lehre, seine Stellung und Wirksamkeit nach allen Seiten hin beleuchtet. Eben so in seiner Weise Möhler in seiner Patrologie (schon

früher im Bezug auf seine Anschauung der Kirche, seine allegor. Schrifterklärung ꝛc. in der Schrift über die Einheit der Kirche), nicht ohne ein merkliches Bestreben, ihn so rechtgläubig als möglich erscheinen zu lassen. Auch Böhringer (Kirchengesch. in Biogr. I.) hat eine begeisterte Darstellung des Mannes mit reichen Auszügen aus seinen Schriften gegeben. Das Hauptwerk aber über sein Leben und über seine Lehre ist die Schrift von Redepenning: Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. 2 Bde. 1841. 1846, worin die chronologische Ordnung und innere Entwickelung mit eben so viel Sorgfalt als Geschick durchzuführen versucht, und das Verständniß des Mannes und seines Denkens und Strebens in ausgezeichnetem Maße weitergefördert ist, obwohl es sich von selbst versteht, daß auch hier Manches noch nicht zum völligen Abschluß gebracht seyn kann. **Kling.**

Origenistische Streitigkeiten. Ein Mann von so hohen und kühnen Gedanken, von solcher Tiefe der Erkenntniß und solcher Begeisterung und Hingebung für die Wahrheit, wie Origenes, mußte eine mächtige Wirkung ausüben, nicht allein auf seine Zeitgenossen, sondern auch auf die Kirche der nachfolgenden Zeiten; und wie es schon bei seinen Lebzeiten ihm eben so wenig an Gegnern wie an Freunden und Verehrern fehlte, so tritt dieser Gegensatz auch in der Folgezeit sehr entschieden hervor. Noch im dritten Jahrhundert begegnen wir einem Bekämpfer Origenistischer Denkweise, dem Bischof Methodius (s. d. Art.), der einerseits die Selbständigkeit Gottes gegen die Lehre von der anfangslosen Schöpfung, andererseits die realistische Auffassungsweise, insbesondere in den eschatologischen Lehren, gegen spiritualistische Verflüchtigung vertreten zu müssen glaubte und in dieser Richtung die origenistische Auferstehungslehre und deren Voraussetzungen bestritt. Wie bei Methodius, Mißverständnisse und Consequenzmachereien mitunterliefen, so auch bei Anderen, welche in jener Zeit den Origenes herabsetzten und verketzerten. Dagegen schrieb nun der eben so fromme als gelehrte Pamphilus in Cäsarea (in Palästina) in Gemeinschaft mit seinem Freunde Eusebius im Kerker eine Apologie des Origenes; wie er denn überhaupt dem beschränkten Geiste, woraus solche Verketzerung hervorging, entgegenwirkte. Eusebius vollendete das Werk nach dem Märtyrertode des väterlichen Freundes und nahm ihn auch gegen die Angriffe des Marcellus von Ancyra in Schutz; aber nur das erste Buch von der willkürlichen Uebersetzung des Rufinus und einige Fragmente des griechischen Textes haben sich erhalten. — Im Laufe des vierten Jahrhunderts finden wir eine Reihe der größten Kirchenlehrer, welche den Origenes als ihren vornehmsten Lehrer in der Theologie verehren, aber so, daß sie eigenthümliche Meinungen desselben, von welchen die kirchliche Lehrweise sich abwandte, mehr oder weniger entschieden aufgeben und in der Bahn kirchlicher Rechtgläubigkeit sich bewegen. So Athanasius, die beiden Gregore von Nazianz und Nyssa, Basilius d. Gr. und Hilarius von Pictavium, unter denen der Nyssener noch am nächsten zu Origenes sich hält. — Gegen Ende des vierten Jahrhunderts erheben sich heftige Streitigkeiten über Origenes. Rufinus, früher Mönch in Palästina, später Presbyter in Aquileja, ein eifriger und standhafter Verehrer des Origenes, ließ sich's angelegen seyn, den Schriften und Lehren des großen Meisters durch Uebersetzungen Eingang im christlichen Abendlande zu verschaffen. Dieß that er jedoch mit Vorsicht, indem er den Text insoweit änderte, daß er das der herrschenden kirchlichen Lehrart am auffallendsten Widersprechende derselben mehr conform machte u. s. f. (s. oben). Darüber kam es zu einem heftigen Schriftwechsel zwischen ihm und dem Hieronymus, der zuvor in Palästina in Gemeinschaft mit ihm und dem Bischof Johannes von Jerusalem die Sache des Origenes vertreten, aber hernach, als Epiphanius (s. d. Art. IV, 97), welcher den Origenes als Vater des Arianismus und als Erzketzer in fast allen Artikeln des Glaubens hingestellt, nach Palästina kam und auf seine Verdammung auch von Seiten seiner dortigen Verehrer drang, sich ängstlich zurückgezogen und die Kirchengemeinschaft mit Jerusalem, dessen Bischof jener Zumuthung widerstand, aufgegeben hatte. — Als Irrlehren des Origenes wurden in diesem Streite hervorgehoben: eine arianisirende Tri-

nitätslehre, daß man nicht sagen dürfe, der Sohn könne den Vater, der heil. Geist den Sohn sehen; die Präexistenzlehre und die Ansicht vom Körper als einem Kerker der Seele, die Annahme einer allgemeinen Wiederbringung, so daß auch der Teufel und die Dämonen mit den Heiligen regieren werden, die Deutung der Röcke aus Fellen von den gegenwärtigen menschlichen Leibern, die Läugnung der Auferstehung des Fleisches mit Unterschied der Geschlechter, die die geschichtliche Wahrheit aufhebende Deutung des Paradieses und der Schöpfungsgeschichte, und die Behauptung des Verlorengegangenseyns des Bildes und der Aehnlichkeit Gottes, wornach der Mensch geschaffen worden. — Origenes wurde in Aegypten und darauf auch in Rom verdammt. — Von Alexandrien besonders ging ein feindseliges Verfahren gegen ihn und seine Anhänger aus. Der tyrannische Bischof Theophilus ließ sich durch Haß gegen Einige unter den Origenisten, unter den Mönchen der nitrischen Wüste, und durch Furcht vor ihren fanatischen Gegnern, den Anthropomorphiten, zur Verdammung des Origenes bestimmen, welche er dann auch weiterhin bei den angesehensten Bischöfen betrieb; ja er ließ eine grausame Verfolgung gegen jene Origenisten ergehen, welche endlich ihre Zuflucht zu dem Bischof in Constantinopel, Johannes Chrysostomus, nahmen, der aber durch die Verwendung für sie über sich selbst einen Sturm hervorrief, der seinen Sturz herbeiführte. (Vgl. Neander, Chrysostomus, II.) Noch einmal, im Verlaufe der monophysitischen Controverse, tauchte der origenistische Streit auf. Ein Verehrer des Origenes unter den palästinischen Mönchen, Theodorus Askidas, Bischof von Cäsarea in Kappadocien, bekam großen Einfluß beim Kaiser Justinian I., an dessen Hof er gekommen, und beförderte auch mit Gewalt die Ausbreitung seiner Parteigenossen in Palästina, worauf aber die Gegenpartei mit Beihülfe des Patriarchen Mennas von Constantinopel die Verdammung des Origenes auf der *σύνοδος ἐνδημοῦσα* im J. 544 durchsetzte. — Daß dieses Urtheil auf der fünften ökumen. Synode erneuert worden sey, ist eine durchaus unwahrscheinliche Annahme.

Ueber diese Streitigkeiten ist zu vergleichen: Neander, Kirchengeschichte II, 2. S. 1264 ff. — Gieseler, Kirchengesch. I, 2. S. 94 ff. 368. Kling.

Orosius, Paulus, Spanier von Geburt, Presbyter zu Tarragona in Katalonien im fünften Jahrhundert, hauptsächlich durch das zu besprechende Geschichtswerk bekannt, wurde zunächst in die theologischen Streitigkeiten seiner Zeit hineingezogen. Um sich über die Priscillianisten und die durch diese Sekte angeregten Fragen Raths zu erholen, besuchte er 415 Augustin und überreichte ihm ein commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum. Augustin gab darauf Bescheid in seiner Schrift contra Priscillianistas et Origenistas ad Orosium. Was den Ursprung der Seele betrifft, so verwies ihn Augustin an Hieronymus, damals zu Bethlehem wohnend, und gab ihm einen sehr ehrenden Empfehlungsbrief an diesen mit. In Palästina beschäftigte man sich mit der pelagianischen Lehre. Orosius wohnte der durch Bischof Johannes von Jerusalem in dieser Stadt versammelten Synode bei und schrieb, von den Pelagianern der Ketzerei beschuldigt, seinen liber apologeticus de arbitrii libertate, noch 415 abgefaßt. Er gibt darin zugleich einen Bericht über jene Synode (beigedruckt mehreren Ausgaben der Historiae des Orosius, am besten in der Ausgabe des Haverkamp, s. weiter unten). Nach Afrika zurückgekehrt*), schrieb er auf den Rath des Augustin das Geschichtswerk, durch welches er am meisten bekannt geworden: historiarum l. VII. adv. paganos; — andere Titel sind: de cladibus et miseriis mundi oder de totius mundi calamitatibus, auch Hormesta, Ormesta wird es in einigen Handschriften genannt, ein Wort von ungewissem Ursprung und Bedeutung; dieses Werk wurde 416 angefangen, 417 vollendet, zu dem Zwecke, die Vorwürfe der Heiden zu widerlegen, daß der Abfall von der alten Religion und die Verbreitung des Christenthums die eigentliche Ursache der Leiden und Drang-

*) Er brachte die angeblichen Reliquien des Diakon Stephanus, des ersten christlichen Märtyrers, mit.

fale der Zeit sehen. Während Augustin den Ungrund derselben Vorwürfe in seinem großen apologetischen Werke de civitate Dei auf andere Weise aufzudecken suchte, führte Orosius den historischen Beweis dagegen, daß nämlich die Welt von jeher ein Jammerthal gewesen, worin Irrthum und Lasterhaftigkeit geherrscht, und daß es ohne das Christenthum mit der Welt noch weit schlimmer stehen würde. Der Inhalt des Werkes, das bis 417 reicht, ist, mit Ausnahme des letzten Buches, welches die christliche Zeit behandelt, großentheils aus Justin geschöpft; besonders dieses letzte Buch ist noch immer brauchbar; das ganze gut geschriebene Werk fand im Mittelalter viele Anerkennung, wovon die vielen Handschriften desselben ein Zeugniß ablegen. Andere Schriften sind dem Orosius mit Unrecht zugeschrieben worden, z. B. quaestiones de Trinitate et aliis scr. locis, Paris 1538, erschienen. Mehrere Briefe sind verloren gegangen. Er ist in Afrika gestorben. — S. Bähr, Gesch. der röm. Litteratur. 2. Ausg. §. 238. Supplementband III. Abth. §. 141. Die Historiae sind oft herausgegeben worden, in Augsburg 1471, zu Vicenza um 1475, zu Köln von 1526 an fünfmal, am besten zu Leyden durch Haverkamp 1738 u. 1767.

Orthodoxie und Heterodoxie. Der in diesen Worten ausgedrückte Gegensatz setzt den Besitz der Wahrheit als eines sicheren Maßstabes voraus, so daß, was demselben gemäß, richtig, was ihm widerstreitet, irrig sey. Auf dem allgemeinen Gebiete der Wahrheit, wo es keine positiven Festsetzungen gibt, in der Philosophie, kann er daher keine Anwendung leiden. Da jedoch das Christenthum mit dem Bewußtseyn, die Wahrheit zu besitzen, in die Welt eintrat, mußten hier von Anfang an verwandte, wenn auch noch nicht gleich scharf ausgeprägte Bestimmungen hervortreten. Und wirklich finden wir schon im neuen Testamente den Begriff der Häresie, der Abweichung von der Richtschnur der Wahrheit, in der Lehre und dem Leben der Religion (s. d. Art. Häresie). Um die Wahrheit zu bezeugen, dazu ist Christus ja in die Welt gekommen, als *ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωή* (Joh. 14, 6); wer aus der Wahrheit ist, der höret seine Stimme (18, 37). Daher ist, wer ihm nachfolgt *ὀρθοτομῶν τὸν λόγον τῆς ἀληθείας* (2 Tim. 2, 15) und die richtige Lehre *ἀποστολικὴ ὀρθοτομία* (Euseb., Kirchengesch. 4, 3), wenig von dem verschieden, was später *ὀρθοδοξία* hieß (G. Major de voc. ὀρθ. signif. Vit. 1545). Es bildete sich sogleich in den nachapostolischen Zeiten ein *κανὼν τῆς ἀληθείας*, eine regula veritatis: was von ihr abwich, ward bald als Häresie, später bestimmter als *ἑτεροδοξία* bezeichnet, worunter nichts Anderes zu verstehen ist, als *οὐκ ὀρθοποδεῖν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου* (Gal. 2, 14, vergl. 2 Kor. 11, 2 ff., *διδαχὴ ἣν ὑμεῖς ἐμάθετε* Röm. 16, 17)? Wer anders lehrt, der *ἑτεροδιδασκαλεῖ καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡ. Ι. Χρ. καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ* (1 Tim. 6, 3). Die Heterodidaskalie ist eine der Heterodoxie sehr verwandte Benennung; letztere ist beim Plato nicht nur eine verschiedene, sondern auch eine irrige Meinung, eine andere als die der Richtschnur der Wahrheit gemäße, daher *ἑτερόδοξος*: einer der irrige Meinungen hegt. Doch heftete sich die Bezeichnung der christlichen Wahrheit und ihres Gegentheils in der ältesten Kirche nicht an die Benennungen der Orthodoxie und Heterodoxie. Dazu war dieselbe noch nicht scharf genug ausgeprägt. Und als sie in und mit der Kirche eine feste Ausprägung gewann, da hieß orthodox das den kirchlichen Satzungen Gemäße, heterodox das davon Abweichende. Erst von der Zeit an, da die Kirche eine sichere Stellung und Anerkennung im staatlichen Gemeinwesen erlangte, tritt der Begriff der Orthodoxie mehr hervor. Bei Eusebius, Athanasius (welchen Epiphanius den Vater der Orthodoxie nennt, Haer. LXIX, c. 2) u. A. kommt die Bezeichnung öfter vor, auch bei Lateinern, wie Hieronymus; und Isidor von Hispalis in den Origines (VII, 14) sagt: orthodoxus est recte credens et ut credit recte vivens.

Die Kirche als die Verkörperung der Religion in einem Gemeinwesen erfordert eine feste Lehre als Grundlage; es ist nicht mehr dem Einzelnen überlassen, was er zu glauben hat. Die Zusammenstimmung mit der Lehre der Kirche oder wenigstens mit ihren

letzten Grundsätzen ist Orthodoxie, die Abweichung von ihrem Typus Heterodoxie. Anklänge an diesen Sprachgebrauch finden sich freilich schon in der alten Kirche, wie Ignatius im Anfange des zweiten Jahrhunderts diejenigen, welche von dem herrschenden Glauben, der durch die Bischöfe vertreten und gestützt war, abweichende Meinungen hegten, *ἑτεροδοξοῦντας* nennt (ad Smyrn. c. 6) und davor warnt, sich irre machen zu lassen *ταῖς ἑτεροδοξίαις* (ad Magn. c. 8). Aber diese Bezeichnungen sind mehr im etymologischen, als im kirchlichen Sinne gebraucht. Letzteres geschah erst vom vierten Jahrhundert an allgemeiner, da sich die regula veritatis immer mehr als objektive Norm hinstellte: im Kanon der heiligen Schrift, in dem kirchlichen Bekenntniße und seiner Erweiterung durch Synodalbeschlüsse, während zugleich die Regel der Wahrheit in lebendiger Ueberlieferung die Kirche trug. Im Falle der Unsicherheit ward entweder durch innere Verarbeitung oder durch Synodalentscheidung festgestellt, was fortan der kirchlichen Lehre gemäß (orthodox) oder ihr entgegen (heterodox) seyn sollte. So kam es, daß sich allmählich immer entschiedener die Kirche, besonders im Morgenlande, als die orthodoxe bezeichnete, Alles aber, was sie von sich ausschloß, als heterodox.

Zweimal ist in der Kirchengeschichte die Bezeichnung der Orthodoxie mit großer Bedeutung hervorgetreten: zuerst in den Kämpfen um das Dogma und die kirchliche Sitte, in Folge deren sich mehr durch äußere Impulse, als aus inneren Gründen, die morgenländische und abendländische Kirche von einander trennten. Dabei berief sich insbesondere im Bilderstreit die griechische Kirche fortwährend auf ihr Alter und ihre Orthodoxie, bis im Verlaufe jenes Streites 842 die *ἑορτὴ τῆς ὀρθοδοξίας* gegründet ward, was dann Veranlassung wurde, daß die morgenländische Kirche sich vorzugsweise den Namen der orthodoxen beilegte, welcher noch gegenwärtig von ihr in Anspruch genommen wird. Hatte doch schon die erste normale Darstellung ihrer Dogmatik von Seiten des Johannes von Damaskus (732) den Titel geführt: *ἔκθεσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*, worin ihr andere angesehene dogmatische Schriften folgten, wie des Euthymius Zigadenus *πανοπλία δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* und des Niketas Akominatus *θησαυρὸς ὀρθοδοξίας*. So behauptet denn die griechische Kirche im vollen Besitz der Wahrheit zu seyn, die sie todt und ohne Entwickelung bewahrt, wie ein Geiziger seine Schätze im Kasten, während ihr zunächst die durch ein Schisma von ihr getrennte römisch-katholische, dann auch die von dieser ausgegangene evangelische Kirche nebst allen übrigen Confessionen als heterodox, schismatisch und irrgläubig erscheinen. Dieß drückt sich in allen ihren offiziellen Akten und Bezeichnungen aus, wie auch das allgemein angenommene Bekenntniß des Erzbischofs von Kiew, Peter Mogilas, die Aufschrift hat: *Ὀρθόδοξος ὁμολογία τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἐκκλησίας ἀνατολικῆς*. Vergl. Schröckh, Kirchengesch. Th. 17, S. 466 ff., seit der Reform. Th. 5, S. 375 ff., Th. 9 vom Anfang. Ph. Marheineke, über den Ursprung und die Entwickelung der Orthodoxie und Heterodoxie in den drei ersten Jahrhunderten des Christenthums in Daub und Creuzer's Studien. III, 1807.

Zum zweiten Male war die Orthodoxie von großer Bedeutung in den von der römischen getrennten protestantischen Kirchen, namentlich der lutherischen. Hier erneuerte und fixirte sich die gesammte Lehrbildung der Kirche bis hinein in die einzelnen dogmatischen Bestimmungen. Die Anhänger der Reformation des 16. Jahrhunderts mußten sich von Anfang an gegen den Vorwurf der Häresie und der Neuerung vertheidigen; sie thaten daher ihre Uebereinstimmung mit der alten christlichen Kirche und dadurch ihre Rechtgläubigkeit dar. Da es nun hier an einer kirchlichen Autorität fehlte, so waren die Einzelnen um so mehr beflissen, ihre Uebereinstimmung mit der Lehre der wahren Kirche Christi nach dem allein gültigen Maßstabe der heiligen Schrift zu erweisen und diejenigen, welche sich zu ihnen hielten, aber damit nicht in Uebereinstimmung waren, von ihrer Gemeinschaft fern zu halten. Die Streitigkeiten, welche der Abfassung der Concordienformel vorangingen, verschärften dieß Gefühl, und bald galten die und nur die für orthodox, welche mit allen einzelnen Bestimmungen des Concordienbuchs, nament-

lich den streitig gewesenen, übereinstimmten. Der Eifer des Streits steigerte die Bedeutung der Streitpunkte, so daß in der nächstfolgenden Zeit der Kryptocalvinismus fast als ein todeswürdiges Verbrechen erschien. Die Orthodoxie meinte im vollen und alleinigen Besitze der Wahrheit nicht mehr nöthig zu haben, ihren Glauben durch ein frommes Leben zu bewähren. Es war die Zeit todter Orthodoxie. Nicht als wären unter den Orthodoxen nicht viele wahrhaft und tief fromme Männer gewesen; aber es ward doch ein so großes Gewicht auf die Uebereinstimmung der Einzelnen mit der Kirchenlehre gelegt, daß auch solche, bei denen sich wenig Frömmigkeit, ja wohl ein ganz weltlicher Sinn zeigte, in der evangelischen Kirche in hohen Ehren standen, und daß sehr frommen Männern, wie einem Johann Arndt, Spener, Gottfried Arnold ihre geringen Abweichungen von derselben nicht verziehen, sie vielmehr von angesehenen orthodoxen Lehrern mit wahrer Wuth verfolgt wurden. Jede Heterodoxie galt jetzt für Ketzerei, also für einen den Glaubensgrund umstürzenden Irrthum. Dem trat die milde Gelehrsamkeit G. Calixt's und die fruchtbare, innige und wirksame Frömmigkeit Spener's entgegen. Unter den wildesten Kämpfen ward die Orthodoxie der Zionswächter von ihren hohen Thronen heruntergeleuchtet und heruntergebetet; der sogenannte Pietismus überwand mit solchen Waffen seine Zeit, und den Anhängern Spener's gegenüber verschwand die Zahl der starren Orthodoxen immer mehr, welche zwar der entstehenden Brüdergemeine den Eintritt in's Leben noch möglichst zu erschweren suchten, aber auch hier den Kürzeren zogen, dann aber mit ihren frommen Gegnern der hereinbrechenden Fluth der Aufklärung für eine Zeitlang so sehr weichen mußten, daß die Orthodoxie mit den Concessionen, zu welchen sie sich jetzt verstand, nur noch ein Schatten von der Ehrfurcht gebietenden Erscheinung war, die sie einst gewesen. Lessing setzte sich beiden Seiten entgegen, behandelte aber die consequente Orthodoxie doch mit größerer Achtung, als die seichte Neologie der Aufklärung.

Nun brauste aber der mächtige Strom der Philosophie, dessen Schleußen Kant geöffnet hatte, über das ganze Leben nicht bloß der Wissenschaft, sondern auch der Kirche hin. In der Zeit, da Alles philosophisch betrieben wurde, war von Orthodoxie kaum noch anders die Rede, als nur um sie zu verspotten (Nikolai — Elias Hartknoch) und selbst alle, noch so verblichene christlich-kirchliche Denkweise, in welcher eine frühere Zeit Heterodoxie, ja arge Ketzerei gesehen hätte, galt jetzt für Orthodoxie. Orthodoxe hießen Alle, die noch am positiven Christenthume festhielten; die Rationalisten begründeten ihr Christenthum, wenn sie noch an Christus und der Bibel festhielten, auf die Vernunft. Die positive Kirchenlehre schien für immer antiquirt zu seyn.

Da ging die Reaktion von derselben Seite aus, von welcher der Angriff gekommen war. Schon bei Kant selbst hatte es an Andeutungen dazu nicht gefehlt. Fichte, Schelling, Schleiermacher, von Baader, Hegel u. A. brachten die Seichtigkeit der Aufklärung in Mißkredit und bahnten den Weg zu einer tieferen Auffassung der biblischen und dann auch der kirchlichen Lehre, welche durch das Leben selbst, namentlich seit den Freiheitskriegen, neue Kraft empfingen. Einer neuen Ergießung des göttlichen Geistes folgte ein neuer Aufschwung der Theologie durch Schleiermacher, Neander und eine Reihe trefflicher Männer, die hier nicht zu nennen sind. Das Panier des alten Kirchenglaubens und der symbolischen Bücher ward wieder aufgerichtet, namentlich seit dem Reformationsjubiläum von 1817, da z. B. Harms' Thesen als eine Glaubensthat weit über ihre nächsten Kreise hinaus wirkten. Harms, Neander, Tholuck u. A. galten als Säulen der Orthodoxie. Aber schnell ward das Dogma zu viel größerer Schärfe und Bestimmtheit zurückgeführt, als es bei diesen Männern hatte. Dazu wirkte besonders die seit 1827 von Dr. Hengstenberg in Berlin herausgegebene Evangelische Kirchenzeitung, welche keine Erscheinung vorübergehen ließ, ohne sie in's Licht des kirchlichen Lebens zu stellen — oft mit Herbigkeit, aber mit Karakter und nie ohne den Ernst wissenschaftlicher Gründlichkeit.

Inzwischen hatte die Union (s. d. Art.) in der preußischen Landeskirche im Bunde

mit der Agende Viele mit dem alten Glauben wieder befreundet. Aber auch über sie hinaus waren Andere zur vollen Bestimmtheit des Gegensatzes zwischen der reformirten und lutherischen Kirche zurückgekehrt und zur ganzen Schärfe des confessionell ausgeprägten Lutherthums — so Prof. Scheibel in Breslau (s. den Art.). Damit war das Panier der Orthodoxie in der Landeskirche wieder aufgerichtet, jene aber, von dieser zurückgewiesen, stellte sich schismatisch neben sie hin, anstatt im Kampfe in ihr auszuharren. Aber auch in der Landeskirche erstarkte die lutherische, hie und da auch die reformirte Denkweise in dem Grade, daß eine im altkirchlichen Sinne orthodoxe Theologie und kirchliche Praxis in der Ausbildung begriffen ist, im Gegensatze zu der unirten Richtung, welche das dem Lutherthum und der reformirten Kirche gemeinsame Gebiet als den Boden ansieht, auf dem sich ein neues kirchliches Leben mit einer neuen kirchlichen Verfassung, Sitte und Wissenschaft aufbauen soll.

Dieser kurze Ueberblick einer Geschichte kirchlicher Entwickelung war unerläßlich, um die jetzige Bedeutung der Begriffe der Orthodoxie und Heterodoxie in's Licht zu stellen.

Alle Orthodoxie ist etwas Kirchliches, hat daher ein politisches Element, das des Statutarischen, in sich, wie Marheineke in seiner berühmten Abhandlung über Orthodoxie und Heterodoxie treffend sagt: „Der Begriff der Kirche ist ein aus religiösem und politischem Stoffe gemischter. Die Idee der Kirche, nach welcher sie eine Gemeinschaft der Heiligen ist und eine unsichtbare Gemeine, fällt mit der Idee der Religion zusammen und geht in dieser vollkommen auf. Die Kirche aber, als eine sichtbare Gemeine gedacht, ist zwar etwas Religiöses, nicht aber die Religion selbst; sie hat ein religiöses Element und Lebensprinzip, aber zugleich eben so viel politische Masse an sich: denn hier ist die Religion in die Beschränkung eingetreten und überall mehr oder weniger getrübt durch äußerliche Verhältnisse und Beziehungen auf Staat und Welt.“ Dieß kirchliche Gemeinwesen nun bedarf einer festen Lehre, deren Norm es in seinen Symbolen hat, welche aber, sollen sie nicht hemmende Schranken werden, nur die Grundzüge festhalten und der Entwickelung einen gewissen Raum lassen müssen. Daher sollte orthodox seyn, was mit den Grundsätzen der Kirche übereinstimmt, heterodox das, was diesen entweder widerspricht oder im Gebiete derselben noch gar keine Stelle gefunden hat. Wird letzteres als ungehörig ausgeschlossen, so wird dadurch der Kirche die weitere Entwickelung abgeschnitten und Stagnation hervorgebracht, wodurch auch die gesunden Elemente verderben und verkümmern. In diesem Sinne sagt Schleiermacher (Kurze Darstellung des theologischen Studiums. 2te Aufl. Berlin 1830. S. 85. §. 203): „Jedes Element der Lehre, welches in dem Sinne construirt ist, das bereits allgemein Anerkannte zusammt den natürlichen Folgerungen daraus festzuhalten, ist orthodox; jedes in der Tendenz construirte, den Lehrbegriff beweglich zu erhalten und andern Auffassungsweisen Raum zu machen, ist heterodox.“ Deßhalb soll der Orthodoxie der Raum für geistige und faktische Bewährung, der Heterodoxie für Prüfung und etwaige Lösung der Widersprüche gestattet seyn, wodurch sie auf den ersten Blick den Grundsätzen der Kirche feindlich gegenübersteht. Nicht weil etwas gilt, ist es wahr, sondern es soll gelten, weil es wahr ist; nicht weil etwas noch nicht gilt, ist es falsch. Wir sollen Alles prüfen und das Gute behalten. Der Kirche wohnt wie ein Gewissen ein, das nur spricht, wenn seine Entscheidungen sollizitirt werden: darauf, daß die Kirche immer nur redet, wenn sie genöthigt ist, sich zu erklären, legen Möhler u. a. katholische Theologen ein besonderes Gewicht. Die Entscheidungen der Kirche bestimmen, was in der in's Bewußtseyn getretenen Ueberlieferung ächt, was nicht orthodox und daher verwerflich ist. In der protestantischen Kirche kann das nur vermöge einer geistigen Deutung Anwendung leiden. Hier können wir mit Schenkel (christl. Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt. 1858. I, S. 186 f.) Heterodoxie als Abweichung vom öffentlich anerkannten Lehrbegriffe (von der es noch unentschieden ist, ob sie Geltung gewinnen wird oder nicht) von der Häresie oder dem Widerspruche gegen die religiösen und sittlichen Grundlagen des anerkannten Lehrbegriffs unterscheiden. Es ist jedenfalls eine falsche Orthodoxie,

welche die Einheit im Geiste (die mit der größten Mannigfaltigkeit vereinbar ist, wie sie z. B. in den Aposteln erscheint) mit der Einerleiheit der Form verwechselt (A. Hahn); eine solche Orthodoxie ist Orthodoxismus zu nennen (K. H. Sack, christliche Polemik. Hamb. 1838. S. 134—161), welchen Greiling (Hieropolis, S. 26) beschreibt als die Maxime des afterreligiösen Wahnes, daß der Kirchenglaube hinreichend sey zur Seligkeit, oder Sack als die Ausartung der Orthodoxie, vermöge deren diese in der buchstäblichen Form der rechtgläubigen Vorstellungen gesucht wird, während es doch vielmehr darauf ankommt, nicht nur rechtgläubig, sondern auch recht gläubig zu seyn. Die falsche, fleischliche (Martensen) Orthodoxie zeigt sich in ihrer ganzen Blöße in dem Streit der Orthodoxen mit den Pietisten über die Theologia irregenitorum. — Vergl. K. Hase, Lehrb. der evangel. Dogmatik. §. 16.

In den symbolischen Büchern unserer Kirche kommen die Bezeichnungen der Orthodoxie und Heterodoxie nicht vor, wie oft auch die Häresie abgewiesen und verdammt wird.

L. Pelt.

Orthodoxie, Fest der, s. Bilderstreitigkeiten.

Osiander, Andreas, der Stammvater einer berühmten Familie, von der mehrere Glieder eine bedeutende Einwirkung auf Kirche und Theologie geübt haben, stammte aus Guntzenhausen in der fränkischen Markgrafschaft Anspach, wo er als der Sohn eines Schmiedemeisters Hosemann am 19. Dezember 1498 geboren ward. Er kämpfte sich unter großer Dürftigkeit mit eisernem Fleiße auf den Schulen zu Leipzig und Altenburg durch und studirte auf der hohen Schule zu Ingolstadt Theologie, in welcher er, wie auch in den alten Sprachen, namentlich im Hebräischen, auch in Mathematik und selbst Medizin, sich bedeutende Kenntnisse erwarb. Seinen Namen veränderte er nach damaliger Sitte in Osiander.

Bald nach absolvirten Studien ward er Lehrer der hebräischen Sprache in einem Augustinerkloster zu Nürnberg und bereits 1522, nachdem er sich in den Kämpfen, welche die Reformation daselbst hervorgerufen, auf die Seite derselben geschlagen hatte, evangelischer Prediger an der dortigen Lorenzkirche. Hier wirkte er 27 Jahre lang, und seine nachdrückliche und eindringende Beredtsamkeit erwarb ihm großen Beifall. Auch bekämpfte er nicht nur Katholiken, sondern auch Reformirte sehr kräftig, wenn gleich nicht ohne Stolz und Grobheit. Seiner Tüchtigkeit und Unerschrockenheit wegen ward er bei den wichtigsten Verhandlungen, wie zu Marburg auf dem Colloquium 1529, zu Augsburg 1530 und zu Schmalkalden 1546, zugezogen. Er stand namentlich in der Sakramentsfrage ganz auf Luthers Seite, „von dessen mystischem Standpunkte er sich namentlich durch einen kühneren und weiter vorgehenden spekulativen Geist unterschied" (Dorner), für den er sich auch eine eigene Terminologie erschuf, die später viele Mißverständnisse hervorrief. Als Luther ihn zu Marburg hatte predigen hören, soll er zu Melanchthon gesagt haben: „O. hat einen hochmüthigen Geist; nach meinem Tode wird er in der Kirche große Unruhe erregen. Das merke wohl: du wirst es sehen!"

Als er sich 1548, unerschrocken wie er war, dem Interim nicht fügen wollte, mußte er Nürnberg verlassen. Das wurde ihm Anlaß sich nach Breslau zu begeben, wo er 1549 von dem Markgrafen Albrecht, dem ersten Herzoge von Preußen, nach Königsberg als erster Professor der Theologie und Prediger in der Altstadt berufen wurde. Seine Gelehrsamkeit hatte ihm schon längst großen Ruf erworben, namentlich die Abfassung einer ersten Harmonia evangelica nach der Reformation (Basil. 1537. Fol. mit griechischem und deutschem Texte, öfter gedruckt), die freilich an großen Gebrechen litt. Vermöge der Ueberspannung der Annahme der Inspiration meinte O. nämlich, daß die vier Evangelisten Alles in chronologischer Ordnung geschrieben, nicht an verschiedenem Orte erzählt oder wiederholt hätten, so daß also, wo sich Abweichungen, auch nur in einzelnen Zügen, fänden, immer neue Geschichten erzählt würden, wie es ja auch in sich glaublich sey, daß Christus unter ähnlichen Umständen ähnliche Wunder verrichtet und die gleichen Lehren öfter wiederholt habe. Schon bei den Zeitgenossen fanden diese An-

nahmen, welche ganz von denen des christlichen Alterthums abwichen, Widerspruch und wurden später durch des M. Chemnitz gemäßigtere Annahmen verdrängt.

In Königsberg ward O. aber in wichtige dogmatische Streitigkeiten verwickelt. Die Königsberger Theologen, sehr mißvergnügt, sich einen Fremden vorgezogen zu sehen, mußten bald mit einem Manne in Streit gerathen, der ungewöhnliche Meinungen in einer noch ungewöhnlicheren Sprache auf eine rücksichtslose Weise vortrug, zumal sein regelloses und ungeordnetes, wenn auch nicht unsittliches, doch von einer gewissen Rohheit nicht freies Leben viel Anlaß zu übler Nachrede gab. Schon seine ersten Disputationen de lege et evangelio (1549), de justificatione (1550) verwickelten ihn in jene so einflußreich gewordenen Kämpfe, die fortan sein Leben verbitterten und Verwirrung in die evangelische Kirche brachten. Hier hatte er unter der Buße Erkenntniß und Bereuung der Sünden mit dem ernsten Vorsatz der Besserung verstanden, des Glaubens aber dabei nicht gedacht, was alsbald angefochten wurde, da derselbe nach Melanchthon's locis ebenso wesentlich zur Buße gehört. Durch die Gunst des Landesfürsten ward dieser Streit niedergeschlagen; die Gegner wurden zum Theil entfernt. Das Feuer glomm aber unter der Asche fort. In helle Flammen brach es aber aus, da O. nach zwei Jahren lateinisch und deutsch sein Bekenntniß von dem einigen Mittler Jesus Christus und von der Rechtfertigung (1551, 2. Ausgabe 1554) herausgab. Mehrere andere Streitschriften waren voraufgegangen und folgten, besonders eine Dissertation de imagine Dei (1550). Er lehrt, daß das Ebenbild Gottes eigentlich des Sohnes Gottes oder des Fleisch gewordenen Wortes Substanz oder Wesen sey; denn der sichtbare Christus sey ein Abbild des unsichtbaren Gottes, nach welches Ebenbild der Mensch geschaffen sey. Bei richtiger Behandlung dieses locus werde klärlich erhellen, daß, wenngleich die Sünde nicht in die Welt gekommen wäre, dennoch der Sohn Gottes menschliche Natur würde an sich genommen haben. (Vergl. Baur, Lehre von der Versöhnung, S. 329 f.) Sonst wäre ja Christus nach Adams Bilde geworden, während vielmehr Adam nach Christi Bilde muß geworden seyn und die justitia originalis durch den Glauben an das wesentliche Wort Gottes besessen haben. Diese Ansicht ward ihm die Brücke zu seiner besonderen Lehre von der Rechtfertigung, die am meisten Anstoß erregte: wir werden gerechtfertigt nicht durch die uns zugerechnete Gerechtigkeit Christi, sondern durch die wesentliche, in Christo uns mitgetheilte Gerechtigkeit Gottes, vermittelst einer Veränderung des Herzens. Christus hat uns erlöset und für unsere Sünden genug gethan, durch seine Leiden und seinen Tod. Nun will uns Gott aber durch den Glauben an Christum rechtfertigen, d. i. gerecht machen, durch die Wirkung seines Geistes und durch den Tod Jesu Christi, wobei wir durch die Taufe Christo einverleibt sind, indem wir mit dem äußern Wort des Evangelii das innere Wort, Christum, empfangen. So soll also justificatio nicht im gerichtlichem Verstande genommen werden, wie die lutherische Kirche will, für: gerecht sprechen, Schuld und Strafe vergeben, sondern im physischen (oder besser im moralischen) Sinne: gerecht machen. Daher soll Christus nach seiner göttlichen, nicht nach seiner menschlichen Natur unsere Gerechtigkeit seyn, wiewohl wir solche göttliche Gerechtigkeit außerhalb seiner menschlichen Natur nicht können finden, erlangen oder begreifen; sondern, wenn er durch den Glauben in uns wohnet, so bringt er seine Gerechtigkeit, die seine göttliche Natur ist, mit sich in uns: die wird uns dann zugerechnet, als wäre sie unser eigen. Nicht als hätte er die menschliche Natur Christi von aller Theilnahme an dem Werk der Erlösung und Rechtfertigung ausgeschlossen und von der göttlichen getrennt; aber letztere erscheint mit ersterer verbunden immer nur vermöge ihres Angelegtseyns auf die Einheit beider in dem Sohne Gottes, in welchem, wie er von Ewigkeit existirte, Gott und Mensch an sich Eins waren, wie dieß die Grundlage von Osiander's ganzer Theologie ist. Baur, der ihn darin mit Schwenckfeld parallelisirt, sagt: Bei beiden „blicke die gemeinsame Ansicht durch, daß, wenn das Verhältniß der beiden Naturen Christi nicht bloß ein äußeres und zufälliges seyn solle, ihre Einheit nur als das Resultat

einer immanenten Bewegung oder eines Prozesses gedacht werden könne, durch dessen Momente die Einheit, in welcher die beiden Naturen wahrhaft eins mit einander werden, sich erst realisire. Die eine Natur müsse sich zur andern fortbewegen, um in diesem lebendigen Ineinanderseyn beider das wirklich zu werden, was jede in ihrem Verhältniß zur andern an sich sey". Diserte et clare respondeo, sagt Osiander (Conf. 3, p. 93), quod secundum divinam suam naturam sit nostra justitia et non secundum humanam naturam, quamvis hanc divinam justitiam extra ejus humanam naturam non possumus invenire, consequi aut apprehendere; verum quum ipse per fidem in nobis habitat, tum affert suam justitiam, quae est ejus divina natura, secum in nos, quae deinde nobis etiam imputatur, ac si esset nostra propria, immo et donatur nobis manatque ex ipsius humana natura, tanquam ex capite, etiam in nos tanquam ipsius membra. Also Christus allein ist gerecht; „gerecht aber nicht deßwegen, weil er das Gesetz erfüllte, sondern weil er schon zuvor, ehe er gerecht lebte und wirkte, gerecht war, da die Gerechtigkeit nicht in dem, was sie wirkt, weder im Leiden, noch im Thun besteht. Gerecht ist Christus nur, insofern er die wesentliche Gerechtigkeit Gottes selbst ist. Gerechtfertigt wird daher auch der Mensch, nur, sofern er Christus als die wesentliche Gerechtigkeit im Glauben ergreift. Hat er aber diese Gerechtigkeit ergriffen, so wohnt Gott selbst in ihm. Denn wo Christus ist, da ist auch seine göttliche Natur, und wo der Sohn Gottes seiner göttlichen Natur nach ist, da ist auch der Vater und der Geist, das ewige Eine göttliche Wesen selbst" (Baur). Diese im Vergleich mit der Ansicht der Concordienformel „lebendigere Ansicht von dem Verhältniß der beiden Naturen, welcher zufolge eine persönliche Einheit, wie sie der kirchliche Lehrbegriff behauptet, nur unter der Voraussetzung möglich ist, daß das Göttliche in Christus seinem Begriff nach nicht ohne das Menschliche, das Menschliche nicht ohne das Göttliche seyn kann, oder Gott und Mensch an sich Eins sind", sey der ächt spekulative Gedanke darin, sagt Baur. Aber der Mangel ist der, daß Osiander durch zu starkes Betonen der göttlichen Natur die menschliche zu etwas Selbstlosem macht, nicht die lebendige Person des Gottmenschen, sondern seine divina essentia, für welche seine Menschheit nur der Träger ist, unsere Gerechtigkeit seyn läßt. So steht er wohl Luther und Brentius von einer Seite näher, als Melanchthon und seiner Schule, verliert sich aber sogleich in eine Einseitigkeit. Vergl. Acta Osiandristica. Regiom. 1553. 4. Joach. Mörlin's Historia, welchergestalt sich die Osiandristische Schwärmerei im Lande zu Preussen erhoben. 1554; von Neueren: G. Arnold's Unpart. Kirchen- und Ketzerhistorie. II. Bd. 16, Kap. 24 nebst Zusätzen in Bd. IV, Nr. 10, auch Sect. II, Nr. 48—49, wo ein Abdruck des Getreuen Nürnberger Rathschlages von 1524, woraus zu ersehen, daß er damals wenigstens im Keime bereits dieselben Ansichten hatte, wie später — wie er selbst auch behauptet in der Beweisung, daß ich nun über die 30 Jahre alleweg einerlei Lehre über die Gerechtigkeit des Glaubens gehalten. 1552. (Vgl. Heberle, in Theol. Stud. u. Krit. 1846. 2. S. 434 und 1844. 2. S. 371 ff.) Sehr gründlich und besonnen Georg Walch in den Religionsstreitigkeiten der Evangelisch-Lutherischen Kirchen. 2te Aufl. I, 1733. S. 85—96. IV, 1739. S. 137—71. Mehr an der Oberfläche bleiben Schröckh's Kirchengeschichte seit der Reformation. IV, S. 573 ff., und G. Planck in seiner Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs im zweiten Buche des vierten Bandes, wo fast Alles aus äußeren Triebfedern abgeleitet wird. Dagegen beginnt eine tiefere Auffassung mit F. Baur's Disquisitio in A. Osiandri de justificatione doctrinam. Tubing. 1831, weiter entwickelt in seiner Geschichte der Lehre von der Versöhnung. 1838. S. 316—44., und von der Dreieinigkeit und Menschwerdung. 1843. III, S. 243—252, und in A. Dorner, Entwickelungsgeschichte von der Person Christi. II, 2te Aufl. 1854. S. 576—91. (J. K. Lehnerdt de Andr. Osiandro. Zwei Programme. Königsberg. 1837. 8.)

Der thätigste Gegner Osiander's, der ihn durch Ränke umstrickte, war sein College

Friedrich Staphylus aus Westphalen. Da der Gegensatz immer schärfer hervortrat, wurde Joachim Mörlin aus Wittenberg, seit Kurzem Prediger in Königsberg, beauftragt, einen Vermittelungsversuch zu machen, was er in sehr geschickter Weise that. Aber Staphylus und Osiander vereitelten denselben, wodurch auch Mörlin so in Leidenschaft gesetzt wurde, daß er selbst von der Kanzel gegen Osiander's teuflische Ketzerei eiferte, dessen wüthender Ungestüm ihn freilich sehr gereizt hatte. Der Herzog verbot allen Streit und forderte Gutachten auswärtiger Theologen. Der Herzog Christoph von Württemberg ließ ein solches durch Brenz ausfertigen, welches unparteiisch und, da die Tübinger der lutherischen Seite nahe standen, Osiander nicht ungünstig war (im Anfang 1552). Die andern Gutachten waren mehr wider ihn, insbesondere die der Wittenberger, das sehr milde des Melanchthon, des Flacius u. A., und gewiß wäre der Streit noch heftiger entbrannt, wäre nicht den 17. Oktober 1552 Osiander unerwartet am Schlage gestorben. Vergl. C. H. Wilken, A. Osiander's Leben, Lehre und Schriften. Stralsund. 1830—1844.

Mit Osiander's Tode waren die Streitigkeiten aber noch nicht zu Ende, es wurde nicht tiefer in die Sache eingegangen, sie nahmen jedoch einen recht tragischen Verlauf. Es fehlte Osiander nicht an klugen und thätigen Anhängern, und der Herzog, ihm geneigt, verordnete, daß über die Rechtfertigung nur nach sechs Artikeln gepredigt werden sollte, welche die Württemberger in sehr mildem Sinne aufgestellt hatten. Mörlin erklärte, daß dieser Befehl vom Teufel eingegeben sey, mußte aber mit andern Gegnern Osiander's das Land räumen. Dieses wurde dagegen wider die Osiandristen, als solche, die Luthers Reformation umwerfen wollten, immer mehr gereizt und erbittert, zumal als 1553 eine Gesandtschaft vom vormaligen Kurfürsten Johann Friedrich von Sachsen das Feuer schürte. Es half nichts, daß der Herzog selbst eine sehr vorsichtig abgefaßte Erklärung aufstellte. Eine Kirchenversammlung verlangte 1554, alle Osiandristen sollten ihre Irrthümer widerrufen. Sie protestirten, mußten aber zum Theil das Land räumen. Osiander's Schwiegersohn, der Hofprediger Johann Funck, ward durch eine leidenschaftlich parteiische Synode von 1556 zum Widerruf genöthigt, den er auch vor seiner Gemeinde wiederholen sollte. Doch that er dieß nicht, und da er auf den schon altersschwachen Herzog großen Einfluß hatte, brachte er seine Anhänger in kirchliche Aemter, fing an immer willkürlicher zu schalten, mischte sich in politische Angelegenheiten und führte so eine Katastrophe herbei, die freilich sehr zu beklagen, die aber hauptsächlich durch seine Schuld veranlaßt war. Funck ward als Ruhestörer, Landesverräther und Beförderer der Osiandristischen Ketzerei angeklagt, und nachdem ihm nebst noch zwei Freunden der Prozeß gemacht worden, 1566 enthauptet. Mörlin ward nun zurückgerufen, zum Samländischen Bischof gemacht, und dieser entwarf mit Martin Chemnitz, der ihn begleitete, eine neue Glaubensformel, worin die Osiandristischen Irrthümer verworfen wurden, und die nicht als ein neues Symbol gelten sollte und daher repetitio corporis doctrinae christianae (der Augsburgischen Confession, deren Apologie und der Schmalkaldischen Artikel, wie dieselben in den Scriptis Lutheri erklärt seyen) genannt ward und erst später, ganz gegen die Absicht ihrer Urheber, auch corpus doctrinae Prutenicum (Königsberg, 1567. Fol.). Hier waren, neben den Osiandristischen Irrthümern in der Lehre vom Worte Gottes, den beiden Naturen in Christo und der Rechtfertigung, in zehn Artikeln auch andere neue Häresien verworfen, doch dieß ohne Nennung der Namen ihrer Urheber. Einige wenige Osiandristen in Preußen, wo ihrer nur noch eine geringe Zahl war, in Stettin, in Nürnberg wurden entsetzt. Bald jedoch flutheten die kirchlichen Strömungen über diese Gegensätze hinweg, die wohl verdient hätten, gründlicher durchgearbeitet zu werden, wodurch die protestantische Theologie große Bereicherung hätte erfahren können.

Es ist eines leidenschaftlichen Gegners von Osiander, des Francisco Stancaro, hier nicht gedacht, welcher nach dem Wortlaut seiner Behauptungen annahm, Christus sey unser Mittler nicht nach seiner Gottheit, sondern nach seiner Menschheit; er kreuzte aber

Osiander's Bahn nur wie ein Komet die eines Planeten, und ist hier auf den eigenen Artikel über ihn zu verweisen. Hier jedoch ist zu bemerken, daß in der Concordienformel Beides neben einander festgehalten wurde, indem Christus unsere Gerechtigkeit sey weder allein nach seiner göttlichen, noch allein nach seiner menschlichen Natur, sondern mit seiner ganzen Person in beiden Naturen, als welcher er wahrer Gott und Mensch uns von unsern Sünden durch seinen vollkommenen Gehorsam erlöset, gerecht und selig gemacht hat, daß also die Gerechtigkeit des Glaubens sey Vergebung der Sünden, Versöhnung mit Gott, daß wir zu Kindern Gottes aufgenommen werden um des einigen Gehorsams Christi willen, der allein durch den Glauben aus lauter Gnaden allen Rechtgläubigen zur Gerechtigkeit zugerechnet und sie um deßwillen von aller ihrer Ungerechtigkeit absolvirt werden (Christl. Concordienbuch, herausgeg. von J. S. Baumgarten. 1747. S. 107.) Daher sey die Meinung zu verwerfen, daß der Glaube nicht allein ansehe den Gehorsam Christi, sondern seine göttliche Natur, wie dieselbe in uns wohne und wirke, daß durch solche Einwohnung unsere Sünden vor Gott zugedeckt würden (S. 123). Die guten Werke, die Liebe gehörten freilich zu dem, was nothwendig aus dem Glauben folge, aber nicht zu dem, was den Menschen gerecht mache vor Gott (Artikel III).

Nur eine oberflächliche Auffassung könnte behaupten, daß der Gegensatz zwischen Osiander und der Kirchenlehre, wie die Württemberger anzunehmen geneigt waren, auf einen bloßen Wortstreit hinauslaufe: ob nämlich δικαιοῦν, justificare, in der Schrift bloß bedeute: für gerecht erklären oder auch: gerecht machen. Vielmehr ist hier unverkennbar ein Gegensatz zwischen Luthers und Melanchthons Lehrtropus und innerhalb des ersteren wieder zwischen der mystischen und spekulativen Auffassung desselben. Das Verhältniß der beiden Naturen in Christo zum Werke der Rechtfertigung und die Stellung der Heiligung oder Erneuerung des Menschen zu derselben sind Punkte, die noch keinesweges ganz auf's Reine gebracht sind, wie daraus erhellt, daß sie immer auf's Neue Gegenstand der wissenschaftlichen und kirchlichen Verhandlung werden, wie eben jetzt in dem Streit des Dr. v. Hofmann in Erlangen mit Dr. Philippi und andern Gegnern klar hervortritt. **L. Pelt.**

Osiander, Lukas, gleichlautender Name zweier württembergischer Theologen, Vater und Sohn, aus dem Zeitalter der Concordienformel und der Fehde zwischen Tübingen und Gießen. — I. Der Vater, geb. 16. Dezember 1534 zu Nürnberg, war der Sohn des Andreas Osiander, dem seine Theorie der Rechtfertigung einen Platz in der Kirchen- und Ketzerhistorie erworben. Er ging mit diesem nach Königsberg, kam nach Vollendung seiner Studien von dort aus 1555 nach Schwaben, und fand hier sogleich als Diakonus in Göppingen eine Anstellung, wodurch er Jakob Andreä's College wurde, mit dem er sich in das beste Einvernehmen setzte. Im Jahr 1557 wurde er als Pfarrer und Dekan nach Blaubeuren, 1560 als Pfarrer zu St. Leonhard und Amtsdekan nach Stuttgart berufen, 1567 aber zum Hofprediger und Consistorialrath ernannt, womit sich 1593 noch die weitere Ehre verband, daß er Prälat von Adelberg und dadurch Mitglied der Landschaft wurde. In letzterer Eigenschaft lud er den Zorn des Herzogs Friedrich I., der ihn auch als Prediger etwas feiner wünschte, vollends dadurch auf sich, daß er der Zulassung der Juden im Lande, die der Herzog (nicht um sie zu Ministern zu machen, wie später Karl Alexander den Juden Süß, sondern um in Handel und Gewerbe mehr Schwung zu bringen) sehr betrieb, 1598 mit einer energischen Erklärung — die Juden seyen Zauberer, Brunnenvergifter u. s. w. — entgegentrat. Er wurde abgesetzt, weil er nicht fußfällig deprezieren wollte, und zwar in sehr ungnädigen Ausdrücken („der Jude sey kein Zauberer, er aber, der Hofprediger mit seinesgleichen, sey ein nichtswerther Pfaffe und Ehrenschänder, mit einem ehrgeizigen und giftigen Gemüth"), jedoch nicht ohne den Trost, daß der Herzog — der damit immerhin seine Achtung vor dem Mann, ja eine gewisse Pietät zu erkennen gab, — seinen Sohn Andreas zu seinem Nachfolger machte. Er ging nun nach Eßlingen, that dort

ein Jahr lang unentgeltlich Pfarrdienste, kehrte aber sofort, von den Beschwerden des Alters heimgesucht, nach Stuttgart zurück, wo er am 7. Sept. 1604 starb. Seine Thätigkeit war eine ungemein emsige und mannichfache. Er nahm persönlich Theil an den Gesprächen zu Maulbronn, 1564 (damals nur als Protokollführer), und 1576, wo er die sogenannte Maulbronner Formel abfassen half (s. den Artikel Maulbronn, Bd. IX, S. 181), ebenso an den Colloquien in Mömpelgard 1586 und Regensburg 1594. Von seinem Auftreten in der Landschaft gibt das oben Gesagte Zeugniß; übrigens hat er sich (s. Eisenlohr, Einleitung in die württemb. Kirchengesetze, S. 91) auch von einer milderen Seite zu erkennen gegeben; da nämlich 1584 die weltlichen Räthe des Herzogs Ludwig gegen Wiedertäufer, die schon einmal aus dem Lande gewiesen seyen und dennoch sich wieder blicken lassen, Tortur und Todesstrafe forderten, war es Osiander, der sich gegen diese Härte erklärte, und zwar aus den sehr triftigen Gründen, daß man sich durch dieselbe vor den Katholiken eine Blöße gebe, daß, je strenger das Gesetz sey, um so nachsichtiger die Richter urtheilen werden, und daß solche Maßregeln nur die Hartnäckigkeit der Verfolgten steigern. Dem Herzog leuchtete das vollkommen ein. — Als Prediger kennen wir ihn nicht bloß aus einer beträchtlichen Anzahl von einzeln gedruckten, meist Gelegenheitspredigten, außerdem aus 50 Predigten über den Katechismus, 8 Predigten über das Vaterunser, sondern namentlich aus einem Werke, das ihn von dieser Seite aus in vortheilhaftem Lichte zeigt: aus seiner „Bauernpostill" 1601. Fol. Die derbe Popularität, die der Titel erwarten läßt, und die ihm jenen Verweis von Herzog Friedrich wegen „Schärfe und Grobheit" eintrug, fehlt nirgends; sie besteht aber vornehmlich in unbefangenem und stets treffendem Gebrauche volksthümlicher und sprichwörtlicher Redensarten, die freilich oft nicht sehr ästhetisch klingen (wenn er z. B. in seiner Leichenpredigt auf Herzog Ludwig 1593 seine Textwahl Ps. 7, 12—14 so motivirt: „Weil Gott zuvor zerreißet, ehe er heilet, wie ein Wundarzt zuvor ein böses Geschwüre öffnet, ehe dann er es zuheilet, so will ein Nothdurft seyn, daß uns vor dem Trost der Aissen aufgethon werde" u. s. w.); nie aber hat er sich zu Plebejischem und Skurrilem erniedrigt, wie manche Spätere, wenn sie expreß für Bauern sprachen oder schrieben. Er thut seinem Witz nicht eben Gewalt an, aber er geht auch nicht darauf aus, ihn spielen zu lassen. Lenz gibt in seiner Geschichte der Homiletik insofern kein treues Bild von Osiander's Predigtweise, als er nur eine Probe aus dessen berühmter Predigt von „hoffärtiger, ungestalter Kleidung" (über Jes. 3, 16. 4, 1. vom Jahre 1586) mittheilt, in welcher er allerdings in humoristischer Schilderung und Geißelung der herrschenden Moden sich mit Abraham a Santa Clara messen kann, in welcher er aber auch einen Gegenstand behandelt, der, wenn man einmal auf ihn zu sprechen kam, zur Satyre das allerausgiebigste Material bot. Die Predigten in der Bauernpostille sind nicht in diesem Styl gehalten; einfach und übersichtlich disponirt, biblisch-erbaulich ausgeführt, von den Predigten jener Zeit durch Weglassung alles gelehrten Prunkes so wie der üblichen theologischen Polemik und durch Kürze sehr rühmlich sich unterscheidend. (So berührt er z. B. in der Himmelfahrtspredigt die christologische und sakramentliche Frage über die Gegenwart Christi nur kurz, in einer andern, die er am gleichen Fest 1583 in Weimar gehalten, läßt er sich allerdings mehr darauf ein, weil er da keine Bauernpredigt halten will, aber auch da hält er Maß.) Er ist aber auch für die Theorie der Predigt nicht ohne Bedeutung, da er nicht nur in der Vorrede zu der genannten Postille gute Regeln über Popularität gibt, sondern mit einer eigenen Schrift de ratione concionandi, 1588, auftritt. Er bleibt der melanchthonischen Weise treu, sofern er die Kategorien der Rhetorik (de inventione, dispositione, elocutione etc.; das genus didascalicum, demonstrativum etc.) beibehält, auch die Form der Predigt disputatorisch entwickelt (Exordium; propositio; 1. Vocabuli x significatio; dicta probantia; similia; objectio et responsio; pugnantia (nämlich Aufzählung und Widerlegung häretischer Antithesen). 2. Accidentia. 3. Effectus seu fructus.) Das spezifisch Homiletische gegenüber dem Rhetorischen ist dadurch gewahrt, daß der Text in erste Linie gestellt und

jene Kategorien nur zur Systematisirung verwendet werden. Als Muster empfiehlt er die Predigten des Brenz. — Weniger bekannt, aber von gleichem Werth ist, was er für evangelische Hymnologie geleistet durch sein Werk: „50 geistliche Lieder und Psalmen mit vier Stimmen auf Contrapunktsweise also gesetzt, daß ein ganze christliche Gemeine durchaus mitsingen kann." 1586. (Dieses Gesangbuch ist beinahe verloren; dem Verf. dieses Art. ist es nicht gelungen, ein Exemplar davon zu Gesicht zu bekommen; in Süddeutschland scheint nur Eines zu existiren, nämlich auf der königl. Bibliothek zu München, aber dieses ist defekt, da die Hauptstimme fehlt; jedoch ist Winterfeld's Beschreibung, Ev. Kirchenges. I. S. 346 f., durchaus glaubwürdig.) Wie sehr sich Osiander auch für diesen Theil des kirchlichen Lebens interessirte, ist daraus ersichtlich, daß er schon 1569 ein damals hochgeachtetes Choralbuch („der ganz Psalter Davids", u. s. w.) vom württemberg. Kapellmeister Sigmund Hemmel bevorwortete. Sein eigenes Werk aber ist dadurch von großer Bedeutung, daß er zuerst die Melodie des Chorals nicht, wie noch Hemmel gethan, nach alter Weise dem Tenor, sondern dem Sopran überweist, in der klar ausgesprochenen Absicht, daß „auch der Lay, so der Figuralmusik nicht berichtet, mitsingen könne", was unmöglich sey, wenn der Tenor die Melodie führe, den man aus dem Chor viel weniger heraushöre, als den Sopran. Er will nun zwar deßhalb nicht Gemeindelied und Chorgesang (jenes einstimmig, diesen mehrstimmig) von einander trennen, der Chor soll den Gemeindegesang begleiten (also ganz, wie wir dieß mit der Orgel thun). Damit erst, darf man wohl sagen, ist der evangelische Choralgesang wirklich und allgemein zum Gemeindegesang geworden. Wichtig aber ist ferner die Regel, die O. beifügt: Der Chor soll sich nun auch im Takt nach der Gemeinde „allerdings richten, und in keiner Noten schneller oder langsamer singen, denn ein christlich Gemein selbigen Orts zu singen pflegt". Damit haben wir das Präludium zu der von den modernen Hymnologen so verschrieenen Streckung des ursprünglichen Rhythmus in die jetzt üblichen gleichen Noten. Osiander setzt seine Choräle noch rhythmisch. Aber nicht soll deßhalb nach dem durch die Noten vorgezeichneten Rhythmus der Chor die Gemeinde meistern und zwingen, sondern er soll sich dieser accommodiren; O. weiß also bereits, daß die Gemeinde den vorgeschriebenen Takt nicht einhält, sondern ihren eignen, ihrer Masse entsprechenden Takt sich macht, und das kann kein anderer seyn, als der jetzt noch übliche. Was O. damit der Praxis überläßt, das hat kurz nach seinem Tode Hammerschmidt durch seine Tonsätze legitimirt und fixirt (s. den Art. Gesang, Bd. V, S. 105), wozu übrigens schon Hemmel einen Anfang gemacht zu haben scheint. — Von der theologischen Schriftstellerei Osiander's geht ein namhafter Theil in Polemik auf, die er ebenso kampfeseifrig gegen Calvinisten, als gegen Jesuiten übt; sein Anti-Sturmius (gegen den berühmten Straßburger Rektor Sturm, der die Concordienformel angegriffen, 1579) ist nicht höflicher, als seine „Verantwortung wider die zwo Gifftspinnen, Georgen Scherern und Christophorum Rosenbusch, beide Jesuiter, welche aus der treuherzigen, friedfertigen, christlichen Warnung" (einer antijesuitischen Schrift Osiander's vom Jahr 1585), „als aus einer wohlriechenden Rosen, lauter Gifft gesogen". Bedeutender sind nur folgende Werke: 1. Sein Bibelwerk, bestehend in einer fortlaufenden Paraphrase, in welcher die den Text bildenden Worte der Vulgata durch Zwischenbemerkungen unterbrochen werden, welche die nöthigen Erklärungen und, wo nöthig, Correkturen jener Uebersetzung enthalten. Der Titel ist: Quinque libri Moysis (u. s. w. u. s. w., jeder der sieben Theile ist nach den von ihm umfaßten biblischen Büchern genannt), juxta veterem seu vulgatam translationem ad hebr. veritatem emendati et brevi ac perspicua explicatione illustrati, insertis etiam praecipuis locis communibus in lectione sacra observandis. Tub. 1573—1586. Der Zweck des Werkes war, den Stipendiaten in den württembergischen Klosterschulen ein Werk in die Hände zu geben, zu kursorischer und doch fruchtbarer Lesung der Schrift, ut quae a doctissimis viris (ihren Lehrern) fusius explicari audiunt, ope hujus brevis explicationis et quasi repetitionis melius memoriae infigant. Trotz dem, daß die Zugrundelegung

des Textes der Vulgata, sowie die Form der Behandlung diesen Commentar neben den exegetischen Werken sehr in Schatten treten läßt, die die evangelische Kirche den Reformatoren selbst und vor Allen Calvin zu danken hat, ist das Werk oft aufgelegt, auch deutsch übersetzt worden, wozu wohl vornehmlich die Vollständigkeit und der praktische Geist beitrug, den O. auch hier bewährt hat. 2. Institutio christianae religionis. Tubing. 1576. 1582., ein dogmatisches Werk mit Hinzunahme ethischer und kirchenrechtlicher Materien nach damaliger Art, das O. zunächst, wie er in der Vorrede sagt, in gratiam gallicarum et belgicarum ecclesiarum verfaßt hatte, also wohl auf den Wunsch dortiger lutherischer Gemeinden (1580 trat er noch durch eine andere Schrift: „christliche Erinnerung an die evangelische Gemeinde im Niederland" mit diesen in Verbindung), das er aber auch in lateinischer Sprache herausgab, damit männiglich von seiner Rechtgläubigkeit sich überzeugt halte. Es scheint nicht, daß er dazu irgend einen speziellen Anlaß hatte, da er sich über seine völlige Abstinenz von seines Vaters Ketzerei längst sattsam ausgewiesen, und weder Calvinisten noch Jesuiten konnten füglich auf den Gedanken kommen, daß er Sympathien für sie hege (wiewohl letztere allerdings, als er einst eine Brunnenkur brauchte, über ihn aussprengten, er sey katholisch geworden, wofür er sie nach seiner Heimkehr mit einer Schrift, genannt „Badkramet" heimsuchte). Ohne Zweifel folgte er einem in jener Zeit so vielfach wahrnehmbaren, persönlichen Bedürfniß, ein Zeugniß seines unverfälschten Glaubens wie in einem Testamente niederzulegen. Das Buch ist klar und übersichtlich abgefaßt und auch in den polemischen Theilen würdig gehalten. — 3. Am meisten Ruhm hat ihm sein großes kirchenhistorisches Werk eingetragen, epitome historiae ecclesiasticae, centuria I—XVI. Tub. 1593, in 4., ein Auszug aus den Magdeburger Centurien, der zugleich das im Originalwerk noch Fehlende ergänzen sollte. So wenig das Werk auf Selbständigkeit historischer Quellenforschung Anspruch hatte, so begierig wurde dennoch darnach gegriffen, weil es in seiner, doch nichts Wesentliches ausschließenden Kürze, die auch der dem Manne natürlichen Lebhaftigkeit des Styls keinen Eintrag that, bequemer zu handhaben war, als das Magdeburger Original. Selbst Arnold, der diesen beiden Osiandern nicht hold war (dem jüngern freilich noch viel weniger, s. unten), hat in der Vorrede zu seiner „kurzgefaßten Kirchenhistorie" diesem Geschichtswerk im Ganzen einige Gerechtigkeit widerfahren lassen. Einzelnes daraus hat er allerdings angegriffen, woraus sich, da der Superintendent Caroli in der „württembergischen Unschuld" sich Osiander's annahm, ein widerliches Gezänke entsponnen hat. S. Arnold's K. u. Kirch.-Hist. III. 1. Abschn. S. 206. 2. Abschn. S. 334 f.) — Endlich 4. sey noch Osiander's compendium hebraicae grammaticae, cui subjungitur dictionarium erwähnt, Wittenberg 1581, ein Werkchen, das freilich nur die einfachste Formenlehre und ein ebenso einfaches Wörterbuch enthält.

II. Dr. Lukas Osiander, der Sohn des Vorigen, geboren den 6. Mai 1571, durchlief die württembergischen Klosterschulen, wurde im 20sten Lebensjahre Diakonus in Göppingen (in demselben Orte, wo auch der Vater sein erstes Kirchenamt bekleidet hatte), 1597 Pfarrer in Schwieberdingen, 1601 Dekan in Leonberg, 1606 Dekan in Schorndorf, 1612 Abt von Bebenhausen, 1616 von Maulbronn, 1619 Professor und Superattendent des theologischen Seminars in Tübingen, 1620 Propst der Stiftskirche und Kanzler daselbst und ist als solcher gestorben den 10. August 1638. Er hat sich in den Ruf gesetzt, einer der heißblütigsten und schlagfertigsten Kampfhähne aus dem Lager der lutherischen Orthodoxie gewesen zu seyn; seine Schriften, so weit sie nicht Predigten sind, haben durchweg polemischen Karakter. Am meisten kennzeichnet ihn sein „theologisches Bedenken, welcher gestalten Johann Arnd's Bücher vom wahren Christenthum zu achten" Tüb. 1623. „Er habe gehofft", sagt er hier, „es würde den Leuten die Andacht zu solchem Buche von selbst ausschwitzen, aber vergeblich". Schon der Titel: „wahres Christenthum" ärgert ihn, „gleich als hätten andere Christen, so hie nicht mit schwirmen wollen, kein rechtes, sondern lauter falsches Christenthum" (S. 157); ohnehin sollte Arnd's Christenthum billig vielmehr Taulerthum heißen (S. 29); er citire ja

Tauler und ähnliche Leute, „aus dem dicken dunkeln Papstthum". Der Hauptvorwurf ist, daß Arnd dem äußeren Wort das innere vorziehe; damit werde nicht nur das Predigtamt, das doch Mittel der Erleuchtung sey, hintangesetzt, das Sakrament überflüssig gemacht, der Gottesdienst zur Ceremonie degradirt (S. 119), sondern alle solche „innere Entsprechungen und Offenbarungen" seyen ein betrügliches Ding („nun muß ich dieses Dings ein Gewißheit haben oder es ist nicht eines Pfifferlings oder Hoßnestels werth" S. 165). Die Taktik Osianders besteht vornehmlich in dem Nachweis, daß es Schwenckfeldische und Weigelische Häresieen seyen, die Arnd verkündige. Schließlich mahnt er nicht nur die Theologen, sondern auch die Obrigkeiten auf, dem Umsichgreifen dieser Schwärmerei Einhalt zu thun. Es ist der instinktmäßige Widerwille dieser Sylbenstecher und Klopffechter gegen den Gottesfrieden der Arndischen Theologie, das unangenehme Gefühl, daß hier ein geistliches Leben pulsire, das der Osiander'schen Disputirweisheit weder bedürfe noch sie zu fürchten habe, was sich in jener Schrift fühlbar macht. Nach Angaben, die freilich sehr unbestimmt lauten (Arnold, K. u. K.-Hist. II, Bd. XVII, Kap. 6, §. 8 und III. Abschn. II, S. 340. Fischlin, mem. theol. wirtemb. II, S. 46), soll Osiander vor seinem Lebensende sein Auftreten gegen Arnd noch selber ernstlich bereut haben. — Nach denselben Quellen war er es auch, der das Signal zum Ausbruch der Fehde zwischen den Tübingern und Gießenern (s. den Art. Kenotiker, Bd. VII, S. 511) gegeben. Da er nämlich in einer öffentlichen Disputation die Sätze Balthasar Mentzer's kritisirte, aber ohne dessen Namen zu nennen, habe ein Student ausgerufen, das sey ein ungerechter Angriff auf Mentzer, worauf Osiander dasjenige, was inzwischen nur im Briefwechsel der beiderseitigen Professoren verhandelt worden, publik zu machen gezwungen gewesen sey. In dem Streite selbst hat übrigens nicht Osiander, sondern Thumm das Hauptwort geführt. — Für jenen, der auch mit den Jesuiten so manche Lanze gebrochen, war es eine nicht geringe Satisfaktion, bei dem feierlichen Akte des Uebertritts von Jakob Reihing zur evangelischen Kirche Namens der letztern zu fungiren; er that es in einer würdig gehaltenen Rede, die gedruckt ist unter dem Titel: Erinnerung bei dem Revocations actu D. Jac. Reihing's, Tüb. 1622. — Zum Lebensbilde des Mannes paßt ganz gut der (übrigens nicht gleichmäßig erzählte) Vorfall, daß er als 65jähriger Mann während einer Predigt in der Tübinger Stadtkirche von einem Fanatiker (nach Arnold war es ein Soldat) mit gezücktem Säbel von hinten angefallen wurde, unter dem wüthenden Zuruf: Warum predigst du Gottes Wort nicht? Osiander aber wurde noch zu rechter Zeit aufmerksam gemacht von den Zuhörern; trotz seines Alters muß er sich des Mörders noch kräftig zu erwehren gewußt haben, welcher sofort unter der Kanzel von den Händen der Weiber übel traktirt und auf Lebenslang gezeichnet worden seyn soll.

Das Verzeichniß von Osiander's Schriften, unter denen vier verschiedene enchiridia controversiarum und eine Anzahl Disputationen (de omnipraesentia hominis Christi; de communicatione idiomatum; de regimine ecclesiastico etc.) siehe bei Fischlin, memoria theologorum wirtembergensium resuscitata, II, S. 48. Vergleiche über ihn auch Klüpfel, Gesch. der Universität Tübingen, S. 76, wo er kurz, aber treffend karakterisirt ist.

Palmer.

Ossat, Arnold d', mag hier eine Stelle verdienen, weniger weil er Cardinal war, denn seine Thätigkeit war weder der Kirche als solcher, noch der Theologie gewidmet, als weil seine Briefsammlung höchst merkwürdige Aufschlüsse enthält über die päpstliche Politik und über die kirchlichen Verhältnisse Frankreichs im sechzehnten Jahrhundert. Er war geboren 1536 in der Diözese von Auch, von geringer Herkunft. Nach trefflichen Studien, unter Anderm zu Bourges, unter Cujacius, wurde er zu Paris Advokat am Parlament; er zeigte sich hier als Freund und Vertheidiger des Philosophen Ramus. Seit 1574 lebte er großentheils in Rom, zuerst in untergeordneten diplomatischen Stellungen, dann als französischer Gesandter; sowohl Heinrich III. als Heinrich IV. hatten das größte Vertrauen in ihn; für letzteren erwirkte er, trotz der größten Schwierigkeiten,

die päbstliche Absolution. Er genoß mehrere reiche Benefizien, ohne deren Amt zu versehen; 1599 ernannte ihn Clemens zum Cardinal. Er starb zu Rom 1604. Sein Hauptwerk ist die Sammlung seiner Briefe an den französischen Hof; sie wurde mehrfach gedruckt; die beste Ausgabe ist die von Amelot de la Houssaye, nebst einer Biographie, Paris 1697, 2 Bde. 4. D'Ossat war einer der gewandtesten Diplomaten seiner Zeit; sein vieljähriger Aufenthalt in Rom hatte ihn mit den Zuständen und Grundsätzen des päbstlichen Hofes auf's Genaueste vertraut gemacht; für die französischen Könige leitete er, meist mit Erfolg, die schwierigsten Unterhandlungen, so daß seine Briefe in dieser Beziehung großes Interesse und bleibenden historischen Werth haben.

C. Schmidt.

Ossener. Epiphanius beschreibt haeres. 19 die Ossener, welche nach ihm im engen Zusammenhang standen mit den angeblichen Nasaräern (die er noch unterscheidet von den judenchristlichen Nazoräern), als eine der sieben jüdischen Sekten, welche bis zur Zerstörung Jerusalems vorhanden gewesen, dann allmählich verschwunden sey (c. 5). Wenn er sie dagegen c. 1 auf der Ostseite des todten Meeres fortbestehen läßt und behauptet, daß noch zu seiner Zeit Reste derselben unter dem Namen der Sampsäer in Peräa und den benachbarten transjordanensischen Gegenden vorhanden gewesen seyen, so beruht dieß auf der von ihm angenommenen christlichen Metamorphose dieser Sekten. Als rein jüdische Sekten verschwindend, sind sie eingetreten in die judenchristliche Sektengeschichte, und zwar nach Epiphanius vornehmlich durch ihren Zusammenhang mit Elxai (s. den Art. Elkesaiten). Das Meiste, was Epiphanius haer. 19 mittheilt, geht auf die Offenbarungen dieses angeblichen Elxai. Von den Ossenern selbst erfahren wir nur, daß sie der jüdischen Sitte, der Sabbathfeier und Beschneidung angehangen, ganz das Gesetz beobachtet und nur, wie die Nasaräer, die Bücher verworfen, d. h. nach haer. 18 zwar die Patriarchen und Moses geehrt, aber den Pentateuch, als erst lange nach Moses abgefaßt, verworfen hätten. In welchem Sinne, darauf führt die Angabe von den Nasaräern, daß sie die Opfer verworfen und kein Fleisch gegessen. Offenbar haben sie in dem Pentateuch, der erst später aufgezeichnet sey, Wahres und Falsches unterschieden. Es ist nun gewiß richtig, wenn man die Ossener als wesentlich identisch ansieht mit den Essenern, welche Epiphanius zwar besonders aufführt, aber nur als unbedeutende samaritanische Sekte. Die neuesten Versuche, die Entstehung und das Wesen dieser Sekte zu bestimmen, kommen, so verschieden sie auch ausgefallen sind, darin überein, und gewiß mit Recht, ihren Ursprung nicht in Einflüssen hellenischer Philosophie, speziell in der Sphäre der jüdisch-alexandrin. Religionsphilosophie, sondern innerhalb des palästinensischen Judenthums zu suchen, und in den Therapeuten erst eine Modifikation der Sekte unter griechischen Umgebungen zu sehen. (Ueber die Einrichtungen und Lehren dieser Sekte s. den Art. Essener; zu der dort angeführten Literatur kommen die neueren Untersuchungen: Ewald, Gesch. des Volkes Israel. III, 2. Frankel, in seiner Zeitschrift, besonders 1856. Jost, Gesch. des Judenthums und seiner Sekten. I, 197 ff. Ritschl, theol. Jahrb. 1855. und Derselbe, Altkathol. Kirche. 2te Aufl. S. 179 ff. Hilgenfeld, die jüdische Apokalyptik. S. 245 ff.) Was Epiphanius von den Ossenern (und Nasaräern) meldet, namentlich ihr Urtheil über den Pentateuch, hat er zwar zunächst von den essenischen (elkesaitischen) Ebioniten abstrahirt, er trifft aber darin, wie in der gemeldeten Verwerfung der Opfer, mit den Berichten über die Essener zusammen. Auch diese müssen doch irgendwie Kritik am Pentateuch geübt haben, um ihre Enthaltung vom Opfer zu rechtfertigen, wenn man ihnen auch nicht die ausgebildete Theorie der Clementinen zuschreiben darf. Credner hat nun in den Ossenern die eine Ordensklasse der Essener (wie in Sampsäern und Elkesaiten die beiden andern) wiederfinden wollen, was mit Recht wenig Beifall gefunden hat. Es dürfte aber nach der von ihm acceptirten Namenserklärung des Epiphanius: Ὀσσηνοὶ = στιβαρὸν γένος = בְּנֵי עֹז, der Name eine Bezeichnung der Essener überhaupt seyn, welche als Starke bewährt (μετὰ τὴν τῆς καρτερίας ἐπίδειξιν, Jos. de bell. Jud. II, 8. §. 7) in die eigentliche Gemeinschaft

des Ordens aufgenommen wurden; und der so vielfach erklärte Name Essener könnte dann nur abweichende Aussprache desselben Wortes seyn. (Für die Wandlung des O in E könnte man sich auf ἐσσήν berufen, womit Josephus חשן wiedergibt. Daß Philo den Namen Essener durch ὅσιοι etymologisirt, hat allerdings wenig Gewicht. Wenn das von Frankel vermuthungsweise angeführte חסין wirklich Bezeichnung der Essener ist, so würde es nach Jost's Uebersetzung: fest, gesinnungstüchtig, für die Etymologie des Epiphanius sprechen.)

Epiphanius knüpft nun die Verschmelzung des Essenismus mit dem Judenchristenthum an den Namen des Elxai, den er in Trajans Zeit auftreten läßt; doch führen die verwirrten Angaben desselben selbst darauf, den Eintritt des Essenismus in's Christenthum früher zu setzen, nämlich kurz nach der Zerstörung Jerusalems. Elxai, wahrscheinlich gar keine Person, sondern Name eines Buchs der Partei, bezeichnet daher allerdings (Ritschl a. a. O.) nur eine spätere Entwickelungsstufe des essenischen Ebionitismus. Wenn aber Ritschl die Offenbarungen des Elxai erst dem Ende des zweiten Jahrhunderts zuweist und das Karakteristische derselben, die eigentliche Tendenz, in dem Versuche sieht, im Gegensatz gegen die auch vom Montanismus vertretene Richtung auf Schärfung der Bußdisziplin, durch eine laxe, auf Wiederholung der Taufe gegründete Disziplin Proselyten für den Ebionitismus zu machen, so scheint er mir aus dem Gebrauch, welchen Alcibiades von Apamea später in Rom, wo Hippolytus ihm entgegentrat, von dem Buche machte, zu viel für das ursprüngliche Motiv der Entstehung des Buches zu schließen. Allerdings ist es Zurückdatirung, wie sie in apokalyptischen Schriften üblich ist, wenn die Offenbarungen Elxai's, die übrigens von den Serern in Parthien hergeleitet werden, im dritten Jahre Trajan's geschehen seyn sollen (Hippol. el. 9, 13). Allein die Schrift scheint mir doch noch unmittelbar mit Ereignissen der Zeit Trajan's, nämlich mit dem parthischen Kriege und dem damit zusammenhängenden Judenaufstande (115 p. Chr.) in Verbindung zu stehen. Es dürfte nämlich die Stelle, welche Hippolytus (9, 16, pag. 295.) anführt, eine ex eventu construirte Weissagung jenes nach dem Partherkriege eintretenden, blutig unterdrückten Judenaufstandes seyn, nach dem astrologischen Geiste, der nach Hippolytus bei den Elkesaiten Eingang gefunden, dargestellt als ein Krieg feindseliger siderischer Mächte. Danach wäre das Buch etwa in die unmittelbar folgende Zeit Hadrian's zu setzen, in welcher die Juden die bald getäuschte Hoffnung hegten, Hadrian werde den Tempel wieder herstellen, und in welcher unter den Enttäuschten der Aufstand sich vorbereitete, welchen Barkochba zum Ausbruch brachte. Die Ebioniten waren noch Juden genug, um an jüdischen Hoffnungen Theil zu nehmen, und vielleicht erklärt sich gerade daraus die Vorschrift Elxai's (Epiphanius), nicht, wie bisher essenische Sitte, nach Osten, sondern von allen Himmelsgegenden immer nach Jerusalem gewandt zu beten. Andererseits aber waren die jüdischen Hoffnungen auf Herstellung des Tempelcults, des Opferdienstes, nicht die Hoffnungen dieser essenischen Ebioniten, und Elxai ruft daher von dem Feuer des Opferaltars zu der reinigenden, sündentilgenden Kraft des Wassers der essenischen Waschungen: Kinder, gehet nicht nach dem Scheine des Feuers, es scheinet nahe und ist ganz fern! — ein Wort, das sich für die Juden schmerzlich genug bewährte, als Aelia Capitolina sich erhob. Wenn endlich dem Elxai laxe Grundsätze über Verläugnung der Religion zugeschrieben werden, so kann sich dieß auf Verläugnung jüdischer Sitte beziehen und seine Erklärung finden in jener Zeit der Drangsale und Quälereien, in welcher selbst jüdische Gesetzeslehrer dem Volke viele Gesetzesübertretungen glaubten nachlassen zu müssen, damit es nicht durch das römische Spionirsystem völlig zu Grunde gehe. **W. Möller.**

Ostercyklus, s. Zeitrechnung, christliche.

Ostern der Hebräer und Juden, s. Pascha.

Ostern der Christen, s. Pascha.

Osterwald, Joh. Friedrich, in Neuchatel geboren 1663, gest. 1747, nimmt eine bedeutende Stellung ein unter denjenigen reformirten Theologen, welche eine Mil-

derung des orthodoxen Systems verbreitet haben. Er ist mit seinen Freunden Samuel Werenfels in Basel und Joh. Alphons Turrettin in Genf das schweizerische Trifolium, etwa auch Triumvirat genannt worden. Einer alten, vornehmen Familie entsprossen, die, obgleich er 35 Kinder, Schwiegersöhne und Kindeskinder hinterließ, nun ausgestorben ist, hat er eine ausgezeichnete Bildung genossen. Sein Vater, Pfarrer in Neuchatel, übergab ihn schon 1676 einem Freunde, Professor Heinrich Ott in Zürich, zur Erlernung der alten Sprachen und des Deutschen. Nach anderthalbjährigem Aufenthalte in dem gerade damals die Consensusformel zum Schutz der Orthodoxie einführenden Zürich, kehrte der Knabe nach Hause zurück und bezog 1678, von einem Hofmeister geleitet, die Akademie Saumur, wo er schon im folgenden Jahre die Magisterwürde erlangte. Die Theologie studirte er dann in Orleans bei dem berühmten Claude Pajon (vergl. den Art.), nachher in Paris bei Pierre Allix, Jean Claude und den übrigen reformirten Pastoren und wieder in Saumur. Schon 1681 mußte er zu seinem kranken Vater zurückkehren; nach dessen Tode suchte er weitere Ausbildung in Genf, besonders bei Louis Tronchin. Noch nicht 20 Jahre alt wurde er 1683 in Neuchatel examinirt und ordinirt. Von da an hat er über 63 Jahre lang durch Predigten, Religionsunterricht, Seelsorge, Vorlesungen und Schriften eine weit reichende Wirksamkeit ausgeübt, die durch beharrlichen Fleiß und musterhafte Frömmigkeit erhöht wurde. Er verehelichte sich 1684 mit einer Tochter des Staatsraths De Chambrier, wurde 1686 als Diakon, 1699 als Pfarrer angestellt, und sehr oft von der Geistlichkeit zum Dekan gewählt. Unter seiner Amtsthätigkeit ist die Neuchatel'sche Kirche so sehr umgestaltet worden, daß man ihn etwa einen neuen Reformator genannt hat. Die veralteten als Gesangbuch dienenden Psalmen wichen einer neuen Uebersetzung, neben dem Heidelberger Katechismus kam ergänzend ein von Osterwald entworfener in Gebrauch. Die Liturgie wurde gänzlich erneuert, die Bibelübersetzung verbessert und durch Erklärungen fruchtbarer gemacht. Daneben wußte der unermüdliche Mann manche andere Einrichtungen zu verbessern, um den Geistlichen größeren Einfluß auf das sittliche Leben der Familien zu verschaffen; ganz besonders hat er, von 1701 an theologische Lektionen besorgend, ohne je einen Gehalt dafür anzunehmen, auf das sittliche Leben der studirenden Jünglinge wohlthätig eingewirkt. Wie zu Hause so wurde ihm auch auswärts große Hochachtung zu Theil, namentlich in England, mit dessen hervorragendsten Bischöfen er in vertrautem Briefwechsel stand. Auch katholische Würdenträger, wie Fénelon, haben seine Schriften geschätzt. Am 14. August 1746 wurde er auf der Kanzel vom Schlag gerührt und starb nach schmerzlichem, aber fromm ertragenem Krankenlager im 84. Lebensjahre am 14. April 1747. Die Stadt hat ihm ein marmornes Denkmal errichtet.

Dieses Biographische ist noch mehr in's Einzelne ausgeführt z. B. im Dictionaire historique von de Chaufepié, und in der Unpartheyischen Kirchenhistorie A. und N. T. 3. Band. Jena 1754. S. 1095 f., an beiden Orten aus dem Museum Helveticum, Particula V, Tiguri 1747 abgeschrieben, wo ein in Neuchatel selbst von kundiger Hand zusammengestellter Nekrolog veröffentlicht worden ist unter der Ueberschrift: Particularitez concernant la vie et la mort de Msr. J. F. Osterwald. — Auch seine Schriften sind dort genau aufgezählt. Die erste, als Programm seines ganzen Wirkens dienende „Traité des sources de la corruption, qui regne aujourd'huy parmi les Chrestiens" ist 1700 zu Amsterdam und zu Neuchatel anonym erschienen, und öfter wieder herausgegeben worden, schon 1702 in englischer, 1703 in holländischer Uebersetzung, auch zweimal in's Deutsche übersetzt 1713 und 1716. Osterwald will statt für wahr gehaltener unantastbarer Dogmen einen wirklich geglaubten, darum das Gemüth heiligenden und das Leben bestimmenden Glauben. Das Hüten und Einschärfen fein ausgesponnener, die Christenheit in Partrien trennender Dogmen erschien ihm als Hauptursache der Corruption, viel verderblicher als selbst die Freigeisterei. Darum tadelt er die Vernachlässigung der Moral, man wolle von der Religion nur getröstet, nicht aber gebessert werden; das Bekenntniß mit Worten

halte man für wichtiger als das praktisch im Leben sich ausdrückende Bekenntniß. Die Moral hervorzuheben gelte geradezu für häretisch. Die Corruption werde recht eigentlich autorisirt durch die eifrige Lehre, Gott fordere die guten Werke nicht, auch sey es unmöglich seine Gebote zu halten, als ob der Christo Einverleibte nicht mehr vermögen sollte als der natürliche Mensch. Weiter gibt O. zu bedenken, daß die Reformation kein fertiges Werk gewesen sey, gerade die Reformation der Sitten sey noch im Rückstand. Auch fehle die Einigkeit, und Alles sey in Parteien zerspalten, die einander gegenseitig verdammen. Darum sey es nöthig, die zur Seligkeit und Besserung minder wichtigen und am meisten streitigen Lehren zurückzustellen und sich an das Wesentliche zu halten, sonst gerathe die Religion immer mehr in Verachtung. Leider sey auch die Zucht vernachlässigt, man belehre das Volk mehr doktrinal als moralisch, die Katechismen selbst seyen hierin einseitig. Die Seelsorge sey mangelhaft.

Diese die Schattenseite damaliger orthodoxer Kirchlichkeit so vollständig beleuchtende Schrift fand großen Anklang, reizte aber auch die Verfechter jenes Standpunktes zu eifrigem Widerstande. Osterwald begnügte sich nicht, literarisch in seinem Sinne zu wirken, seine Amtsführung, sein ganzes Leben war damit im Einklang. Er gab 1702 einen Katechismus heraus, dessen Tendenz schon die Eintheilung kund gibt, indem zuerst die Vérités, dann als deren Ziel die Devoirs der christlichen Religion dargestellt werden. Auch diese Schrift ist sehr bald in's Englische, Holländische und Deutsche übersetzt worden.

Was der orthodoxe Standpunkt einzuwenden hatte, ist vornehmlich von Philippe Naudé in Berlin und von der Bernerschen Geistlichkeit ausgesprochen worden. Der streng calvinisch, ja supralapsarisch gesinnte Naudäus, in einer zunächst wider La Placette gerichteten Schrift, wirft Herrn Osterwald zwar nicht geradezu Socinianismus vor, wohl aber lehre er so, daß socinianisch und arminianisch Denkende sich hinter seine Lehrweise verstecken können, Hauptstücke der evangelischen Lehre übergehe er ganz, namentlich trete die Sünde Adam's nicht gehörig hervor, die guten Werke seyen viel zu sehr geltend gemacht; so daß die Rechtfertigungslehre darunter leide. Auch die Censura Bernensis, ein offizielles Gutachten über Osterwald's Katechismus, findet Vieles verdächtig, schon daß der Heidelberger Katechismus nicht genügen solle, und wenigstens zum Privatgebrauch ein neuer autorisirt werde, der doch mit jenem unvereinbar sey, auch eher einer Ethik gleiche als einem Katechismus. Einige den Arminianern anstößige Lehren seyen übergangen oder nicht mit gehörigem Eifer hervorgehoben, die gänzliche Corruption in Folge der Erbsünde, die völlige Unfähigkeit zum Guten, die absolute Nothwendigkeit und Kraft der bekehrenden Gnade, das Geschenk des Glaubens und Beharrens, die Imputation der Gerechtigkeit Christi, die Wirksamkeit des Glaubens beim Streben nach guten Werken. Die Erklärungen lauten oft so allgemein, daß Socinianisches und Arminianisches darunter Platz finde, Anderes widerspreche dem Heidelberger, z. B. daß wahre Frömmigkeit uns Gott gnädig mache, daß die heutigen Juden den wahren Gott anbeten, daß Christus, als er in die Welt kam, der erste Urheber der christlichen Religion gewesen sey, daß der Glaube als ein Gehorsam gegen die Gebote aufgefaßt und die Zuversicht des Heils erst aus den guten Werken erzeugt werde u. s. w. —

Osterwald selbst verzichtete grundsätzlich auf jede polemische Vertheidigung, mußte aber zulassen, daß sein Freund und College Tribolet eine Vertheidigung nach Bern sandte. Zürich und Basel, von Bern zu einem Gutachten aufgefordert, begnügten sich mit ausweichender Antwort, da Osterwald überall ein großes persönliches Ansehen genoß, so daß er in Bern selbst bald nach diesen Dingen bei einem Besuche mit Auszeichnung behandelt wurde. Daß er die Prädestinationslehre mildert und zurückstellt, ergibt sich aus seinem Compend. theol. christ., welches aus Collegienheften oft herausgegeben, endlich 1739 von ihm selbst veröffentlicht wurde. — Nennen wir noch seinen Traité contre l'impureté, Amst. 1707, der auch in die anderen Sprachen übersetzt wurde, seine Arguments et reflexions sur les livres — de la Bible,

dann: La S. Bible avec les nouveaux arguments et les nouvelles reflexions. Amst. 1724. Fol.; die Douze sermons. Gen. 1722; das Compend. historiae sacrae und die von seinem Sohne, französischem Prediger in Basel, herausgegebenen Entretiens pieux, Bâle 1752, so werden seine Schriften alle genannt seyn, denn das Compend. ethicae christ., aus Collegienheften herausgegeben, hat er nicht anerkennen wollen, wie er überhaupt zu mehreren seiner Publikationen durch Andere gedrängt werden mußte.

Jedenfalls ist Osterwald ein sehr edler Typus derjenigen Theologen, welche beim Uebergang in's 18. Jahrhundert von der nicht mehr genügenden Orthodoxie abzulenken für Pflicht hielten und eine der einst von Arminius versuchten Milderung ähnliche einfacher praktische Lehrweise erstrebt haben. Er konnte das um so leichter wagen, weil über seine Frömmigkeit kein Zweifel waltete. Sein ganzes Streben ist ausführlicher dargestellt in m. Gesch. der ref. Centraldogmen II. S. 759 f. A. Schweizer.

Ostgothisches Reich in Italien. (Siehe „Gothen".) Das ostgothische Reich in Italien wurde von dem Sohne Theodemir's, Theoderich, gegründet, der mit der Zustimmung des oströmischen Kaisers Zeno im J. 489 die Ostgothen aus ihrer unsicheren Stellung in Mösien nach Italien geführt und dort die Herrschaft des Odoaker vernichtet hatte. Wenn die Besitznahme ganz Italiens durch die Ostgothen im Verhältniß zu Odoaker's Stellung eine wirkliche Eroberung war, so trat sie in Beziehung zu den Römern im Prinzip als Wiederherstellung einer rechtmäßigen Gewalt auf; denn die oströmischen Kaiser hatten niemals die Verbindung der westlichen Hälfte des Reichs mit der östlichen aufgegeben. Sie betrachteten beide immer noch als ein Ganzes, daher die Zustimmung des Kaisers Zeno zu der Besitznahme Italiens der gothischen Herrschaft im Verhältniß zu den Römern eine staats- und völkerrechtliche Grundlage gab. Wenn dem Theoderich auch, nachdem er Ravenna, wo sich Odoaker mit seinen Schaaren so lange gehalten, endlich im Jahre 493 eingenommen hatte, und von dem ganzen Volke der Ostgothen als König von Italien begrüßt worden war, an seiner königlichen Machtvollkommenheit nichts fehlte, so fiel es ihm doch nicht ein, die Ansicht der römischen Unterthanen zu zerstören, daß er Italien dem Odoaker mit Zustimmung des oströmischen Kaisers oder gar im Auftrage desselben entrissen habe. Deßhalb, weil er das eigentliche Recht seiner Macht den Römern gegenüber auf seine Stellung zu dem oströmischen Hofe basirte, erbat er sich von dem Kaiser Anastasius, dem Nachfolger Zeno's, die Reichskleinodien aus, die Odoaker bei'm Ausbruch des Kriegs nach Constantinopel geschickt hatte. Theoderich erhielt sie von dort zurück als Bestätigungszeichen seiner königlichen Würde. Aus dieser Stellung erklärt sich, daß er seine Edikte auch unter dem Namen des oströmischen Kaisers erließ, ja diesen dem seinigen voranstellte. Auf den Münzen ließ er das Brustbild des Kaisers der Vorderseite aufprägen, und auf der Rückseite hatte er seinen Namen als Monogramm angebracht. Wir erfahren, daß Theoderich im Jahre 511 noch die Ernennung des Galliers Felix zum Consul nach Constantinopel meldete, um die Bestätigung zu erbitten.

Nach Theoderich's Plane sollte das weströmische Reich fortgesetzt werden. Er hatte, während er in seiner Jugend zwischen den Jahren 460 und 470 zur Sicherung eines Vertrags mit Kaiser Leo als Geißel zu Constantinopel gelebt, römische Verfassung und Gesetzesinstitutionen kennen gelernt und wußte den Werth eines so geordneten Staatswesens zu schätzen, daher ließ er bei der Gründung des ostgothischen Reiches in Italien alle römischen Gesetze, die Rechtspflege, das Steuerwesen und die Verwaltung auf dem früheren Fuße bestehen. Die einzige Abweichung, die er sich von der constantinischen Verfassung hinsichtlich der Rechtspflege erlaubte oder um seines Volkes willen erlauben mußte, war die, daß er gothische Grafen zu Richtern einsetzte, welche die Rechtshändel zwischen Gothen entscheiden sollten, während die zwischen Römern oder Römern und Gothen vor das römische Forum gehörten. Die gesetzlichen Bestimmungen, welche Theoderich bei seiner Anwesenheit zu Rom (im J. 500) in einem Edikte ausgehen ließ,

enthalten bei näherer Einsicht nichts Neues, sondern sind früheren Gesetzen entnommen; der Zweck war zunächst: bestimmten Uebelständen, die sich nach einer siebenjährigen Regierung herausgestellt, entgegenzutreten, und zwar unter den Gothen selbst, z. B. die Mißhandlung der Sklaven und Verletzung der Weiber. Die Gothen, die noch an ihren Gewohnheitsrechten festhielten, sollten dadurch zu den römischen Gesetzen hinübergeleitet werden. Die lateinische Sprache ließ Theoderich in allen offiziellen Beziehungen zu den Römern bestehen, und es war gewiß viel häufiger der Fall, daß Gothen die lateinische Sprache erlernten, als umgekehrt. Nach Art der früheren Kaiserwerke ließ er zu Rom große Bauten ausführen und sorgte für die Erhaltung öffentlicher Bauwerke. Das Theater des Pompejus stellte er wieder her. Die merkwürdigen Kloaken wurden gereinigt. Die bekannten pontinischen Sümpfe, die in der Kaiserzeit wiederholt Gegenstand der staatlichen Fürsorge gewesen, wurden zu einem großen Theil trocken gelegt, Landstraßen, Wasserleitungen, Häfen und Bäder angelegt. Ravenna, die Residenz Theoderich's, wurde durch eine Reihe von Prachtbauten, Kirchen, Paläste und andere Werke verherrlicht, die sich zwar an andere große Vorbilder anschlossen, aber in einigen dieser Bauwerke, wie z. B. in der berühmten Kirche, welche Theoderich als Grabdenkmal dienen sollte, läßt sich bereits ein selbständig wirkender Geist nicht verkennen.

Wenn es den Anschein gewinnt, als ob der Herrscher Italiens sich den Beherrschten in allen Stücken anbequemt und ihren öffentlichen Einrichtungen unterworfen habe, so war dieß in einem wichtigen Gebiete nicht der Fall, nämlich im Heereswesen. In dieser Beziehung behaupteten die Ostgothen ihre volle Selbständigkeit. Theoderich stand nach germanischer Sitte als König an der Spitze des Heeres, das seine eigenthümliche Organisation beibehielt. Römer fanden in dem Heere keine Aufnahme; nur Gothen durften Waffen tragen und während des Friedens sich in den Waffen üben für den Krieg. Nur an Gothen ergeht die Aufforderung, sich in den Waffen zu sammeln, wenn ein Kampf droht. Sie allein wurden in die Festungen gelegt, um die Grenzen zu schützen. — Nichtsdestoweniger hatte Theoderich die bestimmte, auch ausgesprochene Absicht, die beiden Völker allmählich ganz zu verschmelzen. Darauf wiesen aber auch die sozialen Verhältnisse zwischen Gothen und Römern dringend hin. Die Römer waren nämlich bei der Besitznahme des Landes durch die Ostgothen im ungeschmälerten Besitz ihres Grundes und Bodens geblieben, und die Ostgothen nahmen für sich nur das frühere Drittheil in Anspruch, das den Schaaren des Odoaker abgetreten worden war. Wenn von neuen Landtheilungen zwischen Ostgothen und Römern unter Theoderich die Rede ist, so traten solche nur da ein, wo die Schaaren des Odoaker abgezogen und die Römer als frühere Eigenthümer sich dieser Ländereien wieder bemächtigt hatten. Theoderich sorgte, daß die Vertheilung der Aecker ganz gesetzmäßig und in aller Ordnung vor sich ging. Er selbst behielt sich die von Odoaker schon in Besitz genommenen ehemaligen Krongüter vor. Auf diese Weise hatten die Ostgothen nicht etwa einen abgegrenzten Theil des Landes ausschließlich für sich besetzt, sondern sie waren durch das ganze Land bunt unter die Römer gemischt, so daß das germanische Wesen alle Adern des ganzen Landes durchdringen konnte.

So sehr auch dem Theoderich die allmähliche innige Verschmelzung der Ostgothen und Römer am Herzen lag, ein großes Hinderniß stand im Wege: zu der verschiedenen Nationalität kam die Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hinzu, die schwer in die Wagschale fiel. Die Ostgothen hatten das arianische Bekenntniß von der Donau, ihren früheren Wohnsitzen, mitgebracht und hielten streng daran fest. Sie hatten eine vollständig entwickelte Kirchenverfassung, deren wohlgegliederte Träger wir aus den noch erhaltenen Urkunden von Neapel und Arezzo kennen lernen: Bischöfe, Presbyter, Diakonen und die niederen Kirchenämter. Theoderich war von Beginn seiner Herrschaft an bemüht, auch dieses Hinderniß seines Vereinigungsplanes der verschiedenen Völker zu überwinden, und zwar durch Toleranz. Er ließ nach ächt germanischer Sitte allen Andersglaubenden völlige Freiheit in ihrem Bereich, forderte aber auch für sein Theil

gleiche Duldung. Der von dem katholischen Klerus verfolgten Juden nahm er sich überall entschieden an; zu Mailand, Genua, Rom stellte er die beschränkten Rechte derselben wieder her. Gegen die Katholiken bewies er nach den übereinstimmenden Zeugnissen große Milde und Gerechtigkeit, verlieh ihnen Schutz, wo sie in ihren Rechten beeinträchtigt wurden, und gestand ihnen alle billigen Forderungen zu. Der Macht und dem Einfluß des römischen Bischofs setzte er keine Schranken, obgleich derselbe ein natürlicher Gegner der arianischen Eindringlinge war.

Nur auf besondere Aufforderung der Parteien sah sich Theoderich veranlaßt, in die Wahlstreitigkeiten, welche nach dem Tode des römischen Bischofs Anastasius im J. 498 ausbrachen, sich einzumischen und für den, welcher zuerst gewählt worden und die Mehrzahl der Stimmen hatte, nämlich für Symmachus gegen Laurentius, sich zu entscheiden. Als bald darauf die laurentianische Partei sich wieder erhob und neue Anklagen gegen Symmachus vorbrachte, berief Theoderich auf den Wunsch der Parteien eine Synode nach Rom im J. 502, welche völlig frei berathen und den Streit zu Gunsten des Symmachus beilegen konnte. Die Briefe des Königs an die römische Synode bezeugen, wie schonend und vorsichtig er in diesen kirchlichen Angelegenheiten verfuhr. Den Bischöfen war in Folge solchen rücksichtsvollen Benehmens der Muth gewachsen, denn unmittelbar nach jener Synode traten sie mit Symmachus zusammen und beschlossen auf einer neuen Synode, das aus der Zeit des Odoaker stammende Gesetz aufzuheben, wonach kein römischer Bischof ohne die vorherige Einwilligung des Königs ernannt werden könne. Theoderich scheint gegen diesen Beschluß keine Einsprache erhoben zu haben, und auch bei der Wahl eines Nachfolgers des Bischofs Symmachus, der im J. 514 starb, wußte er jeden Conflikt zu vermeiden.

Das tolerante Benehmen Theoderich's änderte sich erst gegen Ende seiner Regierung, seitdem Justin I. im Orient den Kaiserthron bestiegen hatte, im J. 519. Justin stellte alsbald den Kirchenfrieden mit Rom, der durch die monophysitischen Streitigkeiten gestört worden war, wieder her. Die Beschlüsse von Chalcedon traten wieder in Kraft, und ihre Gegner traf Verfolgung. Auch auf die Arianer erstreckten sich seit dem Jahre 523 Justin's Angriffe. Sie sollten ihr Bekenntniß abschwören. Ihre Kirchen wurden ihnen entrissen und den Katholiken eingeräumt. Nun konnte Theoderich nicht länger ruhig zusehen; denn er mußte befürchten, daß solche Maßregeln auf Italien eine nachtheilige Rückwirkung üben und die Eintracht zwischen den arianischen Ostgothen und katholischen Römern stören könnten. Er forderte daher den römischen Bischof Johannes I. auf, als Gesandter nach Constantinopel zu gehen und den oströmischen Kaiser zur Zurücknahme seiner Maßregeln zu bewegen. Unterdeß wurde Theoderich die Anzeige gemacht, daß einige der angesehenen Römer aus den Senatorenfamilien, namentlich Albinus, mit dem Kaiser Justin einen verrätherischen Briefwechsel unterhielten. Der König, der schon durch Justin's Verfahren gegen die Arianer mißtrauisch gestimmt war und seine frühere ruhige Haltung verloren hatte, glaubte an eine Verschwörung. Er hielt auch den Boëthius, dem er sonst das größte Vertrauen bewiesen hatte, für eingeweiht oder betheiligt, weil dieser sich seines Freundes Albinus eindringlich annahm. Boëthius wurde eine Zeit lang in Haft gehalten und dann im Jahre 524 hingerichtet; bald darauf auch sein Schwiegervater, der hoch angesehene Q. A. Symmachus. Der römische Bischof Johannes, der seinen bedeutenden Einfluß zu Constantinopel nicht, wie Theoderich gewünscht, zu Gunsten der Arianer geltend gemacht hatte, mußte bei seiner Rückkehr nach Rom in's Gefängniß wandern, wo er im Jahre 526 starb. Nicht lange darauf endete auch Theoderich, der nach langer, ruhmreicher Regierung zuletzt noch den Plan, auf dem sie beruhte, scheitern sah.

Nach Theoderich's Tode gerieth das ostgothische Reich in größere Abhängigkeit von den Oströmern und, was weit gefährlicher war, die innere Einigkeit unter den Gothen wurde gestört. Theoderich's Tochter, Amalasuntha, die für ihren noch unmündigen Sohn Athalarich die Regierung führte, suchte nach den früheren Grundsätzen ihres Vaters die

Römer durch Milde und Nachsicht wieder zufrieden zu stellen. Den Kindern des Boëthius und Symmachus wurden die confiscirten Güter zurückerstattet und den Mitgliedern des Senats Zeichen des Wohlwollens ertheilt. Mit dem oströmischen Hofe wurden freundschaftliche Verbindungen wieder angeknüpft. In den Augen der Gothen erschienen die versöhnenden Maßregeln der Königin als Schwäche, und es regte sich große Unzufriedenheit unter ihnen. Als dann Athalarich in Folge seiner Ausschweifungen frühzeitig starb, im Jahre 534, da waren sie nicht geneigt, die Herrschaft eines Weibes länger zu ertragen. Amalasuntha suchte sich durch eine neue Vermählung mit dem einzigen männlichen Sprößling, der von Theoderich's Familie noch übrig war, Theodahat, auf dem Throne zu halten. Aber ihr neuer Gemahl, der schon oft von ihr in Schranken gehalten und deßhalb erbittert war, begnügte sich nicht mit dem königlichen Titel, sondern bemächtigte sich durch Ermordung der Königin der alleinigen Herrschaft. Diese Gewaltthat diente Justinian I. zu einem willkommenen Vorwand, als Rächer der Königin aufzutreten und sich in die italienischen Angelegenheiten einzumischen. Er hoffte nach eben glücklich beendetem Kampfe gegen die Vandalen in Nordafrika nun auch Italien unterwerfen zu können, und es begann seit dem Jahre 535 ein Krieg, der fast zwanzig Jahre mit wechselndem Glücke geführt wurde. Dem ausgezeichneten Könige Totilas gelang es nur für kurze Zeit, den Glanz der früheren Herrschaft herzustellen. Der letzte tapfere König Tejas starb den Heldentod in der Schlacht im Jahre 552. Nach Vernichtung der ostgothischen Herrschaft erhob sich an deren Stelle der griechische Exarchat von Ravenna.

Das ostgothische Reich in Italien ging deßhalb unter, weil es zu der von Theoderich beabsichtigten Verschmelzung der verschiedenen Elemente, der arianischen Germanen und der kathol. Römer, nicht kommen konnte. So vorübergehend auch diese Herrschaft in Italien war, so war sie doch von großer geschichtlicher Bedeutung, insofern durch Theoderich's Einfluß die alte römisch-christliche Cultur gerade an ihrem Heerde geschützt und erhalten und dadurch ein wichtiges Bildungsferment den germanischen Völkern überliefert wurde, welche es zu dauerhaften Staatsbildungen im Mittelalter brachten. Theoderich, der den Namen des Großen mit Recht erhalten hat, lebte unter dem Namen des Dietrich von Bern (Verona) fort in der deutschen Heldensage. Unter ihm und seinen Nachfolgern konnten Männer, wie M. Aur. Cassiodorus (s. d. Art.) die Wissenschaften, die sich auf der Flucht aus der Kirche befanden, aufhalten und einem nachfolgenden Geschlechte retten.

In die inneren Verhältnisse des ostgothischen Reichs gewähren uns die Briefe des Cassiodorus: Variarum (epistolarum) libri XII., den klarsten Einblick, da dieser ausgezeichnete römische Staatsmann, der schon unter Odoaker gedient hatte, von Anfang der Regierung Theoderich's den größten Einfluß auf alle Zweige der Verwaltung übte und erst unter Totilas sich von den öffentlichen Geschäften in die Stille zurückzog. Aus seiner gothischen Geschichte besitzen wir den Auszug von Jornandes: de Getarum origine et rebus gestis. (S. d. Art.) Außerdem ist eine wichtige Quelle: Die Geschichte des goth. Kriegs von Procopius, einem Augenzeugen und Theilnehmer, von dem Zonaras völlig abhängig ist. Den Panegyrikus des M. F. Ennodius auf Theoderich theilt Manso mit am Schlusse seiner Geschichte des ostgothischen Reichs in Italien. Breslau 1824. Außer Manso ist zu vergl. Du Roure histoire de Théodoric le grand. 2 tom. Paris 1846. **W. Krafft.**

Ostindien, s. Missionen, protestantische, katholische.

Oswald, König von Northumbrien, s. Angelsachsen.

Oswald, Bischof von Worcester, s. Dunstan.

Oswin, König von Northumbrien, s. Angelsachsen.

Otaheiti, s. Missionen, protestantische.

Otfried von Weißenburg, s. Evangelienharmonie.

Othmar, der heilige. Othmar (Audemar, Automarus) ist der erste eigentliche Abt von St. Gallen. Die Schüler des heiligen Gallus blieben nach seinem Tode bei-

sammen, Einer aus ihrer Mitte wurde Vorstand der Niederlassung unter dem Titel: custos oder pastor S. Galli; auch Othmar wird gelegentlich noch als custos Sti Gallunis aufgeführt. Er war in Chur gebildet und Pfarrer geworden, ein Schützling des Grafen Waldram, der ein Nachkomme des benachbarten Grafen Talto, des Freundes des heiligen Gallus, war und dessen Familie sich überhaupt der Stiftung sehr angenommen hat. Die Letztere hatte manche Anfechtung erlitten, da ihre national-alamannische Haltung den Franken verhaßt war. Daher Waldram den Weg einschlug den Herrscher der Franken selbst für das Kloster zu interessiren; er übergab es ihm nach damaliger Weise zum Eigenthum. Dasselbe erhielt denn auch das Versprechen des Schutzes, und Othmar zum Abt 720. Seine Verdienste um die Verwaltung der sehr angewachsenen Gütermasse, um die Disziplin und die Gebäulichkeiten sind bedeutend; die Niederlassung wurde im Grunde jetzt erst zu einem eigentlichen Kloster umgestaltet. Auf Pippin's Willen hin wurde statt der bisherigen Regel Columban's die des heiligen Benedikt eingeführt, wohl wegen der Gleichförmigkeit mit den übrigen fränkischen Klöstern. Anfangs gereichte die Vernichtung der Selbständigkeit Alamannien's durch Karlmann und Pippin (746) nicht zum Schaden der Anstalt. Die freundliche Haltung der Regierung gegen das nationale Heiligthum sollte die Gemüther der bei Condistat (Cannstatt) Unterworfenen gewinnen. Bald aber fanden die fränkischen Verwalter Alamannien's den entgegengesetzten Weg zuträglicher und sie konnten sich gegen St. Gallen der bischöflichen Gewalt bedienen, deren amtliche Stellung sie auf Unterwerfung des Klosters hinwies. Man sah die alamannischen Klöster lieber in Abhängigkeit vom Bischofe, da man diesen eher in der Hand hatte. Aber St. Gallen vertheidigte sich hartnäckig, während Bischof Sidonius von Konstanz gleich anfangs auch Abt von Reichenau war. Eine ganze Reihe von Gewaltstreichen werden uns durch die freilich nicht parteilosen St. Galler Aufzeichnungen überliefert; die bischöfliche und die weltliche Gewalt standen zusammen. Nicht ohne Erfolg war Othmar's erste Reise an den Hof. Als er sich aber zum zweiten Mal auf den Weg machte, griff man ihn unterwegs auf. Er sollte jetzt auch moralisch vernichtet werden, wurde der Unzucht angeklagt, natürlich verurtheilt, und auf die Burg Bodman am Bodensee gebracht, wo man ihn einer Hungerkur unterwarf. Später wurde er auf die Rheininsel Stein versetzt, wo er bald unter geistlichen Uebungen starb, 16. Nov. 759. Vierzig Jahre hatte seine Amtsführung gedauert; sein Tod war für das Kloster ein um so härterer Schlag, als die Feinde desselben in seinem Nachfolger sich ein williges Werkzeug für ihre Plane schufen. Sein Leichnam wurde 769 nach St. Gallen gebracht und verrichtete Wunder daselbst. Im 9. Jahrhundert sprach ihn Bischof Salomo I. von Konstanz (839—871) heilig, später auch die Curie.

Fast ein Jahrhundert nach dem Tode Othmar's wurde seine Lebensbeschreibung von Gozbertus Diakonus nach der Ueberlieferung aufgezeichnet, Abt Walafrid Strabo von Reichenau hat sie dann wieder überarbeitet, von Iso in St. Gallen ward sie fortgesetzt. Die Arbeit des Letzteren haben wir noch vollständig, die des Gozbert nur noch mit den Interpolationen Walafrid's. Vgl. Walafridi Strabi liber de vita S. Otmari bei Pertz Mon. Germ. SS. II. 41—47, Ysonis magistri de miraculis eiusdem libri II, p. 47—54 ibid., und Ekkehardi IV. Rhythmi de S. Otmaro p. 54—58 ibid.: dazu Ratperti casus S. Galli cap. 2, p. 62—63 ibid., Abbatum S. Galli catalogus ed. D. Ildefons. ab Arx, p. 35 ibid., Gozberti diaconi continuatio libri II. de miraculis S. Galli per Walafridum emendata cap. 11—15, p. 23—24 ibid., ann. Sangall. maior. Pertz, Mon. Germ. I, 73, not. d, und p. 74. Dann Trudp. Neugart cod. dipl. Alam. etc. 1791, 4., und Traditiones monast. S. Galli (in wenigen Exemplaren zu St. Gallen, Bonn, Göttingen, Berlin). Endlich: Ildephons von Arx, Gesch. des Kantons St. Gallen, 2 Bde., 1810; Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands II, 107 f. und 113—115; Heber, Lebensbilder aus der altdeutschen Kirche vor Bonifacius (I. Ottmar) in Marriott's wahrem Protestanten 1855, Bd. IV, Heft 2—3; Nagel, Gesch. d. Kl. St. Gallen und seiner Schulanstalten vom Urspr. bis Verfall unter den

sal. Kaisern, im Programm des Pädagogiums zu Halle u. d. S. vom Jahre 1852; Th. Heber, die vorkarolingischen christlichen Glaubenshelden am Rhein und deren Zeit, Frankf. a. M. 1858, S. 248 ff. **Dr. Julius Weizsäcker.**

Othniel, עָתְנִיאֵל, LXX Γοθονιήλ, der jüngste Sohn des Kenas und ein Bruder Kaleb's, nach Josua's Tod der erste Richter in Israel, Jos. 15, 17. ff. Die Geschichte erzählt von ihm zwei ausgezeichnete Waffenthaten; die eine bei der Eroberung des Landes Kanaan, als sein Bruder Kaleb Kirjath Arba (Hebron) zum Erbtheil erhalten hatte und es nun galt, die Kananiter aus dem benachbarten Kirjath Sepher (Debir) zu vertreiben, wofür Kaleb seine Tochter Achsa als Preis der Tapferkeit aussetzte und, da sein jünger Bruder die Stadt gewann, sie ihm zur Frau*) gab. Die andere That war noch größer und geschah nach Josua's Tod; auch Kaleb, welcher sonst an der Spitze seines Stammes Juda gestanden, war nach Richt. 2, 10. nun nicht mehr am Leben. Der Herr hatte Israel zur Strafe für seine Gemeinschaft mit Kananitern dem König Kuschan Rischathaim von Mesopotamien 8 Jahre lang in die Hände gegeben; auf ihr Gebet aber in Othniel eine Begeisterung erweckt, welche ihn an die Spitze des Volkes stellte und zum Sieg über den Feind führte. Die Folge war, daß Othniel als Richter an der Spitze des Volkes blieb bis an seinen Tod und das Land 40 Jahre Ruhe hatte. Die Zeit nach seiner ersten bis zur zweiten Waffenthat Othniel's bestand aus der Periode bis zu Kaleb's und Josua's Tod, vielleicht nur wenige Jahre; aus der Periode vom Tod dieser Aeltesten des Volkes bis zur Herrschaft des Kuschan Rischathaim, in welcher das Volk dem Herrn untreu ward, vielleicht auch kaum ein Decennium; und aus den 8 Jahren der mesopot. Herrschaft; daß Othniel alle die 40 Jahre der Ruhe im Lande noch gelebt habe, ist nicht gesagt; die Zeitfolge trägt also kein Bedenken in sich.

Daß Juda schon von Anfang an ein Uebergewicht unter den israel. Stämmen hatte, hebt Ewald (Isr. Gesch. II, S. 311 f.) mit Recht hervor; Kaleb und Othniel bezeugen es, und nach Richt. 1, 1. 2. kam zum Gewicht, welches solche Männer in die Wagschale legten, ein ausdrücklicher Befehl Gottes. Daß Richt. 1. nach Josua's Tod die erste Waffenthat Othniel's nochmals erzählt wird, widerspricht der Zeitangabe in Jos. 15, nicht; sie wird offenbar nur darum recapitulirt, um jenen Befehl Gottes und das Auftreten Othniel's als Richter durch Erinnerung an die Thaten Kaleb's und Othniel's zu motiviren. **Pf. Pressel.**

Otto, der heilige, Bischof von Bamberg, s. Pommern.

Otto von Freising. Otto von Freising (so, und nicht Freisingen, ist zu schreiben; die schwäbischen Ortschaften auf der Westseite des Lech gehen auf ingen, die baierischen auf seiner Ostseite gehen auf ing aus) ist der dritte Sohn des Herzogs Leopold von Oesterreich, aus dessen Ehe mit Agnes, der Wittwe Friedrich's von Schwaben und Tochter Heinrich's IV., also Enkel des Letzteren, Halbbruder Konrad's III., und Oheim Friedrich's I. Er ist geboren 5. Dez. 1109. Wie es scheint, trat er aus innerem Drange 1130 in den Cisterzienserorden ein, Andere nehmen das Jahr 1126 an. Er studirte zu Paris, war Schüler Abälard's und Anhänger Gilbert's von Poitiers. Von da brachte er die Kenntniß des Aristoteles nach Deutschland. Aber noch seine letzten Tage waren durch die Furcht gestört, daß er durch seine Aeußerung über die Lehre Gilbert's Anstoß gegeben. Seit 1131 ist er Abt von Kloster Morimund in der Champagne, und seit Ende des J. 1136 Bischof von Freising. Als solcher half er dem heruntergekommenen Bisthum so gründlich auf, daß er als dessen zweiter Stifter gepriesen wird. Nicht minder eifrig war er in Hebung der Disziplin seines Klerus. Er war nie Kanzler, wie man annehmen wollte, aber doch von bedeutendem politischen Einfluß durch seinen Geist, seine Geburt und äußere Stellung. 1145 besucht er Pabst Eugen III.

---

*) Das Ungesetzliche dieser Ehe ward durch das glückliche Zusammentreffen der Umstände wohl überwogen. Ueber die Deuteleien, wodurch das Ungesetzliche beseitigt werden soll, s. Rosenmüller, Schol. in Jos., S. 295 f.

in Viterbo. 1147 macht er den Kreuzzug mit, trennt sich in Nikomedien von Konrad, um den zwar längeren aber sichreren Weg an der Meeresküste hin einzuschlagen, theilt aber das Ungemach und Unglück dieses Zuges in vollem Maße, zu Pfingsten 1149 erscheint er wieder in Salzburg. Mit den Wittelsbachern hat er lange Streitigkeiten gehabt wegen der Vogteirechte über die Ministerialen seines Erzstifts. Bei den Verhandlungen mit Heinrich Jasomirgott wegen Baierns, ist er von Friedrich I. verwendet worden, auch bei der Aussöhnung zwischen diesem und Hadrian IV. ist er thätig gewesen. Als Friedrich den zweiten römischen Zug unternahm, begleitete er ihn noch bis an die Alpen, ging noch 1158 nach Morimund und starb daselbst 22. Sept. d. J., wurde hier auch begraben.

Wichtiger aber als durch seine kirchliche und politische Rolle ist er uns als Schriftsteller geworden. Seine persönlichen Eigenschaften wie seine äußere Stellung eigneten ihn vor Vielen zum Geschichtschreiber seiner Zeit. Auf Bitten seines Freundes Isingrim unternahm er es eine Weltgeschichte zu schreiben, seine Chronik. Er selbst hat die Schrift (prol. zu lib. VIII) De duabus civitatibus und (prooem. ad Frid. imp.) De mutatione rerum genannt, um damit den Grundgedanken seines Werks auszudrücken. Dasselbe geht von Adam bis auf seine Zeit. Bis 1106 folgt er vielfach dem Chronicon universale des Ekkehardus Uraugiensis. Daneben aber hat er auch selbständig den Josephus, Eusebius, Hieronymus, Augustinus, Orosius &c. benutzt. Außerdem kannte er Virgil, Horaz, Cicero, Juvenal, Seneka, Dares Phrygius, und verstand wahrscheinlich auch Griechisch. Doch nicht in seiner Gelehrsamkeit und seinen literarischen Kenntnissen liegt seine Bedeutung; auch der Gedanke einer Universalgeschichte war nichts Neues, er konnte darin Nichts bieten, was nicht Ekkehard schon geleistet gehabt; die Größe Otto's als Geschichtschreiber liegt vielmehr in dem Standpunkte, den sein Werk einnimmt. Er ist der erste, dem es dabei nicht zu thun ist um die objektiven Thatsachen als solche, sondern um die Darstellung der Idee. Er will an den Begebenheiten der Geschichte seine allgemeine Anschauung von der Entwickelung der menschlichen Dinge nachweisen, will die Potenzen aufzeigen, welche vom Anfang aller Dinge an die treibenden und entwickelnden gewesen. Sein Werk ist eine Art Philosophie der Geschichte, er ist es, der diese Gattung zuerst in die Historiographie des Mittelalters eingeführt hat und dessen Name darum auch ihren Höhepunkt bezeichnet. So wird er darauf geleitet den inneren zusammenhängenden Fortschritt der Begebenheiten aufzusuchen, hinter der Oberfläche des Geschehenen dessen tieferen Gehalt zu erkennen, und den ganzen Stoff vom philosophischen Standpunkt aus zu gestalten. Dadurch erhält die Schrift planmäßige Einheit des Kunstwerks. Diese philosophische Geschichtsanschauung erscheint aber bei ihm in durchaus theologischem Gewande. Es sind die Ideen Augustin's in seinen Büchern De civitate Dei, welchen er sich anschließt. Von Anfang an sind die Völker der Erde in zwei Staaten getheilt gewesen, das weltliche Babylon und das himmlische Jerusalem. Das letztere, verborgen bis zu Christi Geburt, breitet sich von da bis Constantin M. aus; dann geräth es in Zerrüttung durch innere Uebel, besonders durch die Ketzerei des Arius; erst nach der Regierung des älteren Theodosius gelangt es zu allgemeiner Herrschaft, als alle Völker und Fürsten sich zur katholischen Religion bekannten. Von hier ab zeichnet er nur noch die Geschichte eines Staates auf, des mit der Kirche Eins gewordenen Staates Gottes. Die Geschichte vollendet sich mit dem vollständigen Sieg des himmlischen Jerusalem. Daher er im 8. Buch, das nur eine mystische Abhandlung von der Auferstehung ist, auf die reine Civitas Dei kommt. Die Geschichte ist ihm eine große Tragödie, die Auferstehung ihre Katastrophe. Durch diese letzten Partien erst wird das Werk abgerundet und erhält seinen rechten Schluß. An seine eigene Zeit schließt sich aber nicht nur auf dem Papier die Abhandlung von der Auferstehung an, sondern in Wirklichkeit ist man schon nahe an der Katastrophe, und die ganze Auffassung der Zeit ist eine düstere und trübe. Wenn man gewohnt ist den Aufgang der hohenstaufischen Periode als eine Zeit übersprudelnder Jugendkraft der Nation

zu betrachten, in der sich überall frische Regungen auf dem politischen, religiösen und literarischen Gebiete kund geben, so hat der Cisterzienser Otto davon eine ganz andere Meinung. Auch andere mittelalterliche Geschichtschreiber haben die Ansicht von dem Greisenalter ihrer Zeit und dem nahen Weltende, wie Gregor von Tours, Fredegar, Lambert von Hersfeld, Guibert von Nogent, Ekkehard von Aurach. Aber bei Otto hängt sie mit einem ganzen System zusammen. Er schreibt non curiositatis causa sed ad ostendendas caducarum rerum calamitates, er schreibt ex amaritudine animi, alle Bücher seiner Chronik bis zum 7. und 8., durch welche die Ruhe der Seelen und die Auferstehung bezeichnet werde, schreibt er im Gefühle seines Elends. Unser Geschlecht ist wie ein Fieberkranker, der vergeblich in der Veränderung seiner Lage eine Erleichterung seiner Schmerzen sucht. Man naht sich dem Ende der Zeiten, die Welt ist im Begriff den letzten Athemzug des erschöpften Greisenalters zu thun. Mitgewirkt zu so trüber Anschauung hat ohne Zweifel auch die persönliche Stellung des Verfassers. Er lebte in einem fortwährenden inneren Zwiespalt. Er steht auf dem kirchlichen Boden als hoher Kirchenbeamter, und doch fühlt er sich durch die Bande des Bluts und seine Funktion als geistlicher Rath am Hof auch auf die Seite des Kaisers hingezogen. Radevicus berichtet, der Streit zwischen Kirche und Staat habe ihm ganz besonderen Schmerz verursacht. Auf der anderen Seite ist er gerade durch diese Getheiltheit seines Wesens über die Parteien seiner Zeit hinausgehoben worden und nimmt einen hohen objektiven Standpunkt über denselben ein. Aber er ist auch überzeugt, daß es im unvermeidlichen Gang der Dinge liegt, daß die Kirche den Sieg über den Staat davon trägt, und gerade aus der Abnahme der weltlichen Gewalt und dem Wachsthum der kirchlichen schließt er, daß die Welt zu verachten ist. Es sind zwei Redaktionen seiner Chronik zu unterscheiden. Die erste ist vor dem 9. Apr. 1147 beendet und an Isingrim überschickt; die zweite an Friedrich I. in der zweiten Hälfte des Jahres 1156. Wichtig für die deutsche Geschichte ist eigentlich nur das 7. Buch; VII, 11. wird er unabhängig von Ekkehard, spricht als Augenzeuge und nach zuverlässiger Erkundigung.

Die Gesta Friderici beruhen auf den übersichtlichen Notizen, die ihm im Herbst 1156 Friedrich über seine ersten fünf Regierungsjahre zuschickte, ohne Zweifel von kaiserlichen Notaren herrührend und bis zum 17. oder 18. Sept. 1156 reichend, wo daher auch Otto's Schrift endet. Diese ist jedenfalls zwischen September 1156 und Sommer 1158 geschrieben, auf Bitte Friedrich's I. Auch in diesem Werke zeigt sich Otto wahrheitsliebend, zwar dem staufischen Hause gewogen, und über dieses am Besten unterrichtet, doch nicht parteiisch. Die Gesta Friderici sind fortgesetzt worden von Otto's Kaplan Radevicus oder Ragavin, in demselben Geist und, wie es scheint, auch mit demselben amtlichen Karakter.

Editio princeps von Cuspinian, Argentorati 1515, fol., mit Radevicus; die zweite Ausg. von Petr. Pithoeus SS. RR. GG. Basil, Fol., ebens. mit Radev.; die dritte von Urstisius in Germaniae historicorum illustrium Tomi II, Francof. 1585, und in zweiter Auflage ibid. unverändert 1670, Fol., auch mit Radevicus. Die beiden letzteren Ausgaben sind aber im Wesentlichen nur Wiederabdrücke von Cuspinian. Die vierte in Tissier's Biblioth. patrum Cisterciensium, Paris 1669, Fol., aber ohne Werth. Der Ausgabe Muratori's in den SS. RR. Italicar. Tom. VI, liegen einige codd. der kais. Bibliothek in Wien zu Grunde. Die neue Ausgabe in den Mon. Germ. ist von Wilmans zu erwarten. Ueberseßt sind die Bücher Otto's und Radevich's über Fried. I. in der „allgemeinen Sammlung hist. Memoires“ unter dem Titel „Denkwürdigkeiten aus dem Leben Frid. I. &c., aber oberflächlich.

Vergl. Meichelbeck, Hist. Frising. T. I, P. I.; Schuhmacher, über den hist. Werth Otto's von Freys., in dessen Beitr. zur deutschen Reichshistorie, 1770. 4.; Waitz, über die Entw. der deutschen Historiogr. im Mittelalter, in Ad. Schmidt's Zeitschr. f. Gesch. Wissenschaft, Bd. II, 1844; Bonifac. Huber, Otto von Freising, s. Char., seine Weltanschauung, s. Verh. zu s. Zeit und s. Zeitgenossen als ihr Ge-

schichtschreiber, aus ihm selber dargestellt, Preisschr. Münch. Kaiser 1847 (rec. in d. Zeitschr. f. Gesch. Wiss. IX, 1848, S. 202—3); Dr. Wilmans, über die Chronik Otto's von Freisingen, im Archiv d. Gesch. f. ältere deutsche Geschichtsk. 1851, X, 131—173; Dr. C. Lang, psychol. Char. Otto's von Freising, Diss. inaug. Augsbg. 1853 (rec. Lit. Centr. Bl. 1853, Nr. 8); Dubois, Gesch. d. Abtei Morimond (wo Otto der dritte Abt war) rec. Lit. Centr. Bl. 1856, Nr. 12. **Dr. Julius Weizsäcker.**

Otto von Passau. Wie wir durch K. Schmidt in Straßburg, den eigentlichen Entdecker der Gottesfreunde (in seiner Lebensbeschreibung Tauler's 1841), wissen, hatte diese geheimnißvolle Vereinigung der deutschen Pietisten des 14. Jahrhunderts ihren Mittelpunkt in Basel, insofern hier, den Meisten des Vereines selber unbekannt, aber nach allen Seiten hin wirkend und leitend, Meister Nicolaus mit seinen ihm näher stehenden Genossen wohnte. Ich habe dem später (Beiträge d. Histor. Gesellschaft zu Basel 1843, S. 161) die mir noch jetzt wahrscheinliche Vermuthung beigefügt, daß innerhalb der zahlreichen Beginenhäuser Basels und so auch des ihnen vorgesetzten Franciscanerhauses das eigenthümliche Leben der Gottesfreunde, wennschon mit dem 15. Jahrhundert deren Name erlischt, dennoch bis in eben dieses Jahrhundert sich forterhalten habe. Als Hinüberleitung aus dem einen Jahrhundert in das andere und aus der mannigfach unkirchlichen Art des alten Meisters zurück in die Kirchlichkeit steht Otto von Passau da mit seinem großen Erbauungsbuche, den vierundzwanzig Alten oder dem Goldenen Thron. Dem Zunamen nach war Otto von Geburt kein Basler; vielleicht auch, daß er dieß sein Werk nicht einmal in Basel geschrieben hat: aber einen Theil seines Lebens hat er hier und in derjenigen ausgezeichneten Stellung zugebracht, die ihn mit in die geistige Strömung der Zeit und des Ortes bringen mußte. Er selbst sagt am Schlusse der Eingangszuschrift (nach der Augsburger Ausg. von 1480): „Darnach so bitte ich mit allem ernst vnd begere mit allen meinen kreften das du mynnende sele vnd alle gotes freünd geystlichen vnnd weltlichen edel vnedel (so) frawen vnnd man oder wer sy seind die sich der lere diß buochs gebessern mügent endlich vnd ernstlich got für mich bitten wöllent ich sey lebendig oder tod für einen demüetigen pruoder Otten von Passouwe sant Franciscus ordens willent lesemeyster czuo Basel. der diß buoch von dem anfange biß an das ende mit grossem fleyß ernst vnd arbeyt von stucken czestucken vnd von sinnen zuosinnen allesament gemacht vnd volbracht hat an der heiligen himel fürstin abent Marien der liechtmessen Des jares do man zalte von Jhesu Christi gepurt. M. CCC. lxxxvj. jare". Also im Jahre 1386 (die Dillinger Ausgabe verderbt das in 1486) und zunächst an die Gottesfreunde gerichtet. Eben dieser hatte er schon weiter vorn gedacht: „— Sollt du wissen das ich mit fleiß vnd mit hart grosser arbeyt darein gesehen hab wie ich dir vnnd allen gotes freünden darinn ein benüegen wäre". Und es war auch ganz in der Weise der Gottesfreunde und im Sinne des Meisters Nicolaus, daß Otto ein Buch dieser Art auf Deutsch und somit für die Laien schrieb: man lese nur, wie mit Nachdruck und mit Einsicht Nicolaus das Anrecht der Laien auf deutsche Erbauungsbücher gegen die Furcht und den Stolz der gelehrten Geistlichkeit vertheidigt (Tauler v. Schmidt S. 231). Aber Nicolaus selbst oder ein ihm näherer Freund, wie Rulman Merswin, hätte doch anders geschrieben: dem Mönche mangelt der vollere und tief von unten auf bewegte Fluß der Rede, der jenen eigen ist; sein Buch kann in Anlage wie Ausführung nur dürftig und muß in Betreff der ersteren auch unklar genannt werden. Das Ganze soll eine Anleitung zum christlichen Leben mit Hervorhebung besonders der Innerlichkeit desselben seyn; es beginnt zweckgemäß mit Betrachtungen über das Verhältniß des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer, und zu der übrigen Kreatur, und schließt mit Tod und Ewigkeit: aber der Gang, der von dem einen Punkt zum anderen führt, ist nicht überall der zweckgemäße, und mitten inne wird seine Stätigkeit dadurch völlig unterbrochen, daß Otto in die Glaubenslehre abirrt und lange Stücke hindurch dogmatisirend von dem Frohnleichnam und der Jungfrau Maria handelt. Diese Plan- und Zusammenhangslosigkeit verschwindet jedoch einigermaßen bei der Art und Weise der

Ausführung, oder tritt auch, je nachdem man es ansehen mag, durch eben dieselbe nur noch mehr hervor. Auf Anlaß nämlich von Kap. 4. und 5. der Offenbarung Johannis, wo von den vierundzwanzig Aeltesten die Rede ist, wird die ganze Anweisung, wie die minnende Seele sich einen goldenen Thron im Himmel erwerben solle, stückweis und nach einander von den Vierundzwanzig vorgetragen; das Wenigste aber und nur das Unerhebliche sprechen diese und spricht Otto aus sich selbst: alle Haupt- und Kerngedanken, alle „sinne“ d. h. Sentenzen sind aus anderen, jedesmal auch ausdrücklich benannten Autoren entlehnt, und was die Alten noch dazu thun, dient nur als Kitt, der die Mosaik zusammenhalte. Das Zeitalter liebte dergleichen erbauliche und beschauliche Blumenlesen: s. meine deutsche Litt.-Gesch. S. 334 u. 353; von denen, die sich erhalten haben (Hermanns von Fritzlar Blume der schowunge ist noch verloren), reicht jedoch keine mit Zahl und Mannigfaltigkeit der benutzten Schriften an die unseres Otto: er kann der Lehrer und Meister, die ihm geholfen, nicht weniger als 104 namhaft machen, und wenn er das nicht ohne Selbstgefälligkeit thut und sich selbst dem fleißig überall sammelnden Bienlein an die Seite stellt, so wird das zu verzeihen seyn. Dabei verdient Beachtung, daß in dieser langen Reihe zwar Socrates sogar und Plato erscheinen und andere Namen aus dem klassischen Alterthum, außerdem aber nur die Kirchenväter und die Theologen und Philosophen des Mittelalters bis in's 13. Jahrhundert, also überall nur solche, die man, im Original oder übersetzt, auch lateinisch hatte, daß dagegen die deutsche, deutsch sprechende Mystik und Ascetik mit keiner ihrer litterarischen Größen vertreten ist. Ich glaube kaum, daß Otto damit ein verwerfendes Urtheil über die letzteren habe aussprechen wollen: so geflissentlich und streng er bei der rechtgläubigen Kirchenlehre bleibt, so fern er sich überall von den pantheistischen Abgründen der Mystik zurückhält, so macht er sich doch bis zu dieser Grenze hin deren Errungenschaften wohl zu Nutze und wuchert damit in Anschauung wie Darstellung; auch die Benutzung der Lehre und des Zeugnisses heidnischer Philosophen fand er zunächst vor sich bei den Mystikern seiner Heimath und seines Jahrhunderts, z. B. bei Eckard; er hätte mit demselben Vorbehalt wie griechische Heiden wohl auch deutsche Mystiker, selbst wenn deren Schriften ihrem ganzen Sinn und Inhalte nach als ketzerisch verurtheilt waren, für einzelne Sprüche anziehen dürfen. Und so wird, daß er es dennoch nicht that, lediglich aus der Ansicht gekommen seyn, bei Schriften, die ohnedieß schon allgemein verbreitet und durch ihre deutsche Abfassung den Laien gleich vom Beginn an nahe getreten waren, bedürfe es keiner solchen Blumenlese und keines Nahebringens durch Verdeutschung mehr.

Wie schon einmal gesagt, mit dem Zusammentragen einzelner geist- und sinnvoller Sprüche schloß sich Otto einer litterarischen Neigung an, die er bereits vorfand und die noch längere Zeit nach ihm fortbestehen sollte. Daraus erklärt sich die anhaltende Gunst, deren sein Buch genossen hat, die Nachahmung, die ihm, theilweise wenigstens, mit den Grundzügen der ebenmäßig gewählten Form, Johannes Nider, gleichfalls ein Klostergeistlicher Basels, noch um ein halbes Jahrhundert später in seinen Vierundzwanzig goldenen Harfen angedeihen ließ (Litt.-Gesch. S. 340), die nicht seltenen Handschriften, in denen man es bis zum Ablaufe des Mittelalters wiederholte (die Altd. Handschriften d. Basler Univ.-Bibliothek S. 7; Haupt's Zeitschr. für Deutsches Alterthum 6, 52), die mehrfachen Ausgaben, mit denen gleich die beginnende Buchdruckerkunst sich auf dieses Werk als ein vielbeliebtes wendete (die erste datirte, während eine ohne Ort und Jahr noch älter scheint, ist eine Augsburger von 1480), die niederländische Uebersetzung endlich, die sofort auch, von 1480 an, aus den Pressen von Utrecht u. s. w. hervorging. Und noch im Jahre 1568 ist wiederum zu Dillingen, bekanntlich damals einem litterarischen Herd der Jesuiten, ja noch im Jahre 1836 zu Regensburg und Landshut ein Druck erschienen, letzterer unter dem Titel: „Die Krone der Aeltesten“ als vierter Band der „Leitsterne auf der Bahn des Heils“, beide mit denjenigen Aenderungen in Sprache und Styl, die der Verständlichkeit und des guten Geschmackes wegen den Herausgebern räthlich schienen. Ob aber überhaupt im Jahre 1836 noch ein Neudruck räthlich und mit dem

guten Geschmack verträglich war? Otto von Passau hat für uns nur noch geschichtlichen und auch in geschichtlicher Beziehung einen so wenig hervorstechenden Werth, daß er lediglich die Gelehrten angeht und die Gelehrten sich ganz wohl mit den erhaltenen Handschriften und alten Drucken und mit dem, was aus diesen berichtet wird, begnügen mögen. **W. Wackernagel.**

Oudin, Casimir, eigentlich Remi, Sohn eines Webers, geboren 1638 zu Mézières in den Ardennen, ergab sich, wider den Willen seines Vaters, der ihn zu seinem Handwerk erziehen wollte, den Studien und trat, 1656, in den Prämonstratenserorden. In der Abtei S. Paul zu Verdun legte er Profeß ab, wobei er den Namen Casimir annahm. 1678 wurde er in die Abtei Boucilly in der Picardie geschickt; als Ludwig XIV. auf einer Reise hier einsprach, setzte ihn Oudin durch ein improvisirtes lateinisches Lobgedicht in Staunen. Dieß machte seinen Ordensgeneral auf ihn aufmerksam; 1681 erhielt er den Auftrag in den Archiven der Prämonstratenserabteien alles für die Geschichte Wichtige aufzusuchen; zuerst bereiste er zu diesem Zwecke die Niederlande, dann Lothringen, Burgund und das Elsaß. 1683 ließ er sich zu Paris nieder; drei Jahre später gab er hier sein Supplementum de scriptoribus vel scriptis ecclesiasticis a Bellarmino omissis, 8., heraus. Es sollte zur Vervollständigung von Bellarmin's bekanntem Werke, De scriptoribus ecclesiasticis liber (zuerst Rom 1613, 4.) dienen, war aber in manchen Stücken fehlerhaft, und wurde deßhalb von dem gelehrten Engländer Dr. Cave, dem Verfasser einer ähnlichen Arbeit, scharf getadelt. Oudin wandte nun alle Mühe darauf sein Werk zu verbessern; er gab ihm eine ganz neue Gestalt, in der es indessen erst nach seinem Tode erschien: Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis illorumque scriptis adhuc extantibus in celebrioribus Europae bibliothecis, Leipzig 1722, 3 Bde., Folio. Unter den Werken über kirchliche Literatur nimmt dieses immer noch eine der ersten Stellen ein; es reicht bis 1460, und enthält über Schriftsteller, die von Oudin's Vorgängern in diesem Fache übergangen worden waren, manche gründliche Abhandlung. Durch seine in Holland angeknüpften Verbindungen mit reformirten Gelehrten fühlte sich Oudin bewogen zum Protestantismus überzutreten, 1690 zog er sich daher nach Holland zurück, wo er vier Jahre später an der Bibliothek von Leyden eine Stelle erhielt, die er bis zu seinem Tod, 1717, bekleidete. Seine wenigen übrigen Schriften, über kritische und literär-historische Gegenstände, sind von geringerem Belang. **C. Schmidt.**

Overberg und der Gallitzinsche Kreis *). Bernhard Overberg wurde am 1. Mai 1754 in der Bauerschaft Höckel, welche zur Pfarrgemeinde Voltlage im Osnabrück'schen gehört, geboren. Seine Eltern waren unbemittelt, aber ein genügsamer, frommer und gottergebener Sinn galt ihnen statt aller Reichthümer. In seiner ersten Jugend schien Overberg von der Natur wenig begabt zu seyn. Bis zu seinem fünften Lebensjahre konnte er nicht gehen, und als er endlich so weit kam, daß er die Schule besuchen konnte, verbrauchte er acht ABCBücher, ehe er lesen konnte. Als er nach Rheine auf das dortige Franziskanergymnasium geschickt wurde, war er schon 16 Jahre alt. Bei der ersten monatlichen Prüfung seiner Klasse erhielt er den vorletzten Platz. Diese Demüthigung nahm ihm aber den Muth nicht, er glaubte wohl gar den letzten Platz verdient zu haben und aus Schonung um einen Platz höher gestellt worden zu seyn. Er studirte mit einem solchen Eifer, daß er am Schlusse des ersten Schuljahres, 1771, schon alle seine Mitschüler in der Religionslehre und in der lateinischen Stylübung übertraf und in allen übrigen Fächern den Besten gleich stand. Eben so glänzend waren seine Fortschritte in den folgenden Jahren. Die Schulordnung des Ministers von Fürstenberg vom Jahre 1776, welche eine schon 1770 einge-

*) Dieser Artikel ist aus der Feder eines katholischen Verfassers geflossen, der sich gütigst dazu anerboten und der sich im Besitze der wichtigsten, auch handschriftlichen Materialien für die Bearbeitung dieses Gegenstandes befindet. Anm. d. Red.

führte Lehrart, als durch die Erfahrung erprobt, gesetzlich fixirte, hat einen unberechenbaren wohlthätigen Einfluß ausgeübt. Sie war schon beim Gymnasium zu Rheine eingeführt, als Overberg dort eintrat. Von Kindheit an hatte ihn der Wunsch beseelt, im geistlichen Stande sich seinen Mitmenschen nützlich zu machen, und frühzeitig schon hatte er erkannt, eine wahrhaft christliche Erziehung und Unterweisung der Jugend sey das wirksamste Mittel, die Menschen zeitlich und ewig glücklich zu machen. — Im vorletzten Jahre seines Gymnasialkursus wiederholte er sein Gelübde, in dem geistlichen Stande sein Leben dem Dienste der Religion zu weihen. Als Overberg den Gymnasialkursus beendigt hatte, machte ihm der Guardian des Franziskanerklosters zu Rheine den Antrag, er möge in's Kloster treten. In diesem Falle konnte er sofort aufgenommen werden und ersparte so seinen Eltern viele Kosten. Overberg fühlte sich mehr zum Stande eines Weltgeistlichen berufen, aber der Gedanke an die Kosten des Studirens machte ihn wanken. Aus dieser Verlegenheit zog ihn seine Mutter durch die Erklärung, sie wolle die Kosten schon bestreiten, wenn er mehr Lust habe, Weltgeistlicher zu werden. So kam er im Herbste 1774 nach Münster, um sich daselbst den philosophischen und theologischen Studien zu widmen. Hier hatte er gar bald die Freude, seinen Eltern die Kosten zu erleichtern, als er von dem Hofrath Münstermann als Hauslehrer aufgenommen wurde. Overberg studirte mit großem Fleiße und auffallendem Erfolge und behauptete deßhalb bei den Ehrenprüfungen und öffentlichen Disputationen am Schlusse des Schuljahres unter allen mit ihm Studirenden den ersten Rang. Gottesfurcht und hoher sittlicher Ernst, verbunden mit liebreicher Begegnung, erwarben ihm Achtung und Zutrauen bei Lehrern und Mitstudirenden. — Die Ferienzeit brachte Overberg bei seiner Mutter zu, sein Vater war unterdeß gestorben. Einige Nachbarn, deren Kinder, obgleich sie das erforderliche Alter schon überschritten hatten, wegen Mangels der erforderlichen Kenntnisse bei der österlichen Communion zurückgesetzt waren, ersuchten ihn, er möge sie doch während der Ferienzeit unterrichten, damit sie im nächsten Jahre angenommen würden. Overberg, welcher Niemandem einen Dienst versagte, welcher in seinen Kräften lag, übernahm den Unterricht und versuchte ihn in der üblichen Weise. Er gab den Kindern eine Anzahl Fragen und Antworten aus dem Katechismus zum Auswendiglernen auf und fragte ihnen am nächsten Tage dieselben ab, aber ohne erwünschten Erfolg. Die Kinder konnten die Antworten nicht lernen: obgleich er ihnen dieselben langsam vorsagte und auf diese Weise ihrem Gedächtnisse einzuprägen suchte, sie dann zum fleißigen Nachlesen ermahnte, so hatten sie doch am anderen Tage dieselben zum Theil wieder vergessen, zum Theil unrichtig aufgefaßt, und er merkte gar bald, daß die Kinder den Sinn der Worte gar nicht verstanden. Nachdem er diese Versuche oftmals vergeblich wiederholt hatte, wollte er das undankbare Geschäft ganz aufgeben, um sich die zur Erholung bestimmte Zeit nicht ferner durch den Verdruß über verlorene Bemühung zu verleiden. Doch wollte er noch einen Versuch machen. Als die Kinder wieder kamen, erzählte er ihnen biblische Geschichten. Auf einmal waren die Kinder ganz verändert, ihr Gesicht heiterte sich auf, sie hörten ihm mit Aufmerksamkeit zu und faßten die Lehren, welche er an die Geschichten knüpfte. Er fragte über das Erzählte nach, und seine Schüler antworteten mit Leichtigkeit; — dieß gab ihm einen Fingerzeig, auch den Religionsunterricht erzählend ihnen beizubringen. Es gelang, er und die Kinder hatten von nun an Freude daran, und die Kinder wurden noch in demselben Herbste zur heil. Communion angenommen. Diese Erfahrung hat wohl auf die Entwickelung der pädagogischen Ansichten Overberg's einen nicht unbeträchtlichen Einfluß gehabt. — Im Jahre 1780 wurde Overberg von dem damaligen Weihbischof d'Alhaus zum Priester geweiht und trat durch seine Dissertation über die zu Gunsten des Erzherzogs Maximilian ausgefallene Coadjutorwahl zum erstenmale als Schriftsteller auf. Noch in demselben Jahre kam er als Pfarrgehülfe nach Everswinkel. Der Minister von Fürstenberg hatte ihm eine einträgliche Hauslehrerstelle in einem vornehmen Hause zu Münster angeboten, allein Overberg schlug dieselbe aus und be-

genügte sich mit 30 Thalern, welche er jährlich außer freier Tafel und Wohnung von dem Pfarrer erhielt, und dem Rechte, einmal im Jahre in der Gemeinde eine Collekte zu halten, weil es immer sein liebster Gedanke gewesen war, als Seelsorger auf dem Lande zu arbeiten. Sein Einkommen theilte er in drei Theile, den einen gab er seiner Mutter, den zweiten anderen Dürftigen, den dritten verwendete er für seine eigenen Bedürfnisse. In dem Bestreben, die Gemeinde zu veredeln, richtete Overberg seine Aufmerksamkeit ganz besonders auf die religiös-sittliche Ausbildung der Jugend. Der Unterricht der Kinder in der Religion war ihm auf sein Ansuchen von dem Pfarrer ganz überlassen worden. Die alte Unterrichtsweise genügte ihm nicht, sein Seeleneifer trieb ihn, hier eine neue Bahn zu brechen. In der kurzen Zeit von drei Jahren hatte er zum Katecheten sich so ausgebildet, daß der Ruf davon den Minister von Fürstenberg bewog, ihn als Lehrer der Normalschule nach Münster zu berufen. Es wurde Overberg überlassen, seinen Jahrgehalt selbst zu bestimmen. Der bescheidene Mann forderte bloß 200 Thaler nebst freier Wohnung und Tafel im bischöflichen Seminar, wo er am 1. März 1783 seinen Aufenthalt wählte. Seine Bestallung ist zu Clemenswerth am 2. August desselben Jahres ausgefertigt. Die ihm gestellte Aufgabe war: in einem zwei- bis dreimonatlichen Lehrkursus, der jährlich während der Herbstferien gehalten werden sollte, den Schullehrern eine Anleitung zum Unterricht zu geben, ihnen die nöthigen Sachkenntnisse beizubringen und bei der Mittheilung derselben die Methode des Unterrichts zu veranschaulichen. Overberg trat sein Amt an mit einer Umreise zum Besuche der Landschulen in der Diözese von Münster. Seine sämmtlichen Visitationsberichte von 1783 und 1784 zeugen sowohl von seinem lebendigen Eifer, als von seiner pädagogischen Umsicht und dem damaligen schlechten Zustande der Schulen. — Die sogenannte Normalschule, in welcher er (1783—1826) nicht bloß Lehrer, sondern auch Lehrerinnen bildete, war ein Lehrkursus, welcher jährlich zwei bis drei Monate dauerte und welchen die Zöglinge mehrere Jahre nach einander besuchten. Overberg's Benehmen und Unterricht wirkte fast wunderbar auf die Lehrer und Lehrerinnen ein. Jünglinge und Jungfrauen, welche in jugendlichem Leichtsinn ganz den Genüssen des Lebens hingegeben schienen und nicht die mindeste Neigung für das ernste Schulamt zeigten, wurden durch seinen Vortrag, dem sie anfangs bloß aus Neugierde zuhörten, so hingerissen, daß sie Allem entsagten und ihr ganzes Leben dem Schulfache widmeten. Viele bereits angestellte Lehrer benutzten alljährlich aus eigenem Antriebe die Ferienzeit dazu, den Normalunterricht nochmals zu hören; einige haben demselben zwölf- und mehrmal beigewohnt. Weil dasjenige, was Overberg vortrug, Frucht seines eigenen Nachdenkens war und er dasselbe jedesmal bei sorgfältiger und gewissenhafter Vorbereitung zum Unterrichte immer auf's Neue durchdachte, so erweckte sein Vortrag auch nach oftmaliger Wiederholung die Aufmerksamkeit und das Nachdenken der Hörenden und gab dem Verstande neue Nahrung. Die Wärme, mit welcher er von den Pflichten des Schulamtes und den Eigenschaften eines guten Schullehrers sprach, regte den Eifer eines Jeden auf's Neue wieder an, indem er inne wurde, daß er das Ideal noch lange nicht erreicht habe. Neu belebt, gestärkt, ermuntert, getröstet gingen Alle wieder an die Geschäfte ihres großen, heiligen, mit so vielen Schwierigkeiten verbundenen Berufes. — In dieser Normalschule ertheilte Overberg anfangs allen Unterricht, dessen seine Zöglinge bedurften, ganz allein. Später ertheilte er den Unterricht in der Religion und Pädagogik, für die übrigen Fächer wurde bald ein Hülfslehrer angestellt. Overberg wollte eine gründliche, psychologische Bildung, keineswegs ein bloßes Abrichten, seine ganz ausgezeichnete Lehrgabe, welche Popularität und Anmuth mit gründlicher Auffassung bewunderungswürdig vereinte, verbunden mit Sanftmuth, Nachsicht, Geduld und Ausdauer sicherten den Erfolg. Dazu kam noch der überaus starke Einfluß, welchen seine zarte, innige Liebe, seine Ruhe, Heiterkeit, Gottergebenheit, Einfalt, Demuth, Selbstverläugnung und Treue im Kleinen auf die Zöglinge ausübte. — Overberg verband mit dem Normalunterricht zugleich die Katechese in der Töchterschule bei den lotharingischen

Chorjungfrauen oder, wie man zu Münster zu sagen pflegte, im französischen Kloster. Er hielt diesen Religionsunterricht gratis während 27 Jahren und war amtshalber nicht dazu verpflichtet. Am Sonntage gab er in einem öffentlichen Vortrage, den er in der Klosterkirche abhielt, eine Uebersicht des in der Woche in der Schule Vorgetragenen. Dieser Unterricht wurde mit der größten Theilnahme von allen Ständen besucht, aber vorzüglich drängten die Studiosen der Theologie zu dem Vortrage sich hin, mehrere von ihnen besuchten auch regelmäßig den Normalunterricht. Die Studiosen der Theologie vermißten in Allem, was Dogmatik und Moral anging, durchaus nicht die Gründlichkeit des Katheders, fanden aber, was kein Katheder gibt, einen unerschöpflichen Reichthum an passenden Bildern und Gleichnissen, an Beziehungen auf das tägliche Leben, wodurch die Religionslehre Kindern und gemeinen Leuten auf eine Weise faßlich und anwendbar wird, welche auch selbst für den Gebildeten hohes Interesse behält; und diese Klarheit war von einer himmlischen Salbung begleitet, wodurch sie dem Herzen nahe gelegt wurde. Gleiche Salbung zeigte Overberg in seinen priesterlichen Amtsverrichtungen.— Die Schulreform, welche der Minister von Fürstenberg im Fürstbisthum Münster einführte, lenkte von vielen Seiten die Aufmerksamkeit auf dieses Gebiet und gab auch Veranlassung, daß die Fürstin von Gallitzin ihren Wohnsitz in der Stadt Münster aufschlug. Die Fürstin, eine Tochter des preußischen Generalfeldmarschalls Grafen von Schmettau, hatte eine Erziehung erhalten, welche durchaus nur auf das Auftreten in der damaligen großen Welt berechnet war. Als Hofdame der Prinzessin Ferdinand wurde sie 1768 im Bade Aachen mit dem russischen Fürsten Gallitzin bekannt. Dieser wurde von ihrer Schönheit, ihrem Geiste und ihren musikalischen Talenten angezogen, er warb nach einer Bekanntschaft von einigen Wochen um ihre Hand und erhielt sie. Die Gräfin Amalie war damals 20 Jahre alt. Mit dem Fürsten lernte sie vorübergehend das Leben an den Höfen von Wien, Petersburg und Paris kennen und hatte dann als Gemahlin des russischen Gesandten eine der ersten Rollen im Haag zu spielen. Die Bewunderung, welche ihrem Geiste nicht weniger als ihrer Stellung überall zu Theil ward, schmeichelte ihrem Ehrgeize und ihrer Eitelkeit, aber sie fühlte sich dennoch durch ihre Lage nicht befriedigt. Von frühester Jugend an hatte ein starker Trieb nach Erkenntniß der Wahrheit und nach Erreichung des ihr unter wechselnden Gestalten vorschwebenden Ideals sittlicher Vollkommenheit ihre Seele erfüllt. Die Zerstreuungen der großen Welt hatten denselben nicht ertödtet, sie brachte vielmehr aus dem ununterbrochenen Kreise von Spielen und Besuchen, von Schauspielen und Tänzen Abends nur ein vermehrtes, sie bis zur größten Qual erregendes Streben nach etwas Besserem mit in's Haus. Daher erwachte in ihr der sehnliche Wunsch, aus dem Leben der großen Welt auszuscheiden und sich, um dem Zwiespalt in ihrem Inneren zu entgehen, ganz der Wissenschaft und der Erziehung ihrer zwei Kinder hinzugeben. Sie wollte in einem höheren Sinne Mutter für ihre Kinder werden. Dazu gehörte zugleich der Entschluß, sich fürderhin kein Vergnügen zu gestatten, welches mit diesem Mutterberuf nicht (als Mittel zum Zweck) in Beziehung stände. Für Vergnügen aber, welche wie diese Aufgabe es forderte, den Geist zur Arbeit stärken, indem sie das Gemüth erheitern, bot Holland nur sehr wenig Gelegenheit dar. — Seltsamerweise mußte gerade Diderot es seyn, welcher, obgleich er die von ihm verlangte Förderung in der Erkenntniß der Dinge nicht gewähren konnte, die Zustimmung des Fürsten zu dem Entschlusse seiner Gemahlin vermittelte. Seit dem J. 1773 lebte die nun 24 Jahre alt gewordene Fürstin einsam in einem kleinen Hause nahe dem Haag und gab sich mit einer an leidenschaftlichen Ungestüm grenzenden Energie einem durchaus männlichen Studium der Wissenschaft hin. Unter Hemsterhuys' Leitung füllte nun das Studium der Mathematik, der Sprachen und vor Allem der griechischen Literatur und der platonischen Philosophie ihre Zeit aus. Obgleich sie, da ihre Mutter Katholikin war, in der kathol. Religion erzogen und als Kind von vier Jahren nach Breslau geschickt worden, um in einem Pensionate katholischen Unterricht zu empfangen, so hatte doch dieses wenig

gewirkt. Die Fürstin wußte sich in ihren späteren Jahren von dem Aufenthalt in dieser Anstalt nur Weniges zu erinnern. Der Religionsunterricht in diesem Pensionat war höchst dürftig, daher wohnte sie mangels hinreichender Kenntnisse nur ungern, weil unter der drückendsten Langeweile, dem Gottesdienste bei. Für ihre religiöse Ausbildung war später der Aufenthalt im Hause ihrer Mutter nicht förderlicher. Die unzusammenhängenden Religionsbegriffe, welche sie in ihrer zarten Jugend aufgefaßt hatte, wurden in dem gesellschaftlichen Kreise ihres mütterlichen Hauses verdunkelt und erloschen. Zwar führte ihre Mutter sie an den Sonntagen zur Kirche, aber da die Gräfin Amalie keinen Begriff von der Messe hatte und überdieß in einem französischen Gebetbuche beten mußte, was sie nicht verstand, so litt sie schrecklich an langer Weile. Das Benehmen anderer Standespersonen war auch nicht geeignet, auf die Gräfin in religiöser Beziehung vortheilhaft einzuwirken. — So lange sie im Haag und in der Nähe des Haag lebte, hatte sie die von Hemsterhuys getheilte und gestärkte Ueberzeugung, im Grunde glaube Niemand an das Christenthum als der Pöbel, denn es sey unmöglich, an die Drohungen und Verheißungen des Christenthums zu glauben und dennoch dessen Lehren so zuwiderzuhandeln, wie es in der Regel geschehe. Als die Fürstin im Jahre 1779 nach Münster kam, hielt sie dem Minister von Fürstenberg, dessen große Einsichten sie verehrte, sein Christenthum wegen des Vorurtheils seiner Erziehung zu Gute, aber bat sich gleich von ihm aus, er möge nicht versuchen, sie zu bekehren, weil sie nichts in sich leiden könne, was Gott nicht in ihr selbst geschaffen habe. — Das Wenige, welches die Fürstin in ihrer mangelhaften Erziehung und noch dazu sehr unzusammenhängend von der christlichen Religion aufgefaßt hatte, wurde in ihrem selbstgewählten Bildungsgange ganz verwischt. Das System, welches sie mit Hemsterhuys theilte, huldigte zwar im Gegensatze zu der gottlosen Zeitphilosophie in religiöser Gesinnung der Gottheit, aber da es sich lediglich auf Einsicht der Vernunft gründete, verwarf es mit einer Art von stolzem Selbstgefühl alle positive Religion. Die Fürstin aber merkte allmählich, es müsse mit ihrer Tugend und ihrem System von Glückseligkeit nicht richtig seyn, da es schien, sie verschlimmere sich, statt besser zu werden. Im Frühjahre 1783 fiel die Fürstin in eine schwere Krankheit. Als diese einen ernsten Karakter annahm, schickte Fürstenberg seinen Beichtvater zu ihrem Krankenbette, um ihr den Glauben an den Erlöser und die Heilsmittel der Kirche anbieten zu lassen. Sie lehnte aus Mangel an Ueberzeugung den Antrag ab, gab aber eine Antwort, welche Fürstenberg beruhigte. Wahrscheinlich hatte sie versprochen, wenn Gott ihr das Leben friste, wolle sie über das Christenthum ernstlich nachdenken und sich unterrichten. Die Fürstin wurde wirklich wieder gesund, und während der Reconvalescenz, da sie sich eine Zeit lang mit der Erziehung ihrer Kinder nicht beschäftigen durfte, fing sie wirklich an, über das Christenthum nachzudenken. Die Zeit vom März 1783 bis in den August 1786 war für sie die Zeit einer inneren Gährung, in welcher die sonst bewußtlosen Zustände des Schlafes wiederhallten oder vielmehr überboten, was im Wachen den Geist angeregt hatte oder wozu er angeregt war. Als nun ihre Kinder für den Religionsunterricht reif geworden waren, befand sie sich in großer Verlegenheit, wie sie nun ihre Pflichten gegen dieselben erfüllen sollte. Die Fürstin war nämlich nicht bloß Erzieherin ihrer Kinder, sondern ertheilte ihnen auch allen Unterricht selbst, mit Ausnahme der klassischen Literatur und der Geschichte, in welchen Fächern die Professoren Kistemaker und Sprickmann unterrichteten. Das Gewissen gestattete der Fürstin nicht, den Kindern ihren Unglauben beizubringen, eben so wenig aber glaubte sie, ohne eigenen Glauben ihre Kinder im Glauben unterrichten zu können. Um nun aus dieser Verlegenheit zu kommen, entschloß sie sich, den Kindern die Religion historisch vorzutragen und die Wahl des besonderen Systems ihrem Gewissen zu überlassen; beim Unterrichte selbst glaubte sie dann ihren Unglauben den Kindern sorgfältig verhehlen zu müssen. Zur Ausführung dieses Planes fing sie dann mit dem ganzen Ernste ihrer Seele an, sich dem Studium der h. Schrift zu widmen. Hierdurch aber fühlte sie sich angetrieben, die Vorschriften des Heilandes

in Ausübung zu bringen, und seine Verheißung (Joh. 7, 17) ging an ihr in Erfüllung, sie erkannte, daß seine Lehre aus Gott sey, und erkannte die Unzulänglichkeit der Philosophie an, auf welche sie bisher ihr ganzes Heil gebaut hatte. Sie kehrte demnach mit voller Ueberzeugung zum Glauben der katholischen Kirche zurück, in welcher sie die heilige Taufe empfangen hatte, und ging am 28. August 1786 wieder zu den heil. Sakramenten. Von da an erfolgte eine so vollkommene und äußerlich merkbare Umwandlung ihres Gemüthes von Trübsinn zu einer unaussprechlichen Heiterkeit, daß ihre Kinder und Freunde sich nicht genugsam darüber verwundern konnten. — Im J. 1787 machte die Fürstin eine Erholungsreise im Norden von Deutschland mit der besonderen Absicht, in Sachsen die Gelehrten und gelehrte Anstalten zu besuchen. Diese Reise diente ihr zum Anlaß, mit Rücksicht auf Stolz und Ehrgeiz, nach den Grundsätzen der christlichen Religion sich selbst zu prüfen. Nach der Reise wurden ihr von Seiten der berühmtesten Gelehrten Anträge zu einer Correspondenz gemacht; insbesondere gaben Göthe, Herder und Lavater ihr die schmeichelhaftesten Einladungen dazu. Göthe allein, der durch große und vielseitige Naturgaben unter allen Gelehrten, welche sie damals kannte, vielleicht die meiste Geistesverwandtschaft mit ihr hatte, und den sie gewiß gern da gesehen hätte, wo sie nun stand, nämlich bei Jesus Christus, machte sie eine Zeit lang unschlüssig, ob sie der Einladung folgen sollte oder nicht. Allein da sie keinen wahrscheinlichen Nutzen, aber Zeitaufwand und zu viel ablenkende Beschäftigung von der Correspondenz erwartete, so ließ sie Göthe's Antrag, so wie auch den von Herder und Lavater unbeantwortet. — Noch in demselben Jahre machte sie persönliche Bekanntschaft mit Hamann. Die Fürstin war sehr begierig, etwas von Hamann zu lesen. Kleuker und noch viel mehr F. H. Jacobi riethen ihr davon ab. Unterdessen blieb ihr Hamann immer im Sinn. Bucholtz lieh ihr einige Hefte von Hamann's Schriften (1784), und sie war von den Sokratischen Denkwürdigkeiten und manchem Anderen sehr erbaut. Hamann kam auf eine Einladung von Bucholtz von Düsseldorf, wo er eine Zeit lang bei F. H. Jacobi verweilt hatte, nach Münster. Ungeachtet er bei Bucholtz das Gastrecht und Pflege seiner Gesundheit genoß, verkehrte er doch häufig im Hause der Fürstin. Sie verschmähete es nicht, selbst die Ueberbringerin von Erquickungen zu seyn, welche sie für den leidenden Freund bereitet hatte, oder ihm durch Geschenke und Wohlthaten eine Freude zu machen. Seine tiefe und lebendige Empfindung für Christus und christliche Religion bot dem Herzen der Fürstin so manche Berührungspunkte, daß das Band einer innigen und vertraulichen Freundschaft unter ihnen geschlossen wurde. Die Fürstin betrachtete Hamann als ihren väterlichen Führer auf dem Wege zur Vollkommenheit. Hamann starb zu Münster am 21. Juni 1788, und die Fürstin ehrte sein Andenken dadurch, daß sie sich die Erlaubniß auswirkte, seine Ueberreste in ihrem Garten begraben zu lassen. Die Fürsten schrieb in ihrem Tagebuche: „Ein unbeschreiblich süßer Gedanke war mir, die Asche des Seligen, Großen — so wenig Gekannten — in meinem Garten zu bewahren, einst meinen Kindern vielleicht etwas vom Geiste des Verstorbenen einzuhauchen — mir selbst eine beständige Erweckung! — ich erhielt es mit Mühe.“ Unmittelbar nach Hamann's Tode kamen der Fürst Gallitzin und Hemsterhuys zum Besuche der Fürstin nach Münster. Es war die Abrede getroffen, eine Reise nach Düsseldorf zu Jacobi zu machen, bei welchem bereits mehrere Gelehrte zum Besuche eingetroffen waren. Als die Fürstin mit ihrem Gemahle und Hemsterhuys nach Münster zurückkam, fiel dieser in eine gefährliche Krankheit, in welcher ihn die Fürstin persönlich bediente. — In einer Beschreibung ihres Zustandes während dieser Zerstreuungen sagt die Fürstin: „In dieser Noth erwachte das Verlangen nach Leitung. Ich hatte es erfahren, wie (wirksame) Liebe zum Glauben und dieser zur Erkenntniß führe. Ach! ein Vater, der mich, den ich lieben könnte, ward für mich der einzige Retter meiner Seele, und als solcher der Gegenstand eines stets wachsenden Bedürfnisses. Was war Hamann mir nicht gewesen, was würde mir nicht Einer seyn, der meines Glaubens wäre, den ich seines Standes wegen als von

Gott dazu berufen ansehen könnte; und so bei diesem Gedanken schwebte mir Overberg immer vor der Seele, als der Einzige, dem ich unbedingten Gehorsam zu leisten mir versprechen dürfte" ꝛc. — Overberg hatte seit dem Jahre 1783 an allen wohlthätigen Bestrebungen Fürstenberg's und der Fürstin den lebhaftesten Antheil und lebte mit beiden im engsten freundschaftlichen und wissenschaftlichen Verkehre. Am 10. Januar 1789 schrieb die Fürstin einen Brief an Overberg, in welchem sie ihm wiederholt den Antrag zu einer geistlichen Verbindung und Freundschaft machte, in welcher sie seiner Leitung ihr Gewissen bei ungetrenntem Umgange zu übergeben wünschte. Dieser Brief zeigt den hohen Ernst ihres ascetischen Strebens im Anfange ihres christlichen Lebens. Sie erzählt zuerst, wie sie die „unabweisliche Nothwendigkeit des vollkommenen Gehorsams unter der Leitung eines Anderen erkennend, lange mit sich selbst gekämpft und die Aufopferung ihres eigenen Willens doch für ein gar zu schweres Opfer gehalten, auch gänzlich daran verzweifelt habe, einen Mann zu finden, dem sie mit vollem Vertrauen sich unterwerfen könne. Gott habe sie zu der Erkenntniß geführt, daß solch eine Leitung ein wahres Bedürfniß für sie sey, daß sie eines Freundes, eines Vaters bedürfe, dem sie ihr ganzes Herz öffnen, das Gute sowohl als das Böse in demselben frei zur Beurtheilung und Aufsicht anheim geben, von dem sie für ihren Wandel Verhaltungsbefehle holen könne, und der aus christlichem Eifer auch außer der Beichte und unaufgefordert, wie ein Vater sein Kind, sie beobachten, prüfen, strafen, trösten, ermahnen, kurz für ihre Seele wie für die seinige sorgen werde." Sie fährt dann fort: „Diesen Mann voll Salbung und Liebe, der schon lange, indem er mir in seiner Sanftmuth und heiligen Einfalt die rührendsten Seiten meines Heilandes darstellt, der überhaupt den Bedürfnissen meines Herzens zu entsprechen scheint, habe ich gefunden. Nicht meinem Gefühle und meiner Neigung traute ich allein in der wichtigen Wahl dessen, dem ich meinen Willen abzutreten entschlossen bin; ich habe gebetet, gewartet und wieder gebetet und immer denselben Mann im Grunde meiner Seele wieder gefunden." Sie bittet dann um seine Entscheidung und erklärt sich bereit, auch dann sich derselben zu unterwerfen, wenn sie nicht günstig seyn sollte. — Overberg erklärte sich bereitwillig und zog in ihr Haus und blieb auch in demselben bis nach ihrem Tode. Man würde recht sehr irren, wenn man diese Unterwerfung ihrer Einsichten unter das Urtheil eines Anderen aus einer Schwächung in dem Karakter der Fürstin erklären wollte, vielmehr gehört sie zu den großen Entschließungen, wodurch sie in den verschiedenen Epochen ihres Lebens jedesmal mit der männlichsten Kraft und Beharrlichkeit dasjenige ergriff und festhielt, welches sie als das Vollkommenste und Beste erkannte; und gleichwie in der früheren Periode ihres Lebens keine Aufopferung ihr zu groß gewesen war, welche sie dem Wohle ihrer Kinder und der Wissenschaft nicht bereitwillig dargebracht hätte; eben so und mit gleicher Seelengröße brachte sie jetzt ihre Einsicht und ihren Willen dem Glauben und der Liebe Jesu Christi zum Opfer. Durch diese Lebensvorschrift aber wurde der Karakter der Fürstin auf keine Weise niedergedrückt, wie alle die bezeugen konnten, welche vor und nach dieser Epoche in ihre Nähe gekommen sind und sie unverändert in diesen verschiedenen Standpunkten des Lebens als die unvergleichlich geistreiche, hochgesinnte und liebenswürdige Frau erkannt haben, (und was vielleicht am meisten zu bewundern) welche sie gekannt haben als eine Frau, welche durch ihre großen Anstrengungen und durch die männliche Bildung, welche sie sich zu eigen gemacht, von der weiblichen Zartheit und Anmuth nichts eingebüßt hatte. Göthe's Urtheil (Sämmtliche Werke. Stuttg. u. Tübing. 1840. Bd. 23. S. 186 ff.) ist in dieser Sache statt aller Zeugnisse vollgültig. — Hatte Overberg schon seit 1783 mit Fürstenberg und der Fürstin Gallitzin im Einklange gewirkt, so trat er noch näher in diesen Kreis, als er Hausgenosse der Fürstin geworden war. Nach vollendeter Arbeit wurden im Hause der Fürstin die Abendstunden einer freien Conversation gewidmet. Außer der geistreichen Fürstin erschienen hier Fürstenberg, Overberg, seit 1788 Katerkamp, der spätere Biograph der Fürstin, Erzieher in der freiherrlich Droste-Vischering'-

schen Familie, mit ihm die jungen Freiherren Droste-Vischering, Caspar Maximilian, später Bischof von Münster, Clemens August, nachher Erzbischof von Köln, und Franz Otto, welcher die Milde mit seinem älteren, den strengen Ernst mit dem jüngeren Bruder, die Liebe zur Religion und Wissenschaft mit beiden gemein hatte. (Er starb als Domherr zu Münster im Jahre 1826.) Mit allen diesen stand Friedrich Leopold, Graf zu Stolberg, seit dem Jahre 1791 durch Briefwechsel und gegenseitige Besuche in engster freundschaftlicher Verbindung, bis er im J. 1800 Münster zu seinem Aufenthaltsorte wählte, nachdem er mit den Seinigen zur katholischen Religion übergetreten war. Stolberg und seine Gemahlin legten am heiligen Pfingstfeste, den 1. Juli 1800, in der Hauskapelle der Fürstin Gallitzin in Overberg's Hände ihr Glaubensbekenntniß ab. „Erfüllt von Sehnsucht nach einer Uebereinstimmung der Umgebung, verließ Stolberg mit den Seinigen am 28. September 1800 Eutin, um sich nach Münster überzusiedeln, der Hauptstadt der einzigen Provinz in Deutschland, wo die gebildeten Stände niemals dem Unglauben gehuldigt haben.“ (Alfred Nicolovius, Friedrich Leopold, Graf zu Stolberg. Mainz 1846. S. 77.) Dieses seltene Glück hat Westphalen ohne Zweifel den Fürstenberg'schen Lehranstalten und insbesondere der Universität zu verdanken, welche aus dem Kreise gelehrter Freunde, der sich um Fürstenberg gesammelt hatte und welcher durch Stollberg's Fülle von Geist, Wissenschaft und Erfahrung einen reichen Zuwachs erhielt, stets neues, frisches Leben, neue Begeisterung für die Wissenschaft und für die Religion schöpfte. Denn die Professoren der Universität standen entweder, wie Kistemaker, Brockmann, Sprickmann, Druffel, Zumklei u. A. im täglichen Verkehr mit den genannten Freunden, oder wurden, so wie auch die Lehrer am Gymnasium, bei nicht seltenen Gelegenheiten zugezogen. Daß dieser Kreis sich auf der Höhe der Wissenschaft erhielt, dazu trug die enge Verbindung mit den auswärtigen Gelehrten bei, welche durch Briefwechsel und gegenseitigen Besuch lebhaft unterhalten wurde. Der Philosoph Franz Hemsterhuys war bekanntlich schon in Holland mit der Fürstin in enge Freundschaft und regen wissenschaftlichen Verkehr getreten; er setzte diesen bis an seinen Tod (1790) mit der Fürstin und Fürstenberg fort. Es ist bekannt, daß ein Theil von Hemsterhuys' philosophischen Schriften aus Unterredungen mit der Fürstin hervorgegangen ist. — Von Hamann war schon früher die Rede. — Zu den ausgezeichneten Männern, mit welchen Fürstenberg und die Fürstin in naher und inniger Verbindung standen, gehören noch Lavater und Claudius, F. H. Jacobi und Göthe. — Welchen Nutzen die münstersche Universität durch diesen Kreis und Alle, welche mit ihm in Verbindung standen, erhielt, ist schon früher berührt. Der Geist aber, welcher die münstersche Universität beseelte, war kein anderer, als der mit den guten Elementen der modernen Bildung befruchtete Geist des Katholizismus; er zog die Blicke denkender Männer im Auslande nach Münster hin. Gatterer wurde dadurch an Oxford und Edinburg erinnert und bemerkt, die dermaligen Curatoren der Lehranstalten wüßten nicht, was die Religiosität für Kunst und Wissenschaft leiste. Er fährt dann fort: „Das höchste Geistige kann nur in Demuth des Geistes empfangen und aus dem Geiste geboren werden. In diesem Sinne ist mir Fürstenberg, der Minister des kleinen Landes, so ehrwürdig, weil er allein mit mächtiger Kraft gegen den Zeitgeist im Kampfe ist, in welchem er sicher nicht unterliegen wird, da er nicht für sich, sondern für Gottes Sache streitet. Zuverlässig aber ist in dem katholischen Deutschland keine Universität so gut organisirt, keine zweckmäßiger mit dem Normal- und Gymnasialunterricht verbunden, als das kleine benachbarte Münster.“ — Der tägliche Umgang mit so großen Menschen trug auch wohl viel dazu bei, daß Overberg in allen seinen pädagogischen Bestrebungen das Ziel aller Erziehung — Religiosität, Tugend und Lebensglück — unverrückt im Auge behielt, über den Mitteln nie den Zweck vergaß, sich nicht in pädagogische Kleinigkeiten verlor, sondern immer das Allgemeine und Ganze der Erziehung umfaßte. Das macht ihn als Pädagogen ehrwürdig und setzt ihm in der Geschichte seines Vaterlandes ein

bleibendes Denkmal. — Overberg leistete der Fürstin geistlichen Beistand in ihrer letzten Krankheit, welche abwechselnd mehrere Jahre dauerte und sehr schmerzhaft war. — Im J. 1803, den 6. März, starb der Gemahl der Fürstin, Fürst Dimitry v. Gallitzin, eines plötzlichen Todes in Braunschweig. Dieser Todesfall traf sie desto empfindlicher, da sie durch keine vorläufige Nachricht auf diesen Verlust vorbereitet war. — Die Fürstin selbst starb mit der vollkommensten Ergebung in den Willen Gottes am Sonntage, den 27. April 1806, Morgens gegen 3 Uhr. — Nach dem Tode der Fürstin wohnte Overberg noch drei Jahre in ihrem Hause bei der Tochter derselben, bis er als Regens des bischöflichen Seminars dort seine Wohnung nehmen mußte (1809). Sein literarischer Ruf war damals entschieden, und die hohe Würde seines Karakters, so wie das ausgezeichnete Verdienst, welches er sich um das Vaterland, hauptsächlich durch Verbesserung des Schulwesens, erworben hatte, allgemein anerkannt. Das in seiner neuen Stellung ihm so nothwendige Ansehen in wissenschaftlicher und moralischer Beziehung brachte er mit, brauchte es nicht erst noch zu erwerben. Alle Seminaristen verehrten in ihm den ruhigen und tiefen Denker, den praktischen Philosophen, der die genaue Kenntniß der menschlichen Seele zur Bildung und Veredlung derselben auf's Beste zu benutzen wußte; ehrten in ihm den ausgezeichneten Pädagogen, den gründlichen Gottesgelehrten, den Mann, welcher mit hellem Verstande, reinem Herzen und ruhigem Gemüthe überall nach Klarheit und Ueberzeugung gestrebt und einen hohen Grad derselben sowohl in der Erziehungskunde, als in den theologischen Wissenschaften errungen hatte. Da die Alumnen des bischöflichen Seminars die theologischen Vorlesungen bei der Akademie hören, ist den Vorstehern des Seminars nur die praktische, ascetische und liturgische Bildung, die ascetische vorzugsweise dem Regens vorbehalten. Hier war Overberg ganz in seinem Elemente. Sein eigenes Streben nach christlicher Vollkommenheit hatte ihn mit Erfahrungen über das innere Leben bereichert. Aus Selbstbeobachtung kannte er die geheimsten Falten des menschlichen Herzens, jede seiner Weisungen und Belehrungen traf den rechten Punkt. Aber durch sein Beispiel wirkte er noch mehr als durch sein Wort; denn seine Worte würden nicht mit einer solchen Gewalt eingedrungen seyn, nicht mit unwiderstehlichem Einfluß auf die Gemüther gewirkt haben, wären sie nicht von dem Beispiele begleitet oder, um es richtiger auszudrücken, wären sie nicht Wort und Beispiel zugleich gewesen. Denn in seinen Worten sprach sich jedesmal seine heilige, liebenswürdige Einfalt, seine Demuth, sein Eifer im Dienste Gottes, seine unbeschreibliche Liebe, die Innigkeit seines Gebetes und seines Wandels vor Gott, überhaupt seine Gottseligkeit so unverkennbar aus, daß man nothwendig diese Tugenden an ihm schätzen und zur Nacheiferung unwiderstehlich hingezogen werden mußte. Die Eigenschaften eines gottseligen Priesters, welche Overberg in so hohem Maße besaß, traten in seinem Wirken für das Seminar besonders hervor. — Uebrigens ist die Geschichte seines siebenzehnjährigen Aufenthaltes in dem bischöflichen Seminar so einfach und gleichförmig, wie überhaupt das Leben des tugendhaften, durch Gottergebenheit zufriedenen Menschen. Overberg's Leben war den einen Tag wie den andern; diese Ordnung in seinen Tagesgeschäften, diese Gleichförmigkeit in seinem ganzen Leben und Thun, seine Ruhe des Geistes, seine Abgeschiedenheit von dem Treiben der Welt, welches er doch kannte und beobachtete, waren der Ruhe und Ordnung und der etwas klösterlichen Zucht, worunter das ascetische Leben eines Seminars einzig gedeiht, besonders zusagend. Keiner benutzte so sorgfältig wie er die Zeit. Neben den Geschäften, welche ihm im Seminar oblagen, leitete er eine Reihe von Jahren als Consistorialrath die Schulangelegenheiten bei der Regierung, hielt die Normalschule, predigte, katechisirte, hörte Beichte, besuchte Kranke und schrieb noch dazu unglaublich viele Briefe an Alle, welche sich in allerlei Gelegenheiten an ihn wendeten. Diejenigen, welche sich an ihn wandten, thaten es gewöhnlich in den wichtigsten Sachen des Lebens, in den Angelegenheiten des Heils, des eigenen oder des fremden oder vielleicht beider zugleich. Der Briefe, welche Overberg so erhielt, waren so viele, daß er ein Tagebuch hielt für die noch zu beantwor-

tenden. Klagte er auch zuweilen darüber, daß ihm das Lesen und Schreiben der Briefe so viele Zeit raube, so ließ er doch keinen Brief unbeantwortet, entschuldigte sich vielmehr, wenn er etwas lange hatte warten lassen müssen. — Overberg war nicht bloß Lehrer, Erzieher und Seelsorger — er nahm auch länger als 40 Jahre an der Verwaltung der geistlichen und Schulangelegenheiten wichtigen Antheil. Schon in den ersten Jahren seines öffentlichen Wirkens wurde er von der bischöflichen Behörde zum Examinator synodalis ernannt. Mußte er schon wegen des neuen Ganges, den er beim Religionsunterrichte der Jugend nehmen zu müssen glaubte, die Theologie zum Hauptgegenstande seines fortgesetzten Studiums machen, so war seine Ernennung zum Examinator synodalis ihm hiezu eine neue Aufforderung. Bei Prüfungen der Candidaten des geistlichen Standes bezweckten seine Aufgaben nicht allein die Erforschung dessen, was Einer gelernt, sondern vielmehr, wie weit er sich an der theologischen Wissenschaft wirklich gebildet hatte. In wichtigen Angelegenheiten pflegte die bischöfliche Behörde die Examinatoren zu Rathe zu ziehen. Overberg's Gutachten war jedesmal mit Erwägung aller Gründe und Gegengründe ruhig, lichtvoll, mit großer Umsicht, Wissenschaft und Sachkunde abgefaßt und mit sorgfältigem Fleiße ausgearbeitet. Seine Meinung sprach er bestimmt aus. Die Festigkeit seiner Ueberzeugung und der positive Karakter, welcher in seiner ganzen Denkungsart und Gesinnung vorherrschte, ließ ihn auch hier nicht schwanken. Er richtete sich weder nach Vorurtheilen, noch nach alten Herkommen, sondern nach Grundsätzen, jedoch mit umsichtiger und weiser Berücksichtigung der Zeitumstände. Sein Gemüth stimmte ihn für milde, versöhnende Maßregeln. — Größeren Antheil hatte er an der Verwaltung des Schulwesens. In den Jahren 1782 und 1788 waren ausführliche Verordnungen erlassen, nach denen das Elementarschulwesen regulirt werden sollte. An den letzteren hatte Overberg wahrscheinlich mitgearbeitet. Sie waren aus Fürstenberg's Geiste hervorgegangen und bezeichneten die Richtung, welche das Schulwesen nehmen sollte. Diese Verordnungen waren übrigens nur als Provisional-Schulordnungen angekündigt und als solche sanktionirt. Fürstenberg wollte seine, obgleich wohlüberdachten und vielseitig erwogenen Ansichten nicht zu Gesetzen machen, ehe sie durch die Erfahrung nicht allein im Allgemeinen bewährt, sondern auch gerade im Fürstbisthum Münster auf alle Lokalverhältnisse anwendbar gefunden wären. Die Schulverordnungen sollten zuvor in Ausübung gebracht und das gesammte Landschulwesen sollte nach denselben organisirt werden, dann sollte es sich erst zeigen, welche Bestimmungen abgeändert, erläutert oder vervollständigt werden müßten. Mit der Gesetzgebung hielt die Organisation des Schulwesens gleichen Schritt. Das ganze schwierige Geschäft wurde, nachdem die Vorarbeiten von den Pfarrern und Communalbeamten gemacht worden waren, von einer Commission, welche aus Deputirten des Fürsten und der Landstände bestand, in 33 Conferenzen während der Jahre 1799 und 1800 zu Ende gebracht. Overberg machte sich dabei sehr verdient. So kam mit der Organisation des Schulwesens zugleich die Schulverordnung zu Stande, welche als ein Vermächtniß des unterdeß verstorbenen Kurfürsten, während der Sedisvakanz vom Domcapitel unter dem 3. September 1801 die gesetzliche Sanktion erhielt. Diese Schulverordnung behauptet unter allen, welche bis dahin erschienen waren, einen vorzüglichen Platz. Ohne das Recht der Eltern zu beeinträchtigen, sichert sie den Einfluß der Kirche und des Staates auf die Erziehung der Jugend und auf das stete Fortschreiten der Volksschulen, setzt dieselben in ein naturgemäßes Verhältniß zu den Gemeinden, den Pfarrern und Beamten, so wie zu den vorgesetzten Oberbehörden, und weiset Jeden, dem amtshalber eine Einwirkung auf das Schulwesen zusteht, zur Erfüllung seiner deßfallsigen Berufspflicht an. Sie wurde nicht blos den Lokalverhältnissen genau angepaßt, sondern ging bei der Organisation des Schulwesens aus denselben hervor, entsproßte, so zu sagen, dem vaterländischen Boden. — Bis zum Jahre 1816 wurde das Schulwesen im Münsterlande von der Landschul-Commission geleitet. Overberg war Mitglied derselben und besorgte die meisten Geschäfte. In der Zeit der Verwirrung,

da der öffentliche Unterricht nicht allein keine Unterstützung fand, im Gegentheile die vorhandenen Mittel ihm entzogen wurden, hielt Overberg fast allein das Volksschulwesen im Münsterlande aufrecht. Er fuhr fort, die Lehrer und Schulamtscandidaten alljährlich zum Normalunterrichte zu versammeln; er sorgte bei der Erledigung einer Schulstelle für die Wiederbesetzung derselben; er that, was in seinen Kräften stand, die drückende Lage des damals so sehr vernachlässigten Lehrstandes zu erleichtern. — Als Overberg im Jahre 1816 von Sr. Majestät dem Könige zum Consistorialrath ernannt, an den geistlichen und Schulangelegenheiten in dem Consistorium und in der Regierung zu Münster Theil nahm, hatte er wieder Gelegenheit, mit sichtbarem Erfolge für Verbesserung des Schulwesens zu wirken. Mit seinen Collegen lebte er in aufrichtiger Freundschaft, die Confessionsverschiedenheit störte ihn hierin nicht. Da er krankheitshalber den Sitzungen der Collegien nur selten beiwohnen konnte und doch bei allen Schulangelegenheiten zu Rathe gezogen wurde, so mußte er seine Meinung meistens schriftlich abgeben. In allen seinen Relationen sieht man, mit welcher zarten Gewissenhaftigkeit er Recht und Unrecht, Für und Wider abzuwägen bemüht ist. Es war ihm gewiß der süßeste Gedanke, für die Schulen des Landes, denen er sein ganzes Leben gewidmet hatte, noch am Abende seines Lebens mit gesegnetem Erfolge wirken zu können. War dieses Bewußtseyn gewiß sein größter Lohn hier auf Erden, so wurde doch auch sein Verdienst durch äußere Ehre und Auszeichnung anerkannt. Im Jahre 1818 wurde ihm von Sr. Majestät dem Könige der rothe Adlerorden dritter Klasse verliehen. Im letzten Jahre seines Lebens erhielt er den Titel „Ober-Consistorialrath"; seinen Schriften wollte er jedoch nie einen andern als den: Lehrer der Normalschule, vorgesetzt wissen. — Bei der Reorganisation des münsterschen Domcapitels im Jahre 1823 wurde Overberg die zweite Dompräbende mit einem Einkommen von 1200 Thalern angeboten. Er war aber zur Annahme dieser Präbende nicht zu bewegen, weil er, wie er sagte, sich nicht im Stande fühle, die Obliegenheiten dieser Pfründe zu erfüllen. Dispensirung von diesen Obliegenheiten wies er mit dem Bemerken zurück: es würde auf die Disziplin des neuen Domcapitels einen ungünstigen Einfluß haben, wenn man gleich mit Dispensen anfinge. Auf wiederholtes Ansuchen trat Overberg als Ehrenmitglied des Domcapitels ein. — Neben diesen öffentlichen Auszeichnungen, durch welche die Verdienste des anspruchlosen, demüthigen Mannes anerkannt wurden, lohnte ihm eine seltene Verehrung aller Klassen des Volkes, welche sich bei jeder Gelegenheit kundgab. — Keiner benutzte so sorgfältig die Zeit als Overberg. So entfloß dem rastlos thätigen Manne ein Tag wie der andere, allein seit seiner schmerzhaften Fußkrankheit im Jahre 1818 nahm er immer mehr ab. Alter und Kränklichkeit mahnten ihn stark an sein Ende. Dennoch hielt er 1826 den Normalkursus mit dem gewohnten Eifer, den Unterricht in der Pädagogik aber mußte er dem Subregens Hölling übertragen. Overberg beschloß den Normalkursus am 7. November, doch konnte er die Prüfung nicht mehr leiten und beschloß am 9. desselben Monats Nachmittags 4 Uhr sein schönes und thatenreiches Leben. Am Sonntage, den 12. November wurde die Leiche feierlich zur Erde bestattet. Sein Grab ziert ein einfaches Kreuz. Auf der Vorderseite stehen die Worte Apostelgesch. 4, 12., auf der Rückseite die Worte Glaube, Hoffnung und Liebe. —

Es bleibt jetzt noch übrig, Einiges über die Schriften Overberg's zu sagen, durch welche er immer noch nachhaltig wirkt. Daß die Wissenschaft im Allgemeinen durch seine schriftstellerischen Arbeiten etwas gewinnen könne, fiel ihm ebenso wenig ein, als der Gedanke, sich durch seine Schriften einen Namen zu erwerben. Auch suchte er keinen materiellen Vortheil dadurch, denn mit seinem Verleger machte er gewöhnlich keinen andern Contrakt, als über den Preis, zu welchem seine Schriften verkauft werden sollten, damit sie möglichst wohlfeil und auch den Unbemittelten zugänglich blieben. Minister von Fürstenberg wollte, daß die Schullehrer eine gedruckte Anweisung zum Schulhalten und Handbücher, welche das Material des Unterrichts enthielten, in die Hände bekommen

sollten: zuvor aber sollte Alles in den Schulen selbst erprobt, durch die Erfahrung bewährt und die Ueberzeugung gewonnen seyn, daß es nicht allein an sich gut, sondern auch den Lokalverhältnissen angemessen sey. Die Lehrer hatten sich lange mit Abschriften beholfen. Als nun auf diese Weise Overberg's Lehrart verbreitet war und bei der praktischen Anwendung in den Schulen sich bewährte, wurde das Bedürfniß, die Anweisung dazu gedruckt zu erhalten, immer dringender. Overberg mußte sich also entschließen, seine Schriften für den Druck auszuarbeiten, worauf er, wie sich aus seinem Tagebuch ergibt, einen unglaublichen Fleiß verwendete. Im Jahr 1788 gab Overberg sein neues ABCbuch und im Jahr 1793 auf ausdrückliche Aufforderung des Kurfürsten und der Landstände seine Anweisung zum Schulunterricht heraus. Diesen folgten im Jahre 1799 die biblische Geschichte des alten und neuen Testamentes, und 1804 sein Religionshandbuch und die beiden Katechismen (für die größeren und kleineren Kinder). Seine Schriften wurden von den ausgezeichnetsten Pädagogen, z. B. Niemeyer, Natorp, Zerrenner, Gräffe u. s. w. sehr günstig beurtheilt (vergl. Zerrenner, Schulfreund. Bd. 12. S. 150; Gräffe, katechetisches Journal, Jahrgang V, Heft 3; Jenaer allgemeine Literaturzeitung. 1793. Nr. 192; Göttinger gelehrte Anzeigen. 1805. März 1823 u. s. w.). — Die königliche preußische Regierung oder, wie damals diese Behörde hieß, die Kriegs- und Domänenkammer in Münster verordnete unter dem 15. Julius 1804 die unentgeltliche Vertheilung des Religionshandbuches an alle Schullehrer des Landes auf Staatskosten und sprach bei dieser Gelegenheit ein sehr günstiges Urtheil über dieses Buch aus. — Die beiden Katechismen und das Religionshandbuch wurden in das Holländische übersetzt und in den dortigen katholischen Schulen eingeführt, und noch vor wenigen Jahren wurde in Belgien und Frankreich Overberg's Anweisung zum Schulunterricht in's Französische übersetzt. Overberg's Schriften erlebten mehrere Auflagen: die Anweisung zum Schulunterricht acht, das Religionshandbuch sieben, die biblische Geschichte zwanzig, und von den Katechismen wurde etwa eine Million Exemplare verbreitet. — Vergl. Bernard Overberg, Lehrer der Normalschule, Examinator synodalis, Dechant an der Liebfrauenkirche, Regens im bischöflichen Seminar zu Münster, Ehrenmitglied des Domcapitels, Oberconsistorialrath, Ehrenmitglied der königlich preußischen Regierung daselbst und Ritter des rothen Adlerordens dritter Klasse, in seinem Leben und Wirken dargestellt von einem seiner Angehörigen (Joseph Reinermann). Münster 1829. — Leben Bernard Overberg's von Dr. C. F. Krabbe. Münster (1831). 2te vermehrte Aufl. 1846. (Rensing, Dechant in Dülmen), Apologie der Schriften des Herrn B. Overberg, Lehrers der Normalschule zu Münster, wider die Rezensionen derselben im ersten Stücke des 100ten Bandes der neuen allgemeinen deutschen Bibliothek von einem katholischen Geistlichen. Dorsten 1808. — Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin Amalie von Gallitzin. Von Dr. Theodor Katerkamp. Münster 1828. — Schücking, Levin, die Fürstin von Gallitzin und ihre Freunde. (Rheinisches Jahrbuch für Kunst und Poesie. Köln 1840. S. 121—183.) — B. Overberg, die letzten Lebenstage der Fürstin Amalie von Gallitzin. Sonntagsblatt für katholische Christen. Münster 1850. S. 757—764. 777—784. 797—802. 809—815. (Hier zum erstenmale gedruckt.) — Esser, W., Franz von Fürstenberg, dessen Leben und Wirken, nebst seinen Schriften über Erziehung und Unterricht. Münster 1842. — G. H. Pertz, das Leben des Ministers Freiherrn vom Stein. 1. Bd. Berlin 1849. S. 241 ff. — Dohm, Ch. W. von, Denkwürdigkeiten meiner Zeit. 1. Bd. Lemgo 1814. — A. Nicolovius, Denkschrift auf Georg Heinrich Ludwig Nicolovius. Bonn 1841. S. 16. 34. 56. 122. Derselbe, Friedrich Leopold, Graf zu Stolberg. Mainz 1846. — Friedrich Perthes Leben. Nach dessen schriftlichen und mündlichen Mittheilungen aufgezeichnet von Clemens Theodor Perthes. Hamburg u. Gotha 1848 ff. 3 Bde. Bd. 1. S. 87—90. 107. 127. 130. — Goethe's Werke. Stuttgart u. Tübingen 1840. Bd. 25. S. 158. 160. 167. 186—199. 206. 210—211. Bd. 27. S. 31. 32. 34. 44. Bd. 31. S. 339—341.

343. Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie. Heft IX. S. 212 ff. Heft X. S. 212. XI. 113 ff. XVII. 235. — Johannes von Müller's Werke. Stuttgart und Tübingen. 1810 ff. Bd. 14. S. 228. 232. — Briefe an Johannes von Müller. Schaffhausen 1839 f. Bd. 3. S. 36. — Friedr. Heinr. Jacobi's Werke. Leipzig 1812 ff. Bd. 4. Abtheil. 3. S. 22. Desselben, Auserlesener Briefwechsel. Leipzig 1825. 2 Bde. Bd. 1. S. 301 f. Bd. 2. S. 164 ff. 252 f. 391 f. 393 f. — Dr. Ferdinand Deycks, Friedrich Heinrich Jacobi im Verhältniß zu seinen Zeitgenossen, besonders zu Göthe. Frankfurt a. M. 1848. S. 73 f. 80 f. 105 f. — Dr. C. H. Gildemeister, Johann Georg Hamann's, des Magus im Norden, Leben und Schriften. Gotha 1857. 3 Bde.

Owen, s. Communismus.

Ozanam, A. F., gehört unter diejenigen französischen Gelehrten neuester Zeit, welche sich mit besonderem Echauffement gegen die evangelische Reformation ereifern. Außerdem hat er sich als Archäolog mit besonderer Vorliebe den eschatologischen Legenden aller Zeiten und aller Nationen gewidmet. Nach beiden Seiten ist er auch für die protestantische Theologie nicht ohne Bedeutung.

Aus seinem äußern Leben ist nur zu bemerken, daß er im Jahre 1813 zu Mailand geboren und am 8. September 1853 zu Marseille verstorben ist. Während seines Lebens finden wir ihn erst zu Lyon als Advokat, als Docteur en droit und als Docteur ès-lettres auch in schriftstellerischer Thätigkeit, bis er im Jahre 1840 nach dem Tode Fauriel's als Professor der fremden Literatur an der Fakultät der Wissenschaften zu Paris seinen eigensten Beruf findet.

Von seinen Schriften ist die wichtigste „Dante et la philosophie catholique au treizième siècle". Sie erschien in erster Edition 1839, in zweiter 1845. Sie hat noch vor der zweiten Ausgabe vier italienische Uebersetzungen und eine deutsche (Münster 1844) erfahren; sie hat auch vielfältige Beurtheilungen hervorgerufen, von welchen wir in Beziehung auf die kirchliche Seite nur die betreffenden Artikel in der Evangel. K.-Zeitung. 1841. Nr. 48—51. Nr. 57—59. Nr. 68—70. 1842. Nr. 10—12, sowie die Rezension in den Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik. 1845. Nr. 73. 74 nennen. Wie früher Artaud de Montor, so müht sich auch Ozanam nicht wenig ab, gegen Rossetti und Ugo Foscolo die römisch-kirchliche Orthodoxie Dante's zu erweisen; so weit geht selbst Lamennais mit ihm, nur, daß dieser darin nur einen Tribut erkennt, den Dante seiner Zeit zollt. Aber Ozanam bleibt hierbei nicht stehen: er geht noch weiter; er nimmt nicht Anstand allen evangelischen Verehrern des Dichters jeden Antheil an demselben nach der religiösen Seite streitig zu machen, wenn sie nicht etwa, von dem Dichter geleitet, aus London und Berlin in Rom einwandern wollen, wo dann der Vatikan den bekehrten „Brüdern" seine Thore öffnen werde, das Fest der Versöhnung zu feiern, zu einer „alliance universelle", in welcher die Weissagung am Obelisk St. Peter's sich erfüllen werde: Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat. Offenbar hat der Autor in seiner französischen Lebhaftigkeit die lange Reihe von Retraktationen nicht bedacht, wozu die römische Kirche behufs der obigen Alliance, um nur zunächst mit Dante sich in Uebereinstimmung zu setzen, sich verstehen müßte, aber schwerlich sich verstehen würde, und ohne sich selbst aufzugeben nicht verstehen könnte, während andererseits alle diese Retraktationen der evangelischen Kirche doch noch nicht genügen würden, weil sie in Dante eben nur einen hochachtbaren Vorläufer, aber nicht einen Nachfolger anerkennt. Im Uebrigen können wir dießfalls auf den Artikel „Dante" verweisen. Doch hiermit sollen die unverkennbaren Verdienste Ozanam's um das Verständniß der göttlichen Komödie nicht geläugnet werden: sie würden sich aber noch mehr bewähren, wenn ihn das ultramontane Partei-Interesse nicht verblendet hätte. Ja, Ozanam hätte bei einem unparteiischen Verständnisse seines Dichters durch diesen selbst der evangelischen Kirche näher kommen können, die er verurtheilt, ohne sie im Geringsten zu kennen, während er sonst mit regem Fleiße zu Studien aller Art bereit ist. Unter diesen seinen

Studien sind besonders die schon gedachten Forschungen über die Sagen, Mythen und Legenden von den letzten Dingen (S. 324—424) dem weiteren Studium zu empfehlen. Er hat auch außerdem eine Abhandlung: De frequenti apud veteres poëtas Heroum ad inferos descensu (S. 324) geschrieben. Ueberall macht er auf die Continuität der Tradition in der historischen Entwickelung, auf den rothen Faden, der auch in allen Verirrungen fortläuft, nicht minder auf den wesentlichen Unterschied zwischen Mythe und Legende (S. 392) aufmerksam. So viel ist gewiß, daß Niemand diese Studien ohne Genuß und ohne Belehrung nachstudiren wird.

Aber besonders merkwürdig ist es für uns, wie Ozanam die deutschen Vorstellungen vom Jenseits, angesichts der Visionen des Regensburger Mönchs Othlon (Othlonis Liber visionum tum suarum tum aliorum) und ohne Kenntniß Anderer, als die allerschrecklichsten und schauderhaftesten (S. 358) bezeichnet, hingegen die italienischen als die wohlthuendsten und lieblichsten auffaßt, wozu sogleich die Sage vom heiligen Franz und von der Viola des Engels mit ihrer entzückenden Musik (S. 375) den Eingang bildet. Ozanam erklärt sich den Unterschied zwischen den deutschen und italienischen Vorstellungen vom Jenseits aus dem Unterschiede der Völker, der Länder, der Himmelsstriche und fügt in Beziehung auf die Deutschen hinzu: Ces coeurs violens, ces esprits indisciplinés ne se rendaient qu'à la prédication de l'enfer. Dagegen heißt es von Italien: L'apparition du Paradis y prend plus de place et d'éclat: il semble que dans ce beau pays, avec ses horizons lumineux, on ait vu le ciel de plus près. — C'est beaucoup d'effrayer, de terrasser les hommes; mais c'est encore plus de les ravir. S'enfoncer dans l'épouvante pour en tirer la grâce, c'est le dernier secret de la poésie, et l'Italie l'avait su. — Ist dem also, wie das französische Gemälde mit Mehrerem nachweiset, so ist es desto wichtiger und bedeutungsvoller, daß gerade dem deutschen Geiste, der nur durch die Schrecken der Verdammniß zu zügeln war, in der weiteren geschichtlichen Entwickelung die Mission beschieden war, der gesetzlichen Kirche Italien's gegenüber das unter dem Gesetze verschüttete süße Evangelium von der Gnade Gottes in Christo zur Ueberwindung der Hölle und der Verdammniß rein und klar wieder an das Licht zu bringen. — Uebrigens hat Ozanam das Verhältniß der Ueberlieferung zur Poesie und zum Gedanken überhaupt wirklich in seiner Tiefe erfaßt, wenn er die Originalität des Geistes nicht in neuen subjektiven Erfindungen, sondern in der Erneuerung und Verjüngung des Alten findet.

Unmittelbar nach Ozanam's Ableben ist in der französischen Zeitschrift le Correspondant sein Nekrolog von Lenormant erschienen. Nach seinem Tode sind auch die oeuvres complètes de A. F. Ozanam angekündigt worden, von welchen vier Bände bereits erschienen, aber mit Einschluß der Posthuma acht zu erwarten sind. Davon dürften für die Theologie die Poëtes franciscains am wichtigsten seyn, wozu namentlich die schon in den früheren eschatologischen Studien benutzten Fioretti di san Francesco die Grundlage bilden. **C. F. Göschel.**

P.

Pabst, s. Papst.

Pacca, Bartholomäus, einer der einflußreichsten römischen Prälaten unter den fünf letzten Päpsten, wurde aus einer edeln Familie zu Benevent am 25. Dezember 1756 geboren und zuerst in seiner Vaterstadt und dann in Rom zu einer Laufbahn in der römischen Prälatur ausgebildet. Die ersten bedeutenderen Dienste leistete er der Curie schon unter Pius VI. in Deutschland zur Zeit des Emser Congresses (s. d. Art.) und gegen diesen. Als im J. 1785 die Errichtung einer vierten deutschen Nuntiatur für Bayern die vier deutschen Erzbischöfe zu einer Beschwerde beim Kaiser Joseph vereinigt, und als dieser ihnen ermuthigende Zusicherungen gemacht hatte, „wie er niemals gestatten würde, daß die Bischöfe im Reich in ihren Diözesanrechten gestört würden", und daß er die Nuntien nur als päpstliche Abgesandte zu politischen Zwecken anerken-

nen, aber ihnen keine geistliche Jurisdiktion einräumen werde (Schreiben vom 12. Okt. 1785, bei Planck, neueste Rel.-Gesch. I, 378 ff., wo auch die Emser Punktation), da fand man es in Rom nöthig, den hier ausbrechenden gefährlichen Kampf nicht nur durch Schriften, sondern auch durch Absendung eines eigenen fähigen und muthigen Agenten führen zu lassen, und dazu ward Pius VI. von dem gelehrten Exjesuiten Franz Anton Zaccaria (geb. 1714, gest. 1795) Pacca vorgeschlagen; noch nicht 30 Jahre alt wurde er zum Erzbischof in partibus ordinirt und im Mai 1786 als Nuntius nach Köln abgeschickt. Die drei rheinischen Kurfürsten und Erzbischöfe weigerten sich unter diesen Umständen ihn eben so wie seinen Vorgänger zu behandeln und ihn auch nur zu empfangen, ehe er nicht auf jede Jurisdiktion verzichtet habe; darum suchte er diese denn gegen ihren Willen von Köln aus, wo die Stadt ihn ehrenvoll aufgenommen hatte, auszuüben. Er gab einem Fürsten Hohenlohe eine Dispensation zu einer Heirath und erließ am 30. Nov. 1786 ein Cirkular an die Geistlichen, worin er ihnen verbot, weitere Dispensationen ihrer Erzbischöfe anzuerkennen, als zu welchen sie durch die ihnen bewilligten päpstlichen Quinquennalfakultäten berechtigt seyen; die Kurfürsten dagegen ließen ihren Pfarrern befehlen, das Umlaufschreiben zurückzuschicken, und erreichten auf ihre Beschwerde darüber beim kaiserlichen Reichshofrathe, daß dieser unterm 27. Febr. 1787 dasselbe für cassirt erklärte. Besser aufgenommen wurde Pacca sogleich von den Bischöfen und Aebten, welche er zu seiner Nuntiatur rechnete, wie die von Hildesheim, Würzburg, Paderborn, Speier, Lüttich, Fulda u. A., welche ihm freundlich antworteten; und noch mehr erreichte er in Bayern, wo man auf Erhaltung der neuen Nuntiatur drang, und so auch in Preußen. Es war die Zeit, wo man hier kurz nach dem Tode Friedrich's II. den von diesem ausgegangenen Fürstenbund ohne Oesterreich zusammenzuhalten und dazu die geistlichen Kurfürsten, besonders Mainz, vom Kaiser fern zu halten wünschte; in diese Entwürfe gehörte es auch, daß ein Coadjutor für Mainz eingesetzt werde, auf welchen dabei sicher zu rechnen war und welchen man in der Person des nachherigen Fürsten Primas Dalberg gefunden hatte. So gestattete Preußen Pacca im Clevеschen die ungehinderte Verwaltung der Nuntiatur, der König empfing ihn sehr ehrenvoll zu Wesel, sprach in einem Schreiben an den Papst vom 23. Juni 1788 die Hoffnung aus, daß der Papst mit der Behandlung der preußischen Katholiken zufrieden seyn werde, versprach zugleich, zur Beilegung der beklagenswerthen Streitigkeiten mit den Erzbischöfen „omnia quae in nobis sunt officia conferre", und verbürgte sich nach Pacca's Angabe auch, Kurmainz und Dalberg sollten nicht mehr auf die Emser Convention dringen; dagegen wurde nicht nur Dalberg's Wahl zum Coadjutor von Mainz in Rom zugestanden, sondern Pacca bewirkte dort auch auf den Wunsch des Königs, was dessen Vorgänger nicht für zu nöthig gehalten zu haben scheint, daß ihm in Rom der bis dahin den Königen von Preußen noch vorenthaltene Königsname nicht länger versagt wurde*). Zwar ging der Streit noch immer fort; im Jahre 1788, als die Erzbischöfe beim Papste selbst um Aufhebung der Gerichtsbarkeit der Nuntiaturen gebeten hatten, und Köln daneben eine Zusammenstellung aller Beschwerden über Pacca verbreiten ließ, veranlaßte dieser dagegen eine Menge von Privatschriften jesuitischer und anderer Schriftsteller, aber auch eine offizielle Responsio von Rom aus, zu welcher Zaccaria, Garampi und er selbst Beiträge geliefert hatten; schon bereitete nun Kurmainz 1789 eine Synode vor, wie kurz vorher die zu Pistoja; auch noch in die Wahlkapitulation Kaiser Leopold's brachten die Erzbischöfe 1790 den Antrag auf die Aufhebung der Nuntiaturen. Aber schon unter Leopold, welchen Pacca (S. 105) dafür sehr lobt, scheint nichts mehr zur Unterstützung des Unternehmens der Erzbischöfe geschehen zu seyn,

*) Pacca's eigene Angaben in den Denkwürdigkeiten über seinen Aufenthalt in Deutschland, S. 25—26. 58. 76. der Uebersetzung, werden hier durch die in Häusser's deutscher Geschichte seit 1786, Th. 1. S. 285 ff. benutzten Nachrichten im Ganzen bestätigt, nur erfolgte nach Pacca in Mainz die Lossagung von der Emser Uebereinkunft nicht in dem Maße, wie sie verheißen und erwartet war.

und völlig wurde dann 1794 durch den Andrang der französischen Revolutionsarmee der noch nicht beendigte Streit und die Wirksamkeit Pacca's unterbrochen; während die rheinischen Erzbischöfe schnell auf das rechte Rheinufer flüchteten, blieb Pacca anfangs wegen des Wortes „der Miethling fleucht“ absichtlich in Köln zurück, bis auch er von Rom Gegenbefehle erhielt; der Erzbischof von Trier hatte ihn noch zuletzt 1793 als Nuntius empfangen; den Kurfürsten von Köln sprach er noch in Frankfurt; sehr ehrenvoll wurde er in München aufgenommen, und am ersten Tage des Jahres 1795 traf er in Rom wieder ein.

Die Erfahrungen, welche Pacca schon auf dieser seiner ersten Mission gemacht hatte, und seine Deutung derselben scheinen auch für die späteren Jahre seines langen Lebens über seine ganze Anschauungsweise, wie sich diese in seinen Memoiren ausspricht, entschieden zu haben. Er sieht nicht mehr Barbaren in den Nichtitalienern, er freut sich ihrer, nachdem er ihrer viele im Auslande selbst kennen gelernt hat; aber gerade darum gönnt er sie nun fast keinem anderen Herrn, als dem seinigen. Häresie, Philosophie, Illuminatismus, Volksverführung sind für ihn fast nur ungleiche Namen für dieselbe Sache, für die Eigenwilligkeit und Zügellosigkeit, welche es in der Zucht und auf dem alten Rechtsboden der Kirche unter dem Papste nicht mehr aushalten kann; durch sie sind jetzt weithin Regierte und Regierende verdorben, auch die letzteren und unter ihnen auch die geistlichen Fürsten mit ihren Rathgebern; wie schade um das Verlorene, wie sehr der Mühe werth, zusammenzuhalten, was sich noch retten läßt! Aber nicht durch Nachgeben geschieht dieß, sondern nur durch Festigkeit; das Laviren um des Erfolges willen, der Weg der Zugeständnisse, um nicht Alles zu verlieren, der Weg Consalvi's ist nicht der Weg Pacca's, welcher darum nur in den Fällen, wo diese Unbeugsamkeit an ihrem Orte war, seine größten Erfolge erreichte.

Einen zweiten Wirkungskreis im Auslande erhielt Pacca noch durch Pius VI. mit der Nuntiatur in Lissabon, welche er vom J. 1795 bis 1802 bekleidete, während in Deutschland Hannibal della Genga, der nachherige Papst Leo XII., sein Nachfolger wurde. Auch über die dortigen Zustände hat er in der Schrift notizie sul Portogallo Nachricht gegeben. Der Aufenthalt in diesem Lande scheint ihm damals über die schwierige Zeit bei der Gefangennehmung Pius VI. und vor der Wahl seines Nachfolgers hinweggeholfen zu haben; er war noch in Portugal, als er von Pius VII. sogleich 1801 zum Cardinal erhoben wurde (Denkw. 3, 120).

In den nächsten Jahren freilich wurde Consalvi, wie er überhaupt erst wieder eine neue Papstregierung möglich gemacht hatte durch die von ihm geleitete Wahl Pius VII. und durch das von ihm durchgesetzte Concordat mit Napoleon, so auch auf dem wieder gewonnenen Boden so sehr fast der alleinige Regent, daß besonders für Zelanti wie Pacca, welcher seine Unzufriedenheit mit den Zugeständnissen des Concordates nicht verhehlte (Denkw. 3, 120), nicht viel Raum zum Mitregieren übrig blieb. Aber nachdem Napoleon den Papst genöthigt hatte, Consalvi als Staatssekretär fallen zu lassen, machte Pius VII. einige Zeit nachher (18. Juni 1808), als Rom bereits (2. Februar) von französischen Truppen besetzt war, Pacca als Prosekretar. zu seinem Minister, und für eine Lage, wie sie hier zunächst bevorstand, wo durch Nachgiebigkeit nichts mehr zu erhalten und zuletzt nur die Ehre und ein Prinzip zu retten war, paßte vor Anderen ein Mann von Pacca's Muth und Unbeugsamkeit. Er war es, der noch kurz vor seiner und des Papstes Gefangennehmung den Bann gegen Napoleon vom 10. Juni 1809 concipirte und in Rom bekannt machen ließ, und so wurde er nun auch am 6. Juli 1809 mit Pius VII. in demselben Wagen durch den französ. General Radet gefangen aus Rom fortgeführt. Aber schon in Grenoble wurde Pacca vom Papste getrennt und auf die piemontesische Festung Fenestrella geschafft, welche in diesen Jahren mit vielen geistlichen und weltlichen Renitenten gegen Napoleon's Herrschaft überfüllt war, und wo nun auch Pacca vom August 1809 bis in den Januar 1813 in sehr enger Haft gefangen blieb, sogleich anfangs nicht unbefriedigt durch Stille und Einsamkeit nach den

standhaft übernommenen Unruhen, und nachher seine Zeit zwischen Andacht, Lesen und Aufzeichnen seiner Denkwürdigkeiten theilend (Denkw. 1,3. 13. 2, 104). Erst in Folge des Concordats von Fontainebleau wurde er freigelassen; nur ungern scheint Napoleon den zehnten Artikel des Concordats, welcher Amnestie verhieß, auch auf Pacca erstreckt zu haben, welchen er seinen Feind nannte und welchem er noch in den Tuilerien mündlich die Abfassung des Bannes über ihn vorhielt (Denkw. 2, 144); aber dieß hielt Pacca nicht zurück, nun sogleich in Fontainebleau zusammen mit anderen eifrigen Cardinälen den Papst zu bestürmen, daß er dasselbe Concordat, welches ihn selbst erst soeben zurückgeführt hatte, nicht halten dürfe. Am 25. Januar 1813 hatte Pius VII. unterschrieben; am 17. Februar traf Pacca in Fontainebleau ein, fand ihn jammernd, daß er sich übereilt habe, daß man ihn gezwungen habe, daß er, wie Clemens XIV., im Wahnsinn sterben werde, und er sprach ihm nun erst mit Erfolg wieder Muth ein, daß sich noch ein Mittel und eine Abhülfe finden werde (Denkw. 2, 134—137). Am 24. März wurde unter Mitwirkung der Cardinäle, auch Consalvi's, welcher ebenfalls zurückgekehrt war, das Schreiben Pius VII. an Napoleon abgesandt, in welchem er das Concordat widerrief, und eine Allocution ausgefertigt, in welcher dieß den Cardinälen bekannt gemacht wurde; nachher halfen Pacca und die übrigen auch noch an einer zweiten Allocution und an einer Bulle für ein etwaiges Conclave, damit dieses nicht völlig von Napoleon abhängig werde. Nun wurden Pacca und Consalvi zuerst mit Gefangenschaft bedroht, dann auch wieder aufgefordert den Papst umzustimmen, und zuletzt, schon nach der Abreise des Pabstes am 23. Januar 1814, noch einmal an Verbannungsorte abgeschickt, Pacca nach Uzès im Departement Gard. Aber dieß Exil verwandelte sich für Pacca durch den Sturz Napoleon's in einen Triumph; unter Festzügen der Bevölkerung am 22. April 1814 von Uzès abgereist, holte er den Papst noch vor Rom in Sinigaglia ein und konnte am 24. Mai 1814 wieder neben ihm im Wagen, wie bei der Wegführung im Juli 1809, mit ihm in Rom einziehen. Und hier war es dann auch Pacca sogleich wieder, welcher, während Consalvi noch in Paris, London und Wien allen Machthabern die günstigsten neuen Bedingungen für das Papstthum abzugewinnen beschäftigt war, noch im Jahre 1814 bei der hier schnell durchgeführten Restauration, bei Herstellung des Jesuitenordens, der Inquisition u. s. f. den thätigsten Antheil nahm. Noch in Consalvi's Abwesenheit veranlaßte er im folgenden Jahre 1815, als nach Napoleon's Abreise von Elba König Murat gegen den Willen des Papstes den Kirchenstaat durchziehen und vielleicht besetzen wollte, eine neue Abreise oder Flucht Pius VII. nach Genua und begleitete ihn wieder; doch nur vom 22. März bis zum 7. Juni dauerte diese neue Abwesenheit des Papstes von Rom.

Nachher ist dann freilich Pacca's Wirksamkeit weniger mehr nach außen hervorgetreten; zunächst bis zum Tode Pius VII. regierte Consalvi wieder, und in den drei nächsten Conclaven 1823, 1829 und 1831 scheint man einen Mann von Pacca's Muth und Festigkeit auch nicht allgemein genug auf dem päpstlichen Stuhle gewünscht und ihm bei der Wahl lieber dreimal weit weniger hervorragende Cardinäle vorgezogen zu haben. Aber im höchsten Ansehen und thätig in Verwaltung zahlreicher Aemter in den verschiedenen Congregationen bis in sein höchstes Alter, behielt er jetzt auch noch für die Redaktion seiner Denkwürdigkeiten über die Hauptperioden seines Lebens Muße übrig. Im Jahre 1829 und bald darauf noch in drei anderen Auflagen erschienen drei schon in Fenestrella vorbereitete Bände seiner Memoiren über die Jahre 1808—1814, 1832 noch ein Band über den Aufenthalt in Deutschland 1786 und 1833, über die Reise mit Pius VII. nach Genua 1815, alle drei auch deutsch, Augsburg 1831—34. Nicht nur durch ihren historischen Inhalt sind diese Schriften lehrreich und anziehend als Berichte eines Mannes, welcher sich selbst pars magna der Ereignisse, von welchen er redet, nennen kann, sondern auch als die Erscheinung eines Lebens mit einem weiten Ueberblick von einem hohen Standpunkte aus, mit sicherer Unabhängigkeit von Menschenfurcht und Menschenautorität, mit durchgängiger Unterordnung unter eine beherrschende Idee

und mit dem Lohne der Heiterkeit für den niemals gebrochenen Muth in solchem Dienst; zu der letzteren gehört auch in seiner sonst kunstlosen Darstellung die Freude an zuströmenden Reminiscenzen aus Dichtern und Klassikern alter und neuer Zeit, wegen welcher er einmal als wegen einer Jugendschwachheit um Entschuldigung bittet (Denkw. 1, 17) und welche doch gerade seinen Erzählungen einen besonderen Reiz gibt. Einen Ueberblick über die kirchlichen Zustände aller Länder und darin eine Zusammenfassung seines Urtheils über sie und aller seiner Hoffnungen und Besorgnisse hat er noch kurz vor seinem Tode, aber mit voller Kraft seines Geistes und seiner Zuversicht auf die Zukunft seiner Kirche, in einer Rede in der Akademie der katholischen Religion, deren Protektor er war, zu Anfange des J. 1843 gegeben, auch hier zuletzt um Entschuldigung bittend, „daß ein von der Last von 87 Jahren gebeugter und dem Grabe, in das er bald hinabsteigen wird, schon naher Mann gewöhnlich taub sey gegen die kleinmüthigen Eingebungen menschlicher Klugheit". Er starb zu Rom am 19. April 1843.

Nachrichten über ihn, außer in seinen eigenen Memoiren, von einem Manne, welcher längere Zeit zur französischen Gesandtschaft in Rom gehörte und ihm hier nahe gestanden und ihn sehr verehrt hatte, von dem Biographen der drei Päpste Pius VII. und VIII. und Leo XII., Alexis Fr. Artaud de Montor, in der Biographie universelle Bd. 76. S. 171—190. **Henke.**

Pachomius, ein jüngerer Zeitgenosse des heiligen Antonius, ist der Begründer des Klosterlebens. Um das Jahr 292 in der ägyptischen Landschaft Thebais geboren, reifte er in der Zeit zum Jüngling heran, in welcher das Christenthum mit Constantinus den Thron der römischen Cäsaren bestieg. Dieser Wechsel der äußeren Lage der Kirche zog unter den mannichfachen Veränderungen des christlichen Lebens, welche durch ihn herbeigeführt wurden, auch eine Wendung der Dinge nach sich, die für Pachomius folgenreich war. Der ascetische Trieb, welchen die Kirche als Erbschaft der absterbenden alten Welt überkommen und in ihren eigenen Kindern auf's Neue gepflegt hatte, mochte sich nämlich jetzt nicht mehr, wie in der ecclesia pressa, innerhalb der Gemeinde ausleben, sondern fing an, außerhalb der großen kirchlichen Gemeinschaft, die selbst der Welt anheim gefallen zu seyn schien, seine Befriedigung zu suchen. Denn mögen auch immerhin schon seit der decischen Verfolgung einzelne Christen als Anachoreten in der Wüste gelebt haben, die massenhafte Weltflucht der christlichen Asceten erfolgte doch erst in dem angegebenen Zeitpunkte, und zwar zunächst in dem Lande, das in der Gesellschaft der Therapeuten schon das jüdische Vorbild der christlichen Mönche erzeugt hatte. Auch Pachomius folgte diesem Zuge der Geister und ging, als zwanzigjähriger Jüngling zum Christenthum bekehrt, in die Einöde, um unter der Leitung Palämon's, eines der ersten und strengsten Schüler des heiligen Antonius, nach der Palme der selbsterwählten Heiligkeit des mönchischen Asceten zu ringen. Mit Freudigkeit übernahm er die gewöhnlichen Entsagungen und Uebungen der Einsiedler; das Bedürfniß nach Speise und Trank ertödtend, den Schlaf kürzend, mit seiner Hände Arbeit seinen eigenen knappen Unterhalt und milde Spenden für die Armen erwerbend, kämpfend mit teuflischen Erscheinungen, die ihm seine Einbildungskraft vorspiegelte, lebte er Jahre lang ein Leben des Gebetes, am liebsten in der Einsamkeit einer Höhle der thebaischen Gebirge. Freilich reichte Pachomius mit diesen vergleichungsweise milden und menschlichen Entsagungen nicht entfernt an den barbarischen Feuereifer anderer berühmter Asceten heran; nicht an die fromme Wuth eines Ammunius, der sich täglich mit einem glühenden Eisen brannte, um sein Fleisch möglichst rasch abzutödten; auch nicht an die erfinderische Selbstqual eines Makarius, der sich sechs Monate lang unbekleidet in einen Sumpf der sketischen Wüste legte, um durch Schnakenstiche jegliche Regung der Fleischeslust zu bannen; dafür trat er aber etwa um das Jahr 330 mit einer verständigen Einrichtung zur Verbesserung des Anachoretenlebens aus seiner Einsamkeit hervor, die ihm als dem Vater des eigentlichen Mönchthums seinen Platz vor solchen Helden einer unmenschlichen Entsagung, an denen Aegypten so reich war, für immer sichert.

Pachomius gründete nämlich zufolge einer göttlichen Offenbarung, die ihm im Gebet zu Theil wurde, wie die Lobredner des Mönchthums die Sache darstellen, auf der Nilinsel Tabennä das erste *κοινόβιον*, d. h. ein Haus, in dem er Anachoreten, welche bis dahin meist jeder für sich allein zu leben und ganz nach eigenem Gutdünken ihre Uebungen und Enthaltungen zu bestimmen pflegten, sammeln und durch die Zucht von Vorstehern und Regel zu einem gemeinschaftlichen, in festen Formen und Ordnungen sich bewegenden ascetischen Leben gewöhnen wollte. Schon bei dieser göttlichen Offenbarung, die dem Pachomius zu seinem Unternehmen den Anlaß gab, soll er von einem Engel eine eherne Tafel mit der Regel für seine künftigen Mönche empfangen haben; später, als er seinen Bau vollendet, soll ihm dann noch einmal ein Engel Gottes erschienen seyn, der sein Werk gelobt, die überlieferte Regel bestätigt und ihm die Verheißung gegeben habe, daß er der Vater und Leiter einer unzähligen Schaar von Mönchen werden solle. Diese Verheißung ist in Erfüllung gegangen; denn in der That birgt sich in diesem mythisch ausgeschmückten Bericht von der Stiftung des ersten Klosters die Wahrheit, daß eine Weiterbildung des Anachoretenlebens in der Form, wie sie Pachomius vollzog, eine geschichtliche Nothwendigkeit geworden war.

Die Zahl der ägyptischen Anachoreten hatte sich nämlich, nachdem einmal Paulus von Theben und der heilige Antonius das verführerische Beispiel der Weltflucht gegeben hatten, schon zur Zeit des Pachomius unglaublich vermehrt und war noch immer im Zunehmen begriffen; wenigstens schätzt Palladius, der gegen das Ende des 4. Jahrhunderts Aegypten bereiste, um die dortigen Mönche kennen zu lernen, ihre Zahl, die der Einsiedler mit eingeschlossen, gering gerechnet auf ungefähr 26000 Mann, so daß dieser kritiklose Bewunderer des Mönchthums es nicht unterlassen kann, in dieser imponirenden Zahl von Wüstenbewohnern eine Erfüllung der Weissagung des Jesaias 54, 1. zu suchen, indem er die *ἔρημος* des Propheten auf die ägyptische Wüste deutet. Mögen nun auch für das erste Drittel des 4. Jahrhunderts einige Tausende von dieser Zahl abzuziehen seyn, der Rest bleibt immer noch so groß, daß ein einigermaßen besonnener Freund des Anachoretenlebens sich unmöglich der Einsicht verschließen konnte, diese Masse von Anachoreten müsse organisirt und einer streng gehandhabten Regel unterworfen werden, sollte sie selbst vor den tiefsten sittlichen Schäden und die Ordnungen der Kirche und des Staates vor drohenden Gefahren bewahrt bleiben. Denn der Müßiggang, auch der fromme, ist eine fruchtbare Wurzel des Verderbens, und wie viel offenbare Arbeitsscheu und Rohheit, wie viel Elend und Armuth, wie viel geistlicher Hochmuth und Fanatismus mag sich damals neben einer reinen, wenn auch irrenden Frömmigkeit in der Wüste geborgen haben! Ein Ansatz zu dieser nothwendigen Organisation des Anachoretenlebens hatte sich auch schon ganz von selbst gemacht. Diesen Fortschritt bezeichnen die *λαῦραι* in ihrer ursprünglichen Gestalt, die ja dadurch entstanden waren, daß viele Einsiedler ihre Zellen in der unmittelbaren Nähe berühmter Asceten erbauten, um deren Beispiel nachzuahmen und in freiem Gehorsam ihrem Rath und ihren Vorschriften zu gehorchen; schon in diesen *λαῦραι* war also eine Art von Zusammenleben der Anachoreten und eine gewisse Zucht und Aufsicht eingeführt, der sich die Einzelnen, so weit und so lange sie eben wollten, unterordneten. Auf diesem Wege ging Pachomius in der richtigen Erkenntniß dessen, was seiner Zeit noth that, noch einen Schritt weiter; das Haupt der Laura, das nur durch seinen moralischen Einfluß dieselbe regierte, verwandelte er in einen mit gesetzlicher Gewalt ausgerüsteten Vorgesetzten; die zerstreuten, offenen Hütten der Laura ersetzte er durch ein geschlossenes Haus mit vielen Zellen, oder bei größeren Gemeinschaften auch durch mehrere derartige Häuser; den freien Gehorsam der Insassen der Laura, welcher der individuellen Willkür derselben noch vielen Spielraum gelassen hatte, nahm er in die strenge Zucht der Regel, welche unbedingten Gehorsam forderte, bestimmte nothwendig zu leistende Uebungen und Entsagungen allen Gliedern der Gemeinschaft vorschrieb, Zuchtmittel für Uebertreter anordnete und endlich neben dem Gebet auch die Arbeit nicht vergaß. So wurde Pachomius der

Urheber des Mönchthums; denn der Name Mönch, μονάζων, monachus, der ursprünglich gerade den Einsiedler bezeichnet, wurde nach und nach das eigentliche Ehrenprädikat der Cönobiten, während die einsam lebenden Anachoreten, die eigentlichen μονάζοντες, nicht bloß diesen Namen, sondern auch ihr Ansehen an die Jünger des Pachomius verloren.

Die Einrichtung des Pachomius fand den höchsten Beifall bei seinen Zeitgenossen; sein Kloster auf Tabennä füllte sich bald so sehr, daß er sich genöthigt sah, noch acht andere Mönchsklöster in der Thebais anzulegen; diese Klöster schlossen noch bei Pachomius' Lebzeiten 3000 Mönche ein, und Palladius berichtet, daß zu seiner Zeit im Mutterkloster 1400, in allen diesen Klöstern zusammen 7000 Mönche gelebt hätten. Auch die λαῦραι scheinen nach und nach das Wesentlichste von den Einrichtungen des Pachomius angenommen zu haben; freilich blieb ihnen die äußere Form der baulichen Einrichtung, aber ihr Geist wurde durchaus klösterlich, weil die strenge Zucht des Vorstehers und die Disciplin der gemeinsamen Regel eingeführt wurde; kam nun bei den kleineren oder den neu errichteten Lauren noch die Ringmauer hinzu mit der Clausur, so war ein Kloster im vollen Sinne des Wortes aus der Laura geschaffen. Endlich verdanken auch die Frauenklöster dem Pachomius ihren Ursprung; das erste gründete er, kurze Zeit nachdem er die Einrichtung seines ältesten Mönchsklosters vollendet hatte, für seine Schwester am Ufer des Nil nicht weit von Tabennä.

Bis zu seinem Tode rastlos für die Idee seines Lebens thätig, starb Pachomius, betrauert von vielen Mönchen, im Jahre 348.

Die authentische Gestalt der Mönchsregel des Pachomius läßt sich nicht mehr ermitteln; genug, daß so viel sicher ist, daß er zuerst eine Regel eingeführt und dadurch die Organisation des Cönobitenlebens begründet hat. Denn die größere Mönchsregel, die Lukas Holstein in seinem Codex regularum P. I. pag. 26—36 der Wiener Ausgabe in 194 Artikeln als Regula S. Pachomii hat abdrucken lassen und die auch Gazäus im Anhang seiner Ausgabe von Cassianus de Coenobior. institut. Francof. 1722 pag. 800 ff., allerdings im Einzelnen abweichend, in 128 Artikeln mitgetheilt hat — diese größere Regel soll zwar eine von Hieronymus verfaßte Uebersetzung der ursprünglichen Regel des Pachomius seyn; indeß schon deßhalb läßt sich diese Meinung nicht festhalten, weil, wie auch Gazäus richtig bemerkt, zusammen mit Pachomius auch seine Schüler Orsiesius und Theodorus als Verfasser derselben genannt werden. Wenig besser steht es um die Authentie einer kürzeren Regel, die auch dem Pachomius zugeschrieben wird und bei Gazäus a. a. O. in 14 Art. abgedruckt ist; die Mittheilungen des Palladius, histor. Lausiaca cap. 38., und des Sozomenus, lib. III. cap. 14., aus denen sie stammt, tragen wenigstens einen sehr fragmentarischen Karakter; indeß enthalten diese Mittheilungen gewiß auch ächte Vorschriften des Pachomius. In diesen Vorschriften finden sich freilich manche Sonderbarkeiten; so theilt Pachomius alle seine Mönche in 24 Klassen nach den Buchstaben des griechischen Alphabets, und macht dabei die Beziehung zwischen einer mystischen Bedeutung jedes Buchstabens und den Eigenschaften der zu klassifizirenden Mönche zur Grundlage seiner Eintheilung; er setzt also z. B. die einfältigeren Seelen in die Klasse I, die verständigeren Mönche in die Klasse Z oder Ξ. Daneben enthält diese Regel aber auch Alles, was zu den Lebensbedingungen eines Cönobiums gehört. Pachomius erscheint überall mit der vollen Gewalt des Vorstehers bekleidet; die gemeinschaftliche Wohnung (eadem aula) mit verschiedenen Zellen wird gefordert; die gleiche Kleidung wird für die Mönche verlangt; bestimmte Gebetszeiten werden festgesetzt; die Arbeit und die ascetischen Uebungen werden geordnet; die Bestehung einer Prüfungszeit vor dem Eintritt in's Kloster wird gesetzlich bestimmt. An diese und ähnliche Bestimmungen des Pachomius mögen sich dann im Laufe der Zeit ausführlichere Festsetzungen über die Gewalt der Vorsteher, die Beschäftigungen und das Leben der Mönche, die Strafen der Uebelthäter u. s. w. angeschlossen haben, und daraus ist wohl die oben erwähnte größere Regel des Pachomius allmählich erwachsen.

Weniger zweifelhaft ist das Urtheil der Kritik über die hinterlassenen Schriften des Pachomius; seine Monita ad Monachos, eine gemüthliche Paränese, die zu mönchischen Tugenden auffordert, seine Briefe an befreundete Klostervorsteher und seine Verba mystica, die bei Holstein a. a. O. S. 37—46 gesammelt sind, enthalten nichts, was die Zeugnisse der Alten, welche diese Schriften dem Pachomius beilegen, wankend machen könnte; namentlich sind die Briefe und die Verba mystica, die beide freilich ganz unverständlich sind, ein passendes Seitenstück zu Pachomius' Klasseneintheilung der Mönche nach den Buchstaben des griechischen Alphabets; denn auch in diesen Schriftstücken wird von einer mystischen Bedeutung der griechischen Buchstaben Gebrauch gemacht, die dem Pachomius und seinen befreundeten Correspondenten durch Offenbarung mitgetheilt seyn soll. — Außer den oben angeführten Schriftstellern ist noch zu vergl. die Vita Pachomii in den Acta Sanctor. Maji zum XIV. Mai S. 295—334; Gennadius, de viris illustr. cap. 7. Die Belege für die hier gegebenen allgemeineren Erörterungen über das Mönchthum finden sich in der Habilitationsschrift de monachatus originibus et causis, Marburgi 1852, pag. 58—71 von **Mangold.**

Pack, Otto von. Zu den Männern, welche in der Reformationszeit durch die zufällige Stellung, die sie einnahmen, durch die Verbindung mit fürstlichen, auf die politischen Zustände Deutschlands einflußreichen Personen, durch eine klug berechnete, mit Vorsicht und Gewandtheit ausgeführte Benutzung der obwaltenden Verhältnisse zu eigenem Zwecke, durch eine nicht rastende Unruhe und Beweglichkeit, verbunden mit der Anwendung selbst verwerflicher Mittel zur Erreichung selbstsüchtiger Absichten bekannt geworden sind, gehört Otto von Pack; er ist um so merkwürdiger, da er unter dem Scheine der Hingebung an die evangelische Sache und einen fürstlichen Führer derselben die deutschen Reichsfürsten in eine mächtige Bewegung versetzte, Deutschland den Gefahren eines inneren Krieges preisgab und sein Leben in tragischer Weise endete. Pack gehörte einem sächsischen Patriziergeschlechte an; von seinen Jugendjahren ist nichts Näheres bekannt. Als Doctor juris utriusque war er in die Dienste des Herzogs Georg von Sachsen getreten, von demselben zum Rathe und Kanzleiverweser oder Vicekanzler ernannt und wiederholt mit Missionen an auswärtige Höfe, namentlich an den Landgrafen Philipp, den Schwiegersohn Georg's, und auch zu Reichstagen betraut worden (s. Johann Wilh. Hoffmann, Sammlung ungedruckter Nachrichten, Dokumenten und Urkunden. I. Halle 1736. S. 89 ff.). Seine Stellung zum Herzoge Georg hatte er aber schon dahin gemißbraucht, daß er sich, wie der Herzog an den Landgrafen schreibt (s. Neudecker, Urkunden aus der Reformationszeit. S. 29), in Schlesien hin und wieder für einen herzoglichen Geschäftsträger ausgegeben hatte; auch der Unterschlagung und des Betruges hatte er sich bereits schuldig gemacht (s. Ranke, Deutsche Geschichte u. s. w. III, S. 44 f.). Durch die Missionen, die ihm wiederholt von seinem Gebieter zugewiesen worden waren, mußte er nothwendig dessen Vertrauen in hohem Grade gewonnen haben; seine Rührigkeit und Geschicklichkeit zu Unterhandlungen konnte auch dem Landgrafen nicht unbekannt geblieben seyn, der sich selbst an den Herzog Georg mit der Bitte wendete, ihm Otto von Pack einige Zeit zu überlassen, damit dieser ihm in einer Streitsache mit dem Herzoge von Nassau wegen des Besitzes eines Theiles von Oberhessen und der Grafschaft Katzenellenbogen mit Rath und That beistehen möchte. Herzog Georg erfüllte diese Bitte, und Pack begab sich im Anfange des Jahres 1528 nach Kassel, doch ging er zuvor und ohne Wissen Georg's nach Schlesien, wo er, wie der Herzog später vermuthete, vielleicht auch eine „Verrätherei“ getrieben haben mochte. In Kassel angekommen, trat er natürlich sehr bald mit dem Landgrafen in eine engere Verbindung. Dieser war bei den eigenthümlichen und in der That bedenklichen politischen Verhältnissen im Reiche, bei dem Hasse der römischen Partei mit dem Kaiser an der Spitze, bei den heftigen Verfolgungen, die vornehmlich in Oberdeutschland gegen die Evangelischen vorgenommen wurden, ängstlich und besorgt, daß der Fanatismus der mächtigen Gegner zu noch größeren Gewaltthätigkeiten vorschreiten möchte. Diese Angst und Besorgniß war noch durch eine

Zusammenkunft, die zwischen Ferdinand, dem Bruder des Kaisers, dem Kurfürsten Joachim von Brandenburg und dem Herzog Georg im Mai 1527 in Breslau stattgefunden hatte, bedeutend gesteigert worden; unaufhörlich spähete der Landgraf nach allen Seiten hin, ob er vielleicht im Geheimen geschmiedete Pläne entdecken könnte, die einen gegen ihn und die evangelischen Fürsten gerichteten plötzlichen Ueberfall zum Ziele hätten. Mit größter Unruhe sah er in die Zukunft, besonders weil er die evangelischen Mitstände nicht schlagfertig wußte, ja sie hatten selbst, unterstützt von den Einwürfen ihrer Theologen, vor allen Luthers, jede von ihm gegebene Anregung, sich für einen möglichen Angriff, der unerwartet erfolgen könnte, gerüstet zu halten, unberücksichtigt gelassen oder waren seinen Vorschlägen geradezu entgegengetreten. Bald genug begann der Landgraf seine Forschungen auch bei Pack, dem vertrauten Rathe Georg's. Pack mochte die Gemüthsstimmung des Landgrafen durchschauen, und die Klugheit mußte es ihm gebieten, nur mit Vorsicht und Zurückhaltung sich zu äußern. Um so mehr konnte der Landgraf bei dem Argwohne, der ihn erfaßt hatte, vermuthen, daß Pack Kenntniß von einem gegen ihn und die glaubensverwandten Stände beabsichtigten Plane habe; als aber der Landgraf bei weiteren Unterredungen über einen solchen Plan ihm nicht bloß Schutz, sondern auch eine Belohnung von 10,000 Gulden zusagte, wenn er nähere Eröffnungen erhalte (s. Rommel's Gesch. von Hessen. III, 2. Abth. S. 6), als Pack nun vor etwaigen Verfolgungen von Seiten des Herzogs Georg sich gesichert und bei seinen Geldbedrängnissen einen ansehnlichen Gewinn gewahrt sah, trat er wirklich mit dem Geständnisse hervor, daß von König Ferdinand und mehreren römisch-gesinnten Ständen ein Bündniß gegen ihn (den Landgrafen) und den Kurfürsten von Sachsen in Breslau geschlossen worden sey; zugleich legte er dem Landgrafen eine Abschrift von der Bundesnotel vor und stellte ihm selbst die Vorlage des Originals in Aussicht. Natürlich gerieth der Landgraf in eine nicht geringe Aufregung. Er begab sich nach Dresden (Febr. 1528), und hier legte ihm Pack zwar nicht das Original, aber doch eine andere, mit dem Kanzleisiegel des Herzogs Georg versehene Abschrift der Bundesnotel vor, welcher noch überdieß das Geheimsiegel von des Herzogs Handring aufgedrückt war (Neudecker, Urkunden. S. 27). Da nun Pack auch angab, daß er dieses Dokument aus der Kanzlei des Herzogs entnommen, daß er es schon im vergangenen Sommer dem Herzog Heinrich von Braunschweig gezeigt habe und daß es der Herzog Georg stets bei sich führe, mochte der Landgraf in seinem Argwohne die Existenz einer Bundesnotel im Originale keinen Augenblick bezweifeln; die Stipulationen der Notel versetzten ihn in die größte Besorgniß, denn sie*) enthielten folgende wesentliche Bestimmungen.

Der König Ferdinand verband sich mit den Kurfürsten Albrecht von Mainz und Joachim von Brandenburg, mit den Herzögen Georg von Sachsen, Wilhelm und Ludwig von Bayern, mit dem Cardinal-Erzbischof Matthäus von Salzburg und mit den Bischöfen Wigand von Bamberg und Konrad von Würzburg, der durch Luther eingerissenen „Gotteslästerung so viel als möglich zu begegnen, dieselbige abzuwenden und zur Besserung zu kehren", damit „die guten seligen Kirchenordnung und Ceremonien wiederum erneuert und in den alten Stand gebracht werden, und kays. Maj. ausgangen Mandat geschützt und gehandhabt werde". Ferdinand sollte zunächst in dem Besitze von Ungarn gesichert werden, dann aber mit Hülfe eines vom Kaiser zu erwartenden Mandates den Kurfürsten Johann von Sachsen zur Auslieferung Luthers, der demselben anhängenden Prediger, wie auch der ausgetretenen Mönche und Nonnen, endlich auch zur Wiederherstellung der Klöster, Messen und aller alten Ceremonien auffordern, im Falle des Ungehorsams aber aus dem Lande vertreiben, ihm und seinen Nachkommen die Regierung auf immer entzogen werden. Dann wollte man das abtrünnig gewordene Stift Magdeburg und „das Land zu Mähren, die Schlesie und Lausitz" mit mehren Städten auch

*) Bei Hortleder, Von den Ursachen des deutschen Kriegs. I, 2. Bd. S. 579 ff. Spalatin's Annal. Reform. Pag. 102 seq. Walch, Luthers Sämmtl. Schriften. XVI, S. 445 ff.

durch Krieg zum Gehorsam der Kirche wieder zurück bringen. Die Eroberungen wurden unter die Verbündeten im Voraus vertheilt. Nach der an dem Kurfürsten von Sachsen „nach dem Willen Gottes“ vollzogenen Bestrafung wollte man den verführten Landgrafen von Hessen ersuchen und ermahnen, von seinem Irrthume abzustehen, im Falle seines Ungehorsams aber solle auch er wie der Kurfürst von Sachsen gestraft werden, doch mit der Beschränkung, daß seine Gemahlin (Christina, eine Tochter des Herzogs Georg von Sachsen) an ihrem „Leibgut und Vermächtniß“ keinen Schaden haben und daß dem Landgrafen, „so oft er sich von seinem Irrthum wenden und dem Gehorsam christlicher Kirchen wiederum wird untergeben, in Ansehung seiner Jugend und daß er von Andern entzündet, sein Land und Leut wiederum ohn Entgelt sollten zugestellt werden“. Den Zeitpunkt des Angriffes auf Sachsen und Hessen sollte der König Ferdinand bestimmen, und die Verbündeten sollten sich zu einem gleichzeitigen Angriffe, der drei Monate zuvor angezeigt worden sey, bereit halten. Die übrigen Fürsten und Herren wollte man veranlassen, dem Bündnisse sich anzuschließen oder doch wenigstens den Gegnern keinen Vorschub zu leisten, insbesondere wollte man in dieser Weise auf die Nachbarn der bereits Verbündeten einwirken. Jede Beeinträchtigung oder Verletzung der Reichsstädte sollte vorläufig möglichst vermieden werden, damit sie nicht zu einem Anschlusse an Kursachsen oder Hessen getrieben würden, wenn aber an dem Kurfürsten und dem Landgrafen die Strafe vollzogen sey, dann sollte mit Zwang und Gewalt auch gegen sie verfahren werden. Uebrigens war noch die von jedem Verbündeten zu leistende Hülfe genau festgestellt, allen Verschwiegenheit über den Bund, dessen Bestimmungen und Absichten auferlegt und das Bundes-Instrument am Mittwoch nach Jubilate (12. Mai) 1527 zu Breslau vom König Ferdinand und Herzog Georg persönlich beschworen und besiegelt, für die übrigen Verbündeten aber von Gesandten beschworen und unterzeichnet worden.

Von dem Dokumente dieses Inhaltes, das Pack dem Landgrafen vorgelegt hatte, empfing derselbe eine Abschrift, für welche dem Bruder Pack's 4000 Gulden als Abschlagszahlung (Rommel a. a. O. u. Anmerk. S. 3) eingehändigt wurden. Mit der Abschrift eilte der Landgraf zum Kurfürsten nach Weimar, legte sie diesem vor und war um so gewisser von dem wirklichen Bestehen des Bündnisses überzeugt, als Pack ihm noch die Herbeischaffung des eigentlichen Originals der Bundesurkunde zugesagt hatte, ferner König Ferdinand, Kurfürst Joachim und Herzog Georg an dem Tage, welchen das Dokument angab, wirklich in Breslau gewesen waren, und daß Markgraf Georg von Bayreuth und Anspach gesehen hatte, daß vom Kurfürsten Joachim ein mit Siegeln versehenes Dokument aus Ferdinand's Gemach gebracht worden war; ohnehin hatte der König Ferdinand für seine Zwecke in Ungarn von einigen Fürsten wirklich schon Hülfe erhalten. Daß sich einige Kanzleifehler vorfanden, daß die Namen der Gesandten am Schlusse des Dokuments nicht genannt waren, konnte wohl beim Landgrafen und Kurfürsten kaum ein Bedenken erregen, dagegen hätte es beiden Fürsten wohl auffallen müssen, die Herzöge von Bayern, welche damals mit dem Könige Ferdinand wegen der Kronen von Böhmen und Ungarn im Streite lagen, unter den Verbündeten aufgeführt zu sehen, wenn ihnen nicht die Vermuthung nahe gelegen hätte, daß die Herzöge, wie auch der Landgraf erfuhr, von dem Bündnisse wieder zurückgetreten seyn konnten. Der Kurfürst mußte, bestärkt durch die politischen Conjunkturen und die mehrfachen Anzeigen eines gegen die evangelische Sache und deren Vertreter beabsichtigten Schlages von erbitterten Gegnern, die Ansicht des Landgrafen theilen, daß jetzt ein rasches Handeln erforderlich sey, ein Gegenbund gestiftet, die Rüstung vollendet und eine drohende Stellung eingenommen werden müsse, um einem plötzlichen Ueberfalle zuvorzukommen. Am 9. März 1528 kam es darauf zu einem Bundesabschlusse zwischen beiden Fürsten; ihr Vertrag (bei Seckendorf, Comment. de Luther. Lib. II. Pag. 95) lautete dahin: Sofort sollten 6000 Reiter und 20,000 Mann Fußvolk angeworben und 60,000 Gulden zu Kriegskosten bereit gehalten, die Herzöge von Preußen, Mecklenburg, Lüneburg, Pommern, die Könige von Dänemark und Polen wie auch die Stadt Magdeburg zur Hülfsleistung, die Kurfürsten

von der Pfalz und Trier zur Neutralität aufgefordert, die fränkischen Bischöfe gehörig bewacht, der Bischof von Osnabrück entweder gewonnen oder durch einige westphälische Grafen zurückgehalten, die Herzöge Georg von Sachsen und Erich von Braunschweig durch Kautionsleistungen zur Ruhe genöthigt, der schwäbische Bund aber durch die zu bewirkende Trennung von den Reichsstädten vernichtet werden, — und das Alles nur, um zur Vertheidigung des Evangeliums „Leib, Ehre, Würde, Land und Leute und Alles, was in der Welt erdacht werden kann, daranzusetzen".

Während darauf der Landgraf nach Kassel zurückgereist war, die Rüstung und Einladung der Fürsten und Städte, dem Bunde beizutreten, erfolgte, am 3. April weitere Verhandlungen in der Bundessache in Wittenberg eröffnet werden sollten und Zusagen zu Hülfsleistungen von verschiedenen Seiten eintrafen, hatte der Landgraf den Pack auch an den Gegenkönig Ferdinand's in Ungarn, an Johann Zapolia gesendet, der sich als Flüchtling eben in Krakau aufhielt, um ihn zum Beitritte zum Bunde auffordern zu lassen. Zapolia erklärte sofort seinen Beitritt und versprach nicht bloß 100,000 Gulden zur Rüstung, sondern auch außerdem noch 20,000 Gulden monatlich als Hülfsgelder zu zahlen. Unterdessen hatte der Kurfürst wegen des nach dem Plane des Landgrafen sofort zu unternehmenden Angriffes, um einem unvermutheten Schlage der Gegner zuvorzukommen und dem hinterlistigen Verfahren derselben den offenen Kampf entgegenzustellen, Luther und Melanchthon zu Rathe gezogen, mit Beiden eine Conferenz in Torgau gehalten (Corpus Reform. Vol. I. Pag. 976). Luther glaubte allerdings, daß ein Bündniß bestehe, wie Pack es angegeben hatte, meinte aber (de Wette, Luthers Briefe rc. III. S. 317 f.), daß es sich gezieme, „für allen Dingen Friede und Mittel zu suchen, die Sache zu vertragen"; er setzte hinzu: „Auch ists widder all weltliche Recht, welche doch von Gott und in der Schrift bestätigt seynd, daß man jemand angreife oder strafe, ohne denn er verhoret, verklagt und Antwort geben hat". Er schlug vor, mit den Bundesfürsten in Verbindung zu treten und von ihrer Erklärung, Krieg oder Frieden haben zu wollen (im letzten Falle möchte man die Erstattung der Kriegskosten einem fürstlichen Schiedsgerichte überlassen), ein weiteres Verfahren abhängig zu machen. In einem Bedenken an den Kanzler Brück (de Wette, S. 319) wies Luther darauf hin, daß der Kaiser zugesagt habe, gegen den Kurfürsten „ohne vorhergehende Einreden" Nichts zu unternehmen, daß der Kaiser von dem Vorhaben der Bundesfürsten Nichts wisse, weil sie selbst bezeugten, daß sie erst seinen Befehl zu einem feindlichen Vorschreiten auswirken wollten; sollte daher vom Kurfürsten oder Landgrafen ein Angriff erfolgen, dann „würde hieraus nicht ein Bauernaufruhr, sondern ein Fürstenaufruhr" entstehen, und wenn der Landgraf zum Kriege schreite, könne der Kurfürst nicht schuldig seyn, das Bündniß mit jenem zu halten. In ähnlicher Weise stellte Luther noch andere Bedenken (bei de Wette, S. 314 ff.), auch gemeinschaftlich mit Bugenhagen und Melanchthon, mit letztem*) fordert: er selbst wiederholt den Kurfürsten Johann und den Herzog Johann Friedrich zum Frieden auf (de Wette, S. 322 f., 332 ff.).

Die Erklärungen der Theologen waren ganz im Sinne des Kurfürsten, der nun selbst in herzlichen Worten den Landgrafen für seine und seiner Theologen Ansicht zu gewinnen suchte (Neudecker, Merkw. Aktenst., S. 37 f.), ja auch, um ihn zu bewegen, von einem Angriffe abzustehen, den Herzog Johann Friedrich mit seinem Rathe Wildenfels nach Kassel sandte. Der Landgraf, erbittert darüber, daß der Kurfürst durch die Theologen umgestimmt worden war, erklärte sich mit Unwillen und Härtnäckigkeit gegen ein friedliches Verhalten (Corpus Reform. Pag. 984. 987) und bezog mit 18,000 Mann ein Lager bei Herrenbreitungen; der Kurfürst sandte nur einiges Kriegsvolk an den Thü-

*) Melanchthon bezeichnete (Corp. Reform. Vol. I. Pag. 977; vergl. Pag. 985 seq.) den Plan des Landgrafen zum sofortigen Angriffe geradezu als eine Wuth und Unbesonnenheit. Das Consilium de bello. Pag. 978 gehört in die ganz letzten Tage des Monates März, indem sich der Kurfürst auf jenes Consilium bezieht (Neudecker, Merkwürd. Aktenst. S. 34) und den Freitag nach Judica (3. April) erwähnt.

ringer Wald, um den verdächtigen Fürsten zu zeigen, daß er gerüstet sey, falls eine an sie gerichtete Anfrage wegen der Existenz des Bündnisses ungünstig ausfallen sollte.

Die Rüstungen des Landgrafen und Kurfürsten mußten mit der drohenden Stellung, welche jener eingenommen hatte, das größte Aufsehen erregen; die Besorgnisse, die sich unter den Theilnehmern am sogenannten Breslauer Bündnisse kund gaben, mußten sich steigern, als auch die Aufforderungen des Landgrafen und Kurfürsten an die evangelischen Fürsten und Städte zum Beitritte zu dem von ihnen geschlossenen Gegenbunde lautbar wurden. Während allerlei Vermuthungen über die eigentlichen Absichten jener beiden Fürsten im Umlaufe waren, wendete sich der Kurfürst Reichart von Trier (Neudecker, Urkunden. S. 34 ff.) und der Herzog Georg von Sachsen (Neudecker, Merkw. Aktenst. S. 29 ff.) an den Landgrafen, wiesen auf seine kriegerischen Absichten hin, baten ihn um Auskunft, mahnten zum Frieden, und Herzog Georg fügte hinzu, daß er, der Landgraf, nicht umhin könne, eine Rechtfertigungsschrift wegen seiner Rüstungen ausgehen zu lassen. Erst nachdem der Herzog seine Anfragen wegen des Zweckes der Rüstungen wiederholt hatte, antwortete ihm der Landgraf am 17. Mai 1528 (bei Hortleder a. a. O. S. 583; Walch, XVI. S. 454): „Ich bin in gewisse Erfahrung kommen, dermaßen, daß ich es nicht allein von hören sagen gehört habe, auch auf schlechte Copeyen glauben müssen, daß sich Ferdinandus, König ꝛc., desgleichen etliche Fürsten verbunden haben“. Nimmermehr, setzte er hinzu, habe er hoffen können, daß sich der Herzog zu einem solchen Rathschlage gegen ihn werde gebrauchen lassen; zum Beweise aber, daß er die Sache eigentlich wisse, schicke er ihm eine Copie des Bündnisses zu, bitte ihn, sich desselben zu entschlagen und nichts Feindliches vorzunehmen. Wenige Tage darauf (22. Mai) erließ er auch ein Manifest (bei Hortleder a. a. O. S. 577; Walch, XVI. S. 459) zur Rechtfertigung seiner gethanen Schritte (vgl. dazu Neudecker, Urkunden. S. 33 und dess. Merkw. Aktenst. S. 39). Jetzt antwortete ihm der Herzog Georg auf seinen Brief vom 17. Mai (dat. vom 21. Mai, bei Walch, XVI. S. 457); er beklagte den Landgrafen, der sich in ärgster Weise habe betrügen lassen, stellte die Existenz des Breslauer Bündnisses entschieden in Abrede, rügte die „viel erlogene Unwahrheit“ der übersandten Copie, bezeichnete denjenigen als einen „ehrlosen Bösewicht“, welcher das Original der Bundesnotel gesehen haben wollte, und forderte den Landgrafen auf, denjenigen zu nennen, welcher ihm das vorgebliche Bündniß angezeigt habe, wofern er nicht den Verdacht auf sich laden wolle, das Bündniß selbst erdacht zu haben. Mit ebenso großem Nachdrucke erklärten sich die anderen betheiligten Fürsten gegen ihre Theilnahme an dem vorgegebenen Bündnisse *) und beantragten eine strenge Untersuchung der Sache. Der Landgraf konnte inzwischen auf den letzten Brief des Herzogs Georg nicht länger anstehen, Otto von Pack als seinen Gewährsmann zu nennen, und nun fertigte der Herzog, indem er darauf drang, Pack zu verhaften und so zu verwahren, daß er weder entfliehen noch sich Schaden zufügen könne, eine Gesandtschaft nach Kassel ab, um der Vernehmung Pack's, unter Zuziehung von Abgeordneten der betheiligten Fürsten, beizuwohnen; zugleich forderte Georg wiederholt, daß Pack zu einem Geständnisse darüber gebracht werden müsse, wo das Original der Bundesnotel hingekommen sey, das er beizuschaffen zugesagt habe**). Dagegen stellte der Schwäbische Bund auf einem Tage zu Ulm den Antrag an den Landgrafen, Pack zum Verhöre und zur Bestrafung an den Pfalzgrafen Ludwig oder an die Stadt Augsburg oder an die Stadt Ulm auszuliefern. Deßohngeachtet war der Landgraf von der Unrichtigkeit der Angaben Pack's nicht überzeugt, ebenso wenig hegten die Theologen diese Ueberzeugung, am wenigsten hatte sie Luther, der Georg's Aeußerungen nur als ein indirektes Zugeständniß ansah, sie selbst in einem Brief an W. Link, als „sehr kalt“ bezeichnete***). Schon war der Landgraf

*) Hortleder, S. 584 ff.; Walch, XVI. S. 465 ff.; Neudecker, Urkunden. S. 60; desselben, Merkw. Aktenst. S. 48.

**) Neudecker, Merkw. Aktenst. S. 43; Urkunden. S. 26 ff.

***) Dieser Brief war in die Hände des Herzogs Georg gekommen und verwickelte Luthern

bis Gelnhausen vorgerückt, als der Kurfürst Reichart und der Pfalzgraf Ludwig als Friedensvermittler mit ihm in Unterhandlung traten und einen Convent der betheiligten Fürsten zu Schmalkalden zu Stande brachten (Seckendorf, Pag. 96; Rommel, III. 2. S. 15; Neudecker, Urkunden. S. 37—48). Bei den Unterhandlungen beharrte der Landgraf bei den Angaben Pack's, die Fürsten dagegen wiesen ihre Theilnahme an dem Bündnisse entschieden ab, endlich gelang es aber den Vermittlern die Parteien auszusöhnen, und Pack wurde nun zur strengen Verantwortung gezogen, doch gestattete der Landgraf nicht, daß bei dem Verhöre ein Verfahren durch die Folter gegen Pack angewendet wurde. Auf das Resultat der Untersuchung mußte der Landgraf äußerst gespannt seyn; hatte doch Pack selbst erklärt, daß er für seine Angaben „sein Leben zu lassen" bereit sey, während er auf der anderen Seite auch dem Kanzler des Georg geschrieben hatte, „daß das Bündniß gedicht und so närrisch gestellt sey", daß er es nicht glauben könne (Neudecker, Urk. S. 28; Seckendorf, Pag. 96 seq.; Hoffmann, S. 71 ff.). Sämmtliche Fürsten, mit Ausnahme der Herzöge von Bayern und derjenigen Bischöfe, welche auf Pack's Verhör nicht gedrungen hatten, sendeten Abgeordnete nach Kassel, um dem Verhöre beizuwohnen. Das Ergebniß derselben rechtfertigte den Landgrafen wegen seiner von Pack ihm gemachten Angaben über das Bestehen des Bündnisses vollständig; allmählich nahm Pack seine Angabe zurück, das Original der Bundesnotel gesehen zu haben, indem er vielmehr behauptete, daß ihm von dem böhmischen Geheimschreiber Kaspar Wurisyn (oder Warisin), bei dessen Anwesenheit in Dresden, eine Copie jenes Dokuments zugestellt worden sey. Auf den Antrag des Landgrafen wurde Wurisyn verhaftet, doch bewies er, daß er mit Pack zu der Zeit, als dieser das Original gesehen haben wollte, in Dresden nicht gewesen war (Ranke, III. S. 46). Indem nun der Landgraf zur Ueberzeugung gelangen mußte, daß Pack ihn in frecher Weise betrogen habe, wies er doch das wiederholt an ihn von den Gesandten gestellte Verlangen, Pack ihnen auszuliefern oder durch die Folter zu Geständnissen zu zwingen, entschieden zurück, rief ein fürstliches Schiedsgericht zum Urtheile in der Sache auf, und die Gesandten kehrten mit der Erklärung zu ihren Vollmachtgebern zurück, das Weitere denselben anheimzugeben. Der Kaiser legte die streitige Sache durch ein Schreiben aus Toledo (19. Nov. 1528; Seckendorf, Pag. 98) endlich ganz bei, Pack aber blieb noch ein Jahr lang in Haft, aus der er unter der Zusicherung entlassen wurde, daß er sich jederzeit auf Erfordern von Neuem vor Gericht stellen wolle. Er zog überall umher, kam nach England, Frankreich und den Niederlanden und wurde endlich nach Sleidan's Angabe in Antwerpen enthauptet*). Luther war mit Melanchthon über die glücklich erfolgte Beilegung der Sache sehr erfreut, doch waren beide auch überzeugt, daß den Angaben Pack's etwas Wahres zu Grunde gelegen haben müsse, daß sie nicht gänzlich erdichtet gewesen seyen (de Wette, III. S. 339 f.; Corpus Reform. Pag. 987); Luther stützte sich haupt-

---

in einen sehr heftigen Schriftenwechsel mit dem Herzoge, welcher den Brief drucken, mit der deutschen Aufschrift: „Welcher gestalt wir Georg von gots gnaden Hertzog zu Sachsen, Landgraff in Duringen vnd Marggraff zu Meyssen von Martino Luther, des getichten Bündtnüs halben, in Schriefften vnerfindtlich angegeben. Vnd daruff vnssere Antwert" versehen, mit seinem Siegel in Wachs bezeichnen und an den Landgrafen senden ließ. Jener Druck mit der Jahreszahl 1528 findet sich noch im Reg.-Archiv zu Kassel, hat die bei de Wette, III, S. 340 fehlende Adresse: Optimo pariter et pio viro Vincilao Linco, Servo Christi in Evangelio Nurembergae: suo fratri, und weicht mehrfach vom Texte bei de Wette ab. Der von Seidemann herausgegebene VI. Theil der Briefe Luthers enthält Nichts hierüber; vgl. das. S. 580. Anm. 3. Herzog Georg nannte Luthern den „allerkältesten Lügner" (Neudecker, Merkw. Aktenst. S. 47), weil derselbe das Bündniß nicht beweisen könne. In den Schriftwechsel mit Luther wurde auch der Kurfürst verwickelt (de Wette, III. S. 351 seq.; 397—410), und der Landgraf ließ zu seiner Vertheidigung noch ein Manifest ausgehen; Hortleder, S. 602; Walch, XVI, S. 506.

*) Als die Zeit seiner Enthauptung wird bald der 6., bald der 8. Februar 1537 angegeben. Lorenz Frieß (Hist. der Bischoffen zu Wirtzburg, bei Ludewig, Geschichtschreiber von dem Bischoffthum Wirzburg. S. 920) läßt ihn in Brüssel enthauptet und noch geviertheilt, Andere lassen ihn bald in Mecheln, bald in Vilvorden hingerichtet seyn.

sächlich auf die Thatsache, daß das Streben der angeblichen Bundesfürsten immer nur auf eine Austilgung der evangelischen Lehre gerichtet war. Wenn auch kein wirkliches Bündniß bestand, bleibt es doch wahrscheinlich, daß der Abschluß eines solchen Bündnisses ein Projekt gewesen seyn mag, von dem Pack in der Weise gehört haben konnte, daß es als wirkliche Thatsache hingestellt wurde, wozu die oben erwähnte Zusammenkunft der als eifrige Gegner des Evangeliums bekannten Fürsten in Breslau leicht genug die Veranlassung geben konnte. An Vertheidigern Pack's hat es übrigens nicht gefehlt*), und namentlich sind von Seiten der römischen Kirche dem ganzen Verfahren des Landgrafen und des Kurfürsten die gehässigsten Absichten untergelegt worden. Außer der bereits angeführten Literatur vergl. noch Jo. Strauchii, Diss. de tumultu Packiano, impressione in episcop. Moguntin., Herbipolens. et Papaebergens. eorumque expilitione, resp. Aug. Ant. Leporin. In eius Diss. exoter. No. 9. Pag. 240 seq.; Altdorfisches literar. Museum. I. St. 1. S. 43 ff.; Planck, Geschichte der Entstehung unsers prot. Lehrbegriffs. II. S. 415 ff.

Neudecker.

Pädagogik. Es versteht sich von selbst, daß hier der Ort nicht ist, diesen Gegenstand in erschöpfender Weise zu behandeln; wir halten es für unsere Aufgabe, bloß den Zusammenhang der Erziehungs- und Unterrichtswissenschaft mit der Theologie zu beleuchten.

Wer die Pädagogik geradezu für eine theologische Disziplin ausgeben wollte, könnte zwar für sich anführen, daß (zum großen Verdruße der radikalen Schulreformer) weitaus die Meisten, die dieses Fach wissenschaftlich oder praktisch bearbeitet haben, Theologen sind; aber bedenklich wäre dabei schon der Umstand, daß manche gefeierte Häupter, um Pädagogen zu werden, der Theologie auch innerlich Valet gesagt und sie fortan mehr feindlich als freundlich angesehen haben; so Basedow, Salzmann, Pestalozzi. Jedenfalls aber hat die Philosophie das vollkommen gleiche Recht, die P. als ein von ihr zu bearbeitendes Gebiet anzusehen; da sie auch Psychologie, Ethik und Staatsrecht umfaßt, so sind ihr hiermit vollständig die Prämissen wie die Impulse gegeben, jenes Gebiet in Angriff zu nehmen. (Daß es unter allen philosophischen Schulen am meisten die Herbart'sche ist, die sich mit beharrlichem Fleiße der P. zugewendet hat, sey hier nur beiläufig erwähnt; aus neuester Zeit ist besonders auf die Arbeiten von Ziller — „Einleitung in die allgemeine Pädagogik", Leipzig 1856 und „Die Regierung der Kinder". ebendas. 1857 — sowie auf die der Herbart'schen wenigstens nahe verwandte „Allgemeine Pädagogogik" von Waitz, Braunschw. 1852 hinzuweisen. Aus der Hegel'schen Schule hat Rosenkranz — System der Pädag. im Umriß, 1848 —, besonders fleißig aber Thaulow — dessen jüngste Schrift die „Gymnasialpädagogik im Grundrisse" 1858 ist — dieses Fach bearbeitet, wogegen Andere, wie Ad. Helfferich „Die Schule des Willens" 1858, und F. X. Schmid von Schwarzenberg „Philosophische Pädagogik im Umriß" 1858 auf selbständiger Grundlage und mit ausgesprochener Zustimmung zu der christlichen Auffassung der Erziehungsaufgabe diese entwickeln — einer Auffassung, mit der übrigens auch Ziller von seinem Standpunkt aus in der aufrichtigsten Weise eine Einigung anstrebt.) Es scheint sogar viel eher, daß die Theologie sich bescheiden müsse, bloß nach einer, zwar anerkannt richtigen, aber doch weit nicht das Ganze umfassenden Seite hin Anspruch auf Gehör in pädagogischen Dingen zu erheben, nämlich nach der religiösen; und auch in dieser Beziehung könnte man uns sagen: ihr habt immerhin das Recht, zu sagen, was ihr von der Erziehung fordert, also z. B. was ein Kind wissen muß, wenn ihr es sollt confirmiren oder auch erst in eure spezielle Pflege nehmen können, und auch allgemeiner, wozu überhaupt in religiös-sittlicher Beziehung ein Mensch erzogen werden soll, auf was christliche Eltern und Lehrer ihr Absehen richten müssen; — aber wie jene Forderung zu erfüllen sey, was mit dem Kinde von Anfang zu thun sey, um

*) Friedrich Wibeburg, Ehrenrettung Dr. Ottens von Pack, in seiner Sammlung vermischter Anmerkungen aus dem Staatsrechte und den Geschichten. Halle 1751. S. 209 ff.

Verstand und Willen, Gedächtniß und Gemüth für jenen Zweck zu bilden, das versteht ihr als Theologen nicht, eure Moral reicht nicht so weit, in der Bibel habt ihr dafür keine methodische Anweisung, und eure Dogmatik mit ihrer Anthropologie, ihrer Heilsordnung ꝛc. ist eher dazu angethan, euch den klaren Blick in ein Kindesleben zu trüben; diese Dinge versteht einerseits nur der praktische Erzieher, der seine Schule in täglicher Erfahrung macht, andererseits der Philosoph, der als Ethiker das Ziel aller Menschenbestimmung und als Psycholog das Saatfeld genau kennt, das die Erziehung anzubauen hat. Dazu kommt, daß die Pädagogik eine Menge Dinge zu erörtern hat, für welche die Theologie zu lang und zu kurz ist, Aeußerlichkeiten oder wissenschaftliche Fragen, über die sie ein Urtheil gar nicht haben kann. Dieß alles erkennen wir in soweit auch völlig an, daß die P. nicht für einen integrirenden Theil der praktischen Theologie in der Art, wie Homiletik, Liturgik u. s. w. darf ausgegeben und für diese das Eigenthumsrecht auf jene in Anspruch genommen werden. Gleichwohl ist es nicht eine zufällige Liebhaberei, daß sich Theologen mit pädagogischen Arbeiten beschäftigen, wie es Liebhaberei ist, daß sich unter den Schriftstellern über Bienen- oder Seidenraupenzucht auch Pfarrer befinden; sondern es findet ein innerer, in der Sache liegender, somit nothwendiger Zusammenhang Statt, so daß die Theologie nicht nur mitsprechen kann und darf, wo es sich um Pädagogik handelt, sondern sich an dem Anbau dieses Gebietes zu betheiligen sogar verpflichtet ist; es muß eine Pädagogik vom theologischen Standpunkt aus geben.

Wäre dem wirklich so, wie oben als denkbare, ja einer gewissen Klasse von Pädagogen ganz geläufige Entgegnung erwähnt wurde, daß der Theolog als solcher den Blick in's wirkliche Leben, in die Gesammtheit seiner, denn doch nicht bloß auf Religion sich beschränkenden Aufgaben und Interessen nicht besäße, daß seine Moral nicht bis dahin reichte und seine Dogmatik ihn eher dafür blind machte: dann müßte auch die wenigstens relative Unfähigkeit der Theologie zu pädagogischem Erkennen und Urtheilen zugegeben werden. Allein jene Voraussetzung selber, ob sie auch bei einzelnen Individuen eintreffen mag, ist abgesehen von diesen an sich schon unrichtig. Schon der Dogmatiker, welcher Confession er angehören mag, wird, wenn ihm psychologischer Sinn und psychologische Kenntniß fehlt, wenn er für seine Begriffe von Erbsünde, von Buße, von Rechtfertigung ꝛc. die psychologische Probe zu machen versäumt oder verschmäht, zum dürren Scholastiker, der mit diesen Begriffen rechnet, wie der Algebraiker mit seinen Buchstaben; die Rechnung kann richtig seyn, aber nur auf dem Papier; die Lebenswahrheit fehlt. Noch mehr aber muß solche vom theologischen Ethiker gefordert werden. Eine umsichtige, geistesfreie Ethik wird den Gegensatz zwischen Religiösem und Profanem, zwischen Gottesreich und Welt nicht in jener Spannung festhalten dürfen, die allerdings beim Eintritt des Christenthums in die Welt historisch nothwendig war. Das Reinmenschliche, wie es nirgends in abstracto existirt, so stand es auch dem Urchristenthum nur in der Form des Heidnischen gegenüber; Staat, Kunst, Wissenschaft waren noch Gegensätze, zu denen es sich vorerst in kein positives Verhältniß setzen, von denen es nichts in sich aufnehmen konnte. Allein der Geist des Evangeliums, der ebenso sehr das rein Menschliche als das wahrhaft Göttliche in sich trug, der gerade jenes durch dieses herstellte, konnte sich, wofern überhaupt das Christenthum auf Erden Gestalt gewinnen, die Gemeinde zur Kirche werden sollte, jenen weltlichen Dingen schlechterdings nicht verschließen; der Staat mußte christlich werden, es mußte eine christliche Wissenschaft, Kunst, Bildung geben. Wie nun das Christenthum diese Potenzen alle in den Bereich seiner Wirkungen ziehe, wie auch das Weltliche durch christliche Bestimmtheit seiner sittlichen Grundlagen geadelt werde, ohne daß darum sein weltlicher Karakter und seine untergeordnete Stellung aufhörte: das hat seines Orts die Ethik zu zeigen. Somit greift diese, die ohnehin ohne psycho[...]che Bewährung ihrer Begriffe und Sätze am wirklichen Leben ein Unding wäre, über den dogmatischen, in sich geschlossenen Kreis von christlichen Grundlehren weit hinaus und bethätigt ihre praktische Natur durch dieß Hineingreifen in

die wirkliche Welt mit all' ihren berechtigten Interessen. Der Ethiker muß den Blick frei und das Herz offen haben für alles Menschliche, aber so, daß er dasselbe stets in Einheit bringt mit dem sittlichen Kerne des Christenthums, daß er die relative Selbständigkeit des sogenannten Profanen in's richtige Verhältniß setzt zu der relativen Abhängigkeit, wie zu dem relativen Gegensatze, worin es als das Untergeordnete, Vergängliche, Veränderliche zum Ewigen und Ueberzeitlichen steht. Dadurch aber ist dem Theologen auch der Weg gebahnt zur Pädagogik. Diese nämlich hängt mit der Ethik nicht bloß an dem Punkte zusammen, an welchem die letztere unter den Familienpflichten auch die Erziehung der Kinder aufzuführen hat, sondern in viel allgemeinerer Weise dadurch, daß 1) die letzte, alle andern Probleme umfassende Aufgabe der Erziehung identisch ist mit der Aufgabe, die die Ethik dem Menschen als Zweck seines Lebens stellt, so daß also die Pädagogik ihren obersten Grundsatz von der Ethik empfängt; 2) dadurch, daß die richtige Erkenntniß, die der Erzieher von der Natur seines Zöglings haben muß, die anthropologische Basis, auf welcher er arbeitet, ebenfalls zusammenfällt mit demjenigen, was die Ethik als sittliche Natur des Menschen erkennen lehrt; endlich 3) dadurch, daß auch die Mittel, um von dieser Basis zu jenem Ziele zu gelangen, um auf diesem Saatfeld jene Frucht zu erzeugen, ebenso, wie die Mittel der Selbsterziehung (die die Ascetik innerhalb der Ethik kennen und gebrauchen lehrt) wahrhaft sittlicher Art seyn müssen. Da somit einerseits das Gebiet des Profanen, das die Pädagogik nothwendig betreten muß, für theologisches Denken bereits durch die Ethik aufgeschlossen, beziehungsweise erobert ist, andererseits die Pädagogik nach allen ihren Hauptpunkten unter dem Gesetze der Ethik steht, ja diese am bestimmten Orte selber zur Pädagogik wird: so erhellt, daß die Theologie nur ihr Recht ausübt und ihre Pflicht thut, wenn sie eine theologische Pädagogik schafft. Sie hat zwar, wie oben schon bemerkt ist, über viel Einzelnes, was in der Erziehung und im Unterricht vorkommt, von sich aus kein selbständiges Urtheil; ob z. B. das Wiegen der Kinder zulässig, ob die Lautirmethode wirklich die beste Art des Leseunterrichts, ob nach reesischem Satz oder nach Proportion oder nach Schluß zu rechnen sey, ob man die Knaben lieber exerziren oder turnen lassen soll u. s. w., darüber weiß der Theolog nichts aus seiner speziellen Wissenschaft beizubringen. Aber erstlich hat er doch für all' das ein Prinzip in seiner sittlichen Grundanschauung; und die theologische Bearbeitung der Pädagogik wird sich z. B. von der Pädagogik, wie sie in einem Schullehrerseminar gelehrt oder in einer Encyklopädie durchgearbeitet wird, gerade dadurch unterscheiden, daß sie viel mehr Gewicht legt auf jenes Prinzip, auf das, was in Allem das eigentlich Erziehende ist, als auf das Detail, das in kleine Münze auszuprägen Sache der Fachmänner ist. Die Pädagogik ist, wenn wir auch diese rein technischen Bestandtheile hinzunehmen, immer eine Abzweigung der Ethik, deren Wurzel in der Ethik selber, ja in ihrem Mittelpunkte ruht; es gilt von der theologischen Behandlung beider dasselbe, was in Bezug auf die philosophische gesagt worden ist (s. Hartenstein, die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 481): „Pädagogik als Wissenschaft ist gleichsam ein Zweig, der aus dem gemeinsamen Stamme der Ethik herauswächst und einer eigenen Entwickelung fähig und bedürftig ist, aber losgerissen von dem Organismus, dessen Theil er ist, verdorren würde". Zweitens, wenn der Theolog als solcher über jene Gattung von Erziehungs- und Unterrichtsfragen auch nicht mehr weiß, als der Nichttheolog, so weiß er doch ebenso gewiß auch nicht weniger, als dieser; ja, wie ihn seine wissenschaftliche Bildung an sich schon befähigt, so gut als irgend ein studirter Mann in diesen Dingen ein Urtheil zu haben, so führt ihn gerade seine Wissenschaft, besonders das Geschichtliche in derselben, und ebenso seine praktische Vorbildung als Katechet auf so unzählig viele analoge und verwandte Dinge, daß er z. B. dem Juristen und mit Ausnahme des Somatologischen auch dem Mediziner gegenüber a priori schon weit im Vorzug ist. Woher käme es denn sonst, daß die Hofmeister und Hauslehrer allenthalben mit seltenen Ausnahmen Candidaten der Theologie sind? Allein es kommt noch ein Drittes hinzu. Der Theolog hat, in's praktische Amt eingetreten, nicht

nur die Pflicht, im Complex der gesammten christlichen Wahrheit auch das nicht zu übergehen, was Schrift und Haustafel den Eltern und Lehrern über ihre Pflicht zu sagen gebieten: sondern, wie er als Seelsorger das christliche Leben in seiner Gemeinde nach allen Beziehungen zu wahren und zu fördern hat, so hat er auch die Verpflichtung, mit ganz besonderer Sorgfalt auf die in der Gemeinde heranwachsende Jugend und deren christliche Gesammtbildung sein Augenmerk zu richten. Ein Theil hievon fällt ihm schon als Katecheten zu; als solcher hat er die kirchliche Erziehung zu besorgen und zu leiten (Confirmanden-Unterricht, Kinderlehre). Ein anderer, immerhin der wichtigste Theil fällt in den Bereich des Hauses; allein das Haus ist dem Pastor nicht nur nicht verschlossen, sondern er ist der Rathgeber der Familie auch in diesem Anliegen. Können wir auch nicht die Seelsorge überhaupt als Erziehung der Gemeindegenossen auffassen, weil dieß eine zu unselbständige Stellung derselben, eine bleibende Unmündigkeit gegenüber dem Geistlichen voraussetzen würde, was unprotestantisch wäre und auch mit den patriarchalischen Namen: Beichtvater, Beichtkinder nicht gesagt seyn soll: so ist die Frage doch richtig, die Nitzsch (prakt. Theol. III, 1. S. 4) im Hinblick auf hellenische Pädagogik aufwirft und die durch das christliche Seelsorgeramt beantwortet ist: „Die Väter, die Pädagogen, die Oberen erziehen; aber ist denn Niemand da, der die Erzieher erzieht?“ Um diesem Berufszweige genügen zu können, muß der Geistliche die Kunst der Erziehung nach allen Seiten hin in so weit verstehen, daß er ein sicheres Urtheil hat in allen pädagogischen Fragen, daß er mit dem Stand der Sache auf dem Laufenden ist, d. h. daß ihm die Pädagogik als Wissenschaft inne wohnt. Und dieß noch vielmehr aus folgendem Grunde. Jene Unzertrennlichkeit der Erziehung und der Seelsorge, wie überhaupt die auch menschlich betrachtet so schöne Stellung des Pfarrers als Hauptträgers christlicher Bildung für jede, selbst die entlegenste Gemeinde, hat zur Folge, daß, wo sich die Verhältnisse zwischen dem Staat, der Gemeinde (den Familien) und der Kirche naturgemäß geordnet haben, Staat und Gemeinde im Pfarrer den Mann erkennen, dem auch sie die Wahrung ihrer Interessen in den für die Gesammtheit bestimmten Bildungsanstalten, d. h. die Leitung der Volksschulen (mancher Orten auch die Aufsicht über die niedern Gelehrten- und Realschulen) anvertrauen dürfen, da mit dessen Bildung einerseits und mit dessen amtlicher Stellung andererseits diese Funktion in näherer Beziehung steht, als dieß bei irgend einem Andern der Fall wäre. So ist der Geistliche zugleich Schulinspektor. Wenn also die Theologie auch nicht durch die Gliederung ihres wissenschaftlichen Körpers mit Nothwendigkeit darauf geführt wird, die Pädagogik vollständig als eines ihrer Fächer aufzuführen: so bringt es doch die faktische Stellung des Geistlichen zu seiner Gemeinde, die selber nichts Zufälliges ist, mit sich, daß er pädagogischen Wissens und Könnens mächtig seyn muß; und es liegt im Interesse der Kirche, daß die Pastoren dieses Einflusses sie nicht berauben, indem sie durch Unbrauchbarkeit auf dem pädagogischen Gebiete sich desselben unfähig oder unwürdig zeigen. Will man hiernach, weil die Pädagogik in ihrem ganzen Umfange nicht zur Theologie, wohl aber und ganz gewiß zum Theologen gehört, dieselbe als theologische Hülfswissenschaft bezeichnen (wie Hagenbach, Enc. S. 379. §. 110 thut), so haben wir hiegegen nichts zu erinnern, nur daß sie dieß doch in einem andern Sinne seyn muß, als (was a. a. O. mit ihr zusammengestellt wird) die medicina clerica und „das Allgemeinste aus der Landökonomie“. Beide letztere Dinge kommen dem Pastor wohl zu Statten; aber es gibt sehr treffliche Seelsorger, die ebenso wenig wissen, wann und wie eine Aderlässe zu bewerkstelligen oder ein Blasenpflaster aufzulegen, als wie das Brachfeld am zweckmäßigsten zu benutzen sey, — wogegen ein Pastor in Stadt und Land, der nichts von der Methode des Unterrichts im Lesen, im Rechnen u. s. w. verstünde, trotz aller Gelehrsamkeit und Frömmigkeit kein tüchtiger Geistlicher wäre. Die Pädagogik ist als Hülfswissenschaft der Theologie wie innerlich verwandt, so praktisch nothwendig. Und da nun alles, was, auch ohne spezifisch theologisches Wissen zu seyn, doch in den Umfang des Pastoralberufes fällt, wie er geschichtlich besteht, unter den Gesammtbegriff der Pastoraltheologie

(s. den Art.) befaßt wird, so ist in dieser auch der Ort gegeben für eine theologisch gehaltene Pädagogik. Freilich, wenn etwa ein Handbuch der Pastoraltheologie an dem hiefür geeigneten Orte die Pädagogik vollständig abhandeln würde, so entstünde daraus ein bedeutendes Mißverhältniß, da andere parallele Theile derselben (z. B. die Seelsorge bei Gefangenen, selbst die Behandlung der Kranken, der Zweifler u. s. w.) ungleich weniger Stoff darbieten; statt daß die Pädagogik, wie diese Dinge, nur ein Kapitel einnähme, wäre sie ein ganzes Buch. Das darf uns aber nicht irren, da der Unterschied eben nur den Umfang betrifft; überdieß in einer encyklopädischen Bearbeitung alle die grundlegenden Erörterungen, die der Ethik angehören, weggelassen, d. h. vorausgesetzt werden dürften. Es kommt jedoch allerdings noch ein weiterer Gesichtspunkt hinzu. Zwar haben auch die übrigen von der Pastoraltheologie in ihrem spezielleren Theile abzuhandelnden Gegenstände eine nicht bloß pastorale, sondern allgemein-christliche Seite, was nur, wer das allgemeine Priesterthum läugnet, außer Acht lassen wird; was z. B. der Pfarrer einem Kranken zu sagen, wie er auf ihn einzuwirken hat, das kann und soll ganz ebenso gut auch ein Freund, ein Bruder, ein Gatte u. s. w. sagen und thun (vom Sakrament, also einer Cultushandlung, die ordnungsmäßig vom Geistlichen versehen wird, ist nicht die Rede), und der von unsern deutschen Puseyiten aufgestellte Satz, daß ein Laie den andern wohl ermahnen dürfe, aber nur brüderlich, nicht amtlich, ist darum rein absurd, weil die Wahrheit und die Wirkung einer christlichen Ermahnung, die Verpflichtung, ihr zu gehorchen, sowie die Wirkung einer evangelischen Tröstung schlechterdings nicht davon abhängt, ob mir ein Pfarrer oder ein Laie dieselbe gibt. Deßhalb können also auch Laien, wenn sie eine Pastoraltheologie lesen wollten, ganz wohl für ihre Liebespflichten vieles davon sich aneignen und in Anwendung bringen. Dieß aber ist im ausgedehntesten Maße der Fall mit der Pädagogik. Denn auch wenn sie vom theologischen Standpunkt aus und namentlich für den Pastor bearbeitet wird, so sagt sie ihm doch Vieles, was er nur darum wissen muß, weil es auch Andere, die Erzieher aller Gattungen, entweder bereits wissen, oder, wenn nicht, gerade von ihm müssen lernen können. Wie man katechisirt, das braucht nur der Pfarrer und der Schullehrer zu lernen, aber wie man christlich erzieht, das soll eine gemeine Kunst unter Christen seyn. Weil nun hiernach, wer eine theologische Pädagogik schreibt oder vorträgt, nicht ausschließlich für den Geistlichen, sondern zugleich für die Gemeinde, d. h. für alle christlichen Lehrer und Erzieher, schreibt und spricht, so muß dieselbe, ob sie gleich zunächst einem Bedürfnisse des Pastorats zu genügen bestimmt ist, doch jenen allgemeineren Zweck im Auge behalten und wird darum auch in Ton und Haltung sich freier ergehen, als dieß ihre Einreihung unter die Pastoralfächer mit sich brächte. — In dieser Weise löst sich uns, wie wir glauben, vollständig die Schwierigkeit, daß die Theologie wohl fühlt, sie könne und dürfe die Pädagogik nicht ausweisen, und doch Mühe hat, für sie in theologischer Umgebung einen passenden Ort auszumitteln.

Noch haben wir in Kürze anzugeben, wie sich die theologische Behandlung der Pädagogik und das pädagogische Studium des Theologen karakterisire. Gemäß dem oben schon Bemerkten werden wir für die Bestimmung der Aufgabe aller Erziehung nicht irgend eine Formel erst suchen oder schaffen; die Ethik bietet uns dafür den Begriff der sittlichen Selbständigkeit des Christen, des christlichen Karakters oder der christlichen Volljährigkeit, oder, kirchlich ausgedrückt, die Herstellung des Bildes Gottes im Menschen dar, — lauter Begriffe, unter die sich nicht bloß die sittliche und religiöse Bildung im engeren Sinne, sondern auch alle intellektuelle Cultur, alle Belehrung und Uebung in den *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (Gal. 4, 3) mitbefaßt. Für die anthropologische Basis der Erziehungsarbeit nehmen wir ebendorther die Erkenntniß des natürlichen Verderbens, aber auch der Erlösungsfähigkeit; das Bedürfniß und die Möglichkeit der Erziehung ist nur die dem unmündigen Alter eigene Form jenes allgemeinen Zustandes; hier gerade muß die Pädagogik eine Hauptprobe davon liefern, ob jene christlichen Lehren auch der Erfahrung entsprechen. Die Mittel der Erziehung aber, als Mittel, auf Grund der in Christo

geschehenen Erlösung den einzelnen Menschen in der Periode der Unmündigkeit so zu leiten und vorzubereiten, daß die Erlösung auch an ihm real wird und er durch die Kraft derselben jene christliche Mündigkeit erlangt, — gibt das Christenthum ebenfalls als παιδεία und νουθεσία (Eph. 6, 4) an die Hand, von welchen alles, was pädagogischer Scharfsinn und pädagogische Erfahrung an speziellen Mitteln und Methoden ausfindig gemacht hat, nur concrete, nach Zeit und Umständen sich gestaltende Formen sind. (Nach diesen Grundzügen ist die „evang. Pädagogik“ des Unterzeichneten, 1. Aufl. 1852. 2. Aufl. 1855, ausgeführt. Die erste in theologischem Geist verfaßte Pädagogik ist die von G. Baur [„Grundzüge der Erziehungslehre“. 1. Aufl. 1843. 2. Aufl. 1849]; was vor dieser von Theologen geleistet wurde, war entweder, wie die beiden Hauptwerke von Niemeyer [„Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts“. 1. Aufl. 1796. 9. Ausg. 1835] und von Schwarz [„Erziehungslehre“. 1. Aufl. 1802. 1804; die 4. Aufl. von Curtmann bearbeitet 1848], vom Standpunkt eines allgemeinen Humanitätsbegriffes ausgegangen, oder, wenn man auf positiv christliche Fundamente baute, so war es nicht eine wissenschaftliche, sondern die erbauliche und praktische Tendenz der Spener-Francke'schen Schule, die man verfolgte, wie die noch heute im Segen wirkende Schrift von Zeller in Beuggen: „Lehren der Erfahrung für christl. Land- und Armenschullehrer“. 1. Aufl. 1827. 3. Aufl. 1855, — deren Verfasser übrigens von Haus aus Jurist war. Streng theologisch gehalten sind die „Beiträge zur Pädagogik und Didaktik“ von L. Völter, 1846 und 1852. — Ein ähnliches Verhältniß findet auch unter den katholischen Theologen Statt, die der Pädagogik ihre Aufmerksamkeit zugewendet haben; Sailer behandelt sie nach seiner Weise gemüthlich-rhetorisch, s. seine „Pädagogik“, Sulzbach 1831, und „Ueber Erziehung an Erzieher“ 1807; wissenschaftlich gehalten ist dagegen die Pädagogik von Dursch, 1851). — Wie aber das wissenschaftliche Studium der Pädagogik immer ein Hauptaugenmerk auf die Geschichte haben wird, so wird der Theolog, der Pädagogik treibt, sich mit besonderem Interesse der Entwickelung der Erziehungsideen (im Zusammenhange mit der Praxis der Erziehung) zuwenden, die sich ihm in der Geschichte des Reiches Gottes darbietet; er wird, was sich Pädagogisches im alten und neuen Testament, in den Kirchenvätern, in Synodalbeschlüssen und kirchlichen Institutionen, ferner bei den Reformatoren und in den verschiedenen Kirchen vorfindet, sammeln und in der genauen Beziehung, in welcher kirchengeschichtliche Perioden und Erscheinungen zu den Phasen der Pädagogik stehen, in der Art, wie sie sich gegenseitig beleuchten und bedingen, den thatsächlichen Beweis für jenen Nexus zwischen Theologie und Pädagogik gewinnen, der sich uns oben aus ihrem Wesen selbst ergeben hat. Für diese geschichtliche Seite des pädagogischen Studiums verweisen wir, außer dem nur das klassische Alterthum umfassenden Werke von Cramer: „Geschichte der Erziehung und des Unterrichts“. Elberfeld 1832 u. 1838, und der „Geschichte der Pädagogik seit der Wiederherstellung der Wissenschaften“ von K. von Raumer. 1. Aufl. Stuttg. 1843 ff., 3. Aufl. 1858, auf Kelber, biblische Pädagogik, Erlangen 1830; die Abh. über die Pädagogik des alten Bundes von Hesler, im süddeutschen Schulboten 1855. Nr. 18 ff. und über denselben Gegenstand in demselben Blatte 1850. Nr. 20 ff., sowie über neutestamentliche Pädagogik 1854. 1 ff., über die Pädagogik der Kirchenväter, ebend. 1854. Nr. 14 ff., über Rhabanus Maurus, 1856. Nr. 2 ff., über pädag. Symbolik, ebend. 1852. Nr. 1 ff., diese sämmtlich von dem Unterzeichneten; ferner auf Cramer, Gesch. des Unterrichts in den Niederlanden während des Mittelalters. 1834; Vormbaum, evangelische Schulordnungen. I. Bd. 1858; Heppe, Geschichte des deutschen Volksschulwesens. I—III. 1858; Kämmel, zwei Programme 1857 u. 1858 über Fenelon; Köhler, 1857 über Beguins u. s. w. — Eine Menge Monographien über Lokalgeschichte, wie von Herold über Roßleben, von Palm über Grimma, von Stolzenburg über das Bunzlauer, von Kramer über das Haller Waisenhaus, von Helfenstein über Frankfurt, von Volckmar über Walkenried, von Hautz über Heidelberg u. s. w. können wir hier weit nicht vollständig aufzählen; wie wohl gerade

diese lokalen Quellen die reichste Ausbeute geben und noch versprechen, — Quellen, zu deren Auffindung und Publizirung abermals die Geistlichen besonders berufen wären. Uebrigens täuscht sich Heppe, wenn er a. a. O. I. Vorr. S. 17 behauptet, die Geschichte des Volksschulwesens sey vor ihm gänzlich vernachlässigt gewesen; bei mehrerer Umsicht in der pädagogischen Literatur würde er bemerkt haben, daß Vieles, was er zum erstenmal entdeckt zu haben glaubt, längst bekannt war; womit aber sein Verdienst, das bereits Bekannte noch durch mannigfache spezielle Data aus den Lokalschulordnungen illustrirt zu haben, durchaus nicht geschmälert werden soll. Ein Zweig dieser Geschichtsstudien, der auf dem pädagogischen Gebiete wichtiger ist, als auf irgend einem anderen, ist das Biographische; außer den schon genannten Arbeiten erwähnen wir nur beispielsweise: Valentin Trotzendorf, von Löschke (Breslau 1856); L. Nagel von Ammon und Herold (Cleve 1829); Pestalozzi von Blochmann (Leipzig 1846); Thomas Arnold von Stanley, übers. von Heintz, Potsd. 1847; Flattich von Ledderhose, Heidelberg 1856 u. s. w. — Von praktischen Werken, die auch den angehenden Pastor über den Betrieb des Schulwesens im Detail instruiren, nennen wir aus neuerer Zeit die „Schul- und Unterrichtskunde" von Bormann. 1. Auflage. 1855. 7. Aufl. 1859; den „Wegweiser für evangelische Schullehrer" von Bock. 1859. — Allen obigen Zwecken in umfassendster Weise zu dienen bestimmt ist die, zwar nicht in ausschließlich theologischem Sinn, aber in positiv evangelischem Geiste redigirte „Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens", herausgegeben von K. A. Schmid, Verlag von Rud. Besser in Gotha; bis jetzt ist der erste Band (A — D) erschienen. **Palmer.**

Pagi, s. Baronius.

Pajon, Claude, von welchem der Pajonismus, eine besondere Schule der Reformirten in Frankreich, seinen Namen erhalten hat, wurde 1626 zu Remorantin in Nieder-Blésois geboren. Auf der Akademie Saumur studirte er Theologie bei Amyraut und dessen nicht minder berühmten Collegen Placäus und Cappellus. Im 24sten Altersjahre wurde er zum Prediger in Machenoir ernannt. Ohne literarisch aufzutreten, galt Pajon doch bald als hervorragender Kopf und wurde 1666 als Professor der Theologie nach Saumur berufen, wo zwei Jahre vorher Amyraut gestorben war. In Saumur erregte er durch seine Lehre sofort Aufsehen und Anstoß. Schon in einer am 3. Mai 1665 vor der Provinzialsynode Anjou gehaltenen Predigt über 2 Kor. 3, 17. wollte man auffallende Ansichten finden, bedenklicher erschienen dieselben auf dem akademischen Lehrstuhl. Die Provinzialsynode stellte eine einläßliche Prüfung an und schützte ihn 1667 in seinem Amte. Bald aber gab er dasselbe freiwillig auf und hoffte eher unangefochten zu bleiben an einer Predigerstelle zu Orleans, zumal er dort 1673 eine sehr geschätzte Antwort auf P. Nicole's Angriff auf die reformirte Kirche veröffentlichte „Examen du livre, qui porte pour titre Préjugez légitimes contre les Calvinistes".

Seine besondern Ansichten verbreitete er nur mündlich, fand aber eifrige Schüler, die sich derselben zu rühmen pflegten. Das Gerücht von pelagianisch-arminianischer Heterodoxie machte bei damaliger dogmatischer Reizbarkeit großes Aufsehen, so daß Pajon selbst 1676 in Paris bei Jean Claude, dem ausgezeichnetsten Prediger der dortigen reformirten Gemeinde, eine Prüfung seiner Lehre veranlaßte. Es kam aber zu keiner Verständigung, und da Pajon's Schüler Papin, Lenfant, Allix, Du Vidal in Pastoralconferenzen die neuen Lehren zu verbreiten fortfuhren, so trat 1677 bei Du Bosc in Paris eine Conferenz von sieben Geistlichen zusammen, unter denen Claude, Daillé und der damals in Sedan lehrende Jurieu, um Maßregeln wider diese Lehren zu verabreden für die Provinzialsynoden, vor welchen sich Candidaten mit pajonistischen Ansichten präsentiren würden. Nationalsynoden, welche allein über dogmatische Streitfragen entscheiden sollten, wurden seit dem J. 1660 vom Könige nicht mehr gestattet; daher schien nichts Anderes möglich, als daß die Pariser Gemeinde die Sache in die Hand nahm und vor die Provinzialsynoden leitete. — In der That wurden 1677 von

mehreren Provinzialsynoden schützende Maßregeln beschlossen, die von da an wider pajonistische Candidaten sind angewendet worden, obgleich Pajon und seine Freunde wiederholte Vorstellungen machten, daß sie vom Pelagianismus weit entfernt seyen.

Unter der wachsenden Bedrückung der Reformirten erwarb sich Pajon noch einmal ein Verdienst um seine Kirche, indem er das vom katholischen Klerus 1682 erlassene „Avertissement pastoral" durch seine „Remarques sur l'Avertissement pastoral", gedruckt zu Amsterdam 1685, sehr tüchtig beantwortete. — Kurz vor der Aufhebung des Toleranzediktes von Nantes ist Pajon am 27. September 1685 gestorben, beklagend, daß seine Kirche die Wahrheit nicht annehme.

Pajon's besondere Lehre bezog sich auf den Centralbegriff des reformirten Lehrsystems, auf die auch im Amyraldismus näher untersuchte subjektive Gnade, welche, im Unterschiede von der objektiven der Gnadenmittel, als ein unmittelbares Einwirken des heiligen Geistes auf die Seele, der entscheidende Faktor alles Heilslebens seyn sollte. Diesen Concurs des heiligen Geistes, darum dann auch schon den Concurs der Vorsehung überhaupt zur Verkettung der weltregierenden Ursachen läugnete Pajon, allerdings nicht in pelagianischer Absicht, sondern in der Meinung, daß doch alles, was in der Welt und in der Heilssphäre geschieht, schlechthin von Gott abhängig sey und bleibe, so daß das reformirte Grundgefühl, ja der Determinismus durchaus unangetastet bleiben sollte.

In den Konferenzen mit Claude schien anfänglich alles orthodox vorgelegt zu werden: „Alle Menschen werden als Sünder geboren und sind verderbt vom Mutterleibe an. Diese Verderbtheit mehrt sich fortwährend durch die täglich begangenen Sünden, wenn Gott nicht durch die Macht seines Geistes diesen Fortschritt aufhält. Die Verderbtheit ist so tief, daß der Mensch sich unmöglich bekehren kann, ohne die wirksame Gnade, welche das Wollen und Vollbringen hervorruft. Die Wirksamkeit der Gnade hängt keineswegs ab von der eigenen Determination des Menschen, sondern letztere hängt von ersterer ab; ist diese Gnade da, so ist unmöglich, daß der Mensch sich nicht bekehre. Diese wirksame Gnade ist nicht ein bloß äußeres Licht, sondern ein inneres, das den Verstand durchdringt und den Willen zieht. Obwohl sie unwiderstehlich wirkt, so daß der Mensch ihr Werk nicht vereiteln kann, so ist doch die von ihr gewirkte Willensbewegung eine freie, weil der Wille von der erleuchteten Erkenntniß gezogen wird. Dazu bedient sich der heilige Geist ordentlicher Weise des Dienstes am Worte. Zu demselben Zwecke verwendet aber Gott alle das Wort begleitenden Umstände, Züchtigungen, Beispiele, kurz die Verknüpfung aller Dinge, welches alles eine große Macht auf uns übt und von Gott mit dem Worte verwendet wird, wo es ihm beliebt, um die Bekehrung zu wirken".

In diesen Sätzen scheint das orthodoxe System durchaus beibehalten zu werden, denn daß der Wille durch die Erkenntniß geleitet werde, war eine in Saumur herrschende Lehre, die man nicht angreifen wollte. Bald aber zeigte sich, daß der Streitpunkt noch gar nicht berührt sey; denn die im orthodoxen System so wichtige Lehre, daß mit der Wirkung des Wortes (und der Umstände) eine besondere, das Gemüth für diese erst empfänglich machende unmittelbare Einwirkung des heiligen Geistes concurrire und erst den Entscheid gebe, gerade dieses stellt ja Pajon in Abrede und will den Effekt erklären, ohne dieser unmittelbaren Einwirkung des heiligen Geistes zu bedürfen. Die Orthodoxen meinten nun, Pajon anerkenne bloß die objektive Gnade, bloß die Gnaden- und andere von Außen einwirkende Mittel, nicht aber auch eine von dieser zu unterscheidende subjektive. Da aber dieses Objektive Allen gleich vorgelegt sey, so bleibe ohne Pelagianismus ganz unerklärt, warum die Einen bekehrt werden, die Anderen nicht. Solle ein Siegel auf einen Stein gedrückt werden, so müsse nicht bloß das Siegel aufgedrückt, es müsse auch der Stein erweicht werden. — Pajon schien dem heiligen Geist nur eine mittelbare Einwirkung zuzuschreiben, nur durch das Wort, den ungleichen Erfolg aber aus der Totalität aller Umstände und sonstigen Einwirkungen zu erklären,

welche ja auch gänzlich in Gottes Hand seyen. Analog soll Gott die Welt regieren durch die nur von ihm abhängige Verkettung aller Ursächlichkeiten, so daß es daneben eines unmittelbaren Concurses der Vorsehung gar nicht bedürfe. Viel herrlicher sey Gottes Werk, wenn es eine stete Beihülfe und Mitwirkung nicht erheische.

Zwar wollte Pajon die Geschöpfe vollkommen so schlechthin von Gott abhängig seyn lassen, wie das orthodoxe System dieses fordert, indem Gott von Anfang an die ganze Verkettung aller Dinge bestimmt, wie er will, und sie auf jedem Punkte dasjenige sicher wirken läßt, was er will; — aber Gott selbst schien so dem Geschöpfe ferner zu treten, das fromme Gefühl deistisch abgeschwächt zu werden. Die Provinzialsynoden forderten daher, daß neben dem Worte und den Umständen eine unmittelbare Concurrenz der Vorsehung und im Heilsleben der Gnadenkraft des heiligen Geistes gelehrt werde, und untersagten jene Neuerung, immer zwar ohne Pajon's Namen zu nennen.

Gegen diese Auffassung seiner Lehre suchte Pajon zu zeigen, daß er ja Alles dem heiligen Geiste zuschreibe und der Streit nur die Frage betreffe, ob die bekehrende Wirksamkeit des heiligen Geistes eine vom Worte und den übrigen Mitteln, deren er sich bedient, verschiedene sey oder mit der Wirksamkeit dieser zusammenfalle. Diese Scheidung, diesen Dualismus halte er für grundlos, und man begünstige die Enthusiasten durch die Annahme einer besonderen unmittelbaren Gnade, die vom Eindruck des Wortes verschieden wäre. Auch falle die Strafwürdigkeit des Menschen dahin, wenn er absolut todt für das Gute seyn soll, wie denn Claude in einer Predigt sich selbst widerspreche, wenn er den Menschen jetzt todt nenne, jetzt wieder bloß schlafend. Namentlich halte ja Pajon den Unterschied der Erwählten und Verworfenen als vorzeitlich begründet fest, indem Gott für jene die Verkettung aller einwirkenden Ursachen zum Hervorrufen des Heils geordnet habe, für die Verworfenen aber nicht. Wirke dieses Alles in den Einen anders als in den Andern, so sey die Ursache nicht in diesen Menschen zu suchen, sondern in Gottes Anordnung, der jedem geben kann, was er will.

Pajon's Schüler haben aber das Heterodoxe weit mehr als er selbst ausgebildet, und nicht wenige derselben sind später, zum Theil durch die erfahrene Intoleranz veranlaßt, zur katholischen Kirche übergetreten, wie Isaak Papin, oder zu protestantischen Sekten, namentlich zum Arminianismus. Als Gegner des Pajonismus ist besonders Jurieu aufgetreten in seinem „Traité de la nature et de la grâce ou du concours général de la providence et du concours particulier de la grâce efficace contre les nouvelles hypothèses de Msr. P. et de ses disciples, Utrecht 1687", gegen welche Schrift ungenannt Papin in den „Essais de theol. sur la providence et la grâce, où l'on tâche de délivrer Msr. Jurieu de toutes difficultés", Frankfurt 1687, sehr scharfsinnig den Pajonismus vertheidigt hat. Sodann schrieb wider den Pajonismus Melchior Leydecker, Veritas evangelica triumphans, und Fr. Spanheim im Controversiarum-elenchus; von lutherischer Seite Val. Löscher, Exercit. theol. de Cl. Pajonii — ejusque sectatorum doctrina et fatis, Lips. 1692, der aber nur von Jurieu und Leydegger abhängig ist, endlich Joh. Ernst Schubart im Bedenken von dem Pajonismus.

Der Pajonismus ist weit weniger durch Einflüsse philosophischer Ansichten, welche erst nach ihm analog auftraten, als aus dem Entwickelungsgang des reformirten Lehrsystems der französischen Kirche selbst abzuleiten. Seit Camero herrschte von Saumur aus die psychologische Ansicht, der Wille folge immer dem Verstande oder der Intelligenz, die Sünde habe begonnen mit Trübung, Verfälschung der Einsicht, die Bekehrung beginne mit Erleuchtung, von selbst bestimme sich der Wille nach dem Inhalte der Einsicht. Man wollte durch diese Annahme erreichen, daß die bekehrende Gnade kein motus brutus sey, keine blinde, naturartige Einwirkung, sondern eine moralischartige. Nun aber gewinnt der Gegenstand, welcher der Intelligenz vorgehalten wird, eine entscheidende Bedeutung, er ist das Ueberzeugende, und Camero dachte sich schwerlich etwas Klares, wenn er neben dem Ueberzeugenden der vorgehaltenen Wahrheit, was er nur suasio

nennt, noch eine concurrirende persuasio annimmt. Amyraut entwickelte dann die Unterscheidung objektiver und subjektiver Gnade (s. den Artikel Amyraut), Pajon endlich findet die subjektive, sofern sie von der objektiven getrennt würde, unhaltbar und überflüssig, indem aus der Totalität aller einwirkenden Lebensumstände sich erklären lasse, wenn die objektiv vorgehaltene Gnade bei den Einen Bekehrung wirkt, bei den Andern nicht. Dieses wurde dann auf die Welt überhaupt angewandt, Gott wirke Alles in der Welt durch die objektive Verkettung der Dinge, ohne daß eine subjektive Concurrenz unmittelbarer Einwirkung der Vorsehung auf die Dinge stattfinde. Die Gegner untersuchten nicht unbefangen, ob Pajon das ungleiche Ergebniß nicht wirklich begründen könne. Erst Schleiermacher erklärt den ungleichen Erfolg der Predigt und Berufung aus dem besonderen Lebensgang eines Jeden und läßt die Gnade durch die allgemeine göttliche Weltordnung bestimmt seyn. Das Problem, mit welchem Pajon sich beschäftigt hat, ist also ein sehr interessantes, das einmal gelöst werden mußte.

Vergl. im Dictionnaire historique von de Chaupefié den Artikel Pajon, in Baur's theol. Jahrbüchern 1853 m. Abhandlung über den Pajonismus, und in m. Gesch. der Centraldogmen der ref. Kirche, I. 2, S. 564 f. 576 f. 600 f.

Alex. Schweizer.

Muhammed, mit Einschluß von Koran und Islam, muß, da der betreffende Verfasser auf's neue durch Krankheit verhindert worden, den Artikel zu liefern, an das Ende des Werks verwiesen werden.

Verzeichniß

der im zehnten Bande enthaltenen Artikel.

M.

N.

O.

P.

Druckfehler und Berichtigungen.

	Seite	Zeile	
Bd. IX.	102	15	v. o. statt Mutter Gottes lies Mutter Kirche.
Bd. X.	69	15	v. u. statt mit lies mit einer.
	70	8	v. u. st. Ps. 102 l. Ps. 112.
	71	19	v. o. st. jene l. eine.
	72	21	v. u. st. anno l. annuo.
	72	19	v. u. st. Jos. l. Joh.
	73	13	v. o. st. Guten, darin l. Guten darin,.
	74	21	v. u. st. diese l. diesen.
	74	28	v. u. st. deren l. denen.
	75	16 u. 32	v. o. st. Ludvorth l. Cudworth.
	75	22	v. o. st. V. l. W.
	77	17	v. o. st. durchgeführten l. durchgeführte.
	184	27	v. u. st. Ziegel l. Hirzel.
	187	9	v. o. st. Pharphon l. Pharphar.
	187	10	v. o. st. Banada l. Barada.
	187	17	v. o. st. nun l. nur.
	187	6	v. u. st. el-Baura l. el-Naura.
	193	23	v. u. st. Genasa l. Gerasa.
	201	23	v. u. st. Jes. 19 l. Jos. 19.
	202	7	v. o. st. אלירי l. אמירי.
	202	11	v. u. st. Regierung l. Regierung des Nero.
	203	12	v. u. st. in der l. indische.
	224	18	v. u. st. Hulbul l. Hulbul.
	235	20	v. o. st. Bibans l. Bibars.
	252	15	v. u. st. assyrischer l. assyrischen.
	257	5	v. o. st. semitischen l. saitischen.

Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei in Gotha.





